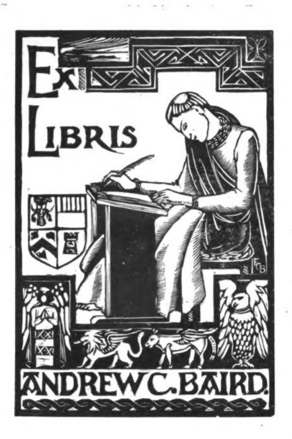



Ex
Libris
ANDREW C. BAIRD.

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Elfter Band.

Oetinger bis **Pius I.**



Leipzig, 1883.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Oetinger, Friedrich Christof, wird immerhin als ein bedeutender Theolog anerkannt, das aber will man hie und da nicht gerade lobenswert finden, dass er auch Theosoph gewesen. In der Tat gehört jedoch beides, Theologie und Theosophie, zusammen und kann die eine one die andere nicht im waren und vollen Sinne bestehen. Die Theosophie, wenn sie nicht auf Irrwege geraten soll, muss von der Theologie ausgehen und sich auch fort und fort von ihr leiten lassen. Die Theologie aber würde unvollkommen bleiben und des eigentlichen Lebens ermangeln, wenn man von ihr aus nicht zur Theosophie gelangen sollte. Gleichwie man beim Lesen oder Studieren eines Buches nicht beim bloßen Wort oder Begriff stehen bleiben, sondern vielmehr in dessen innerstes Wesen, in den Geist des Schriftstellers selbst einzudringen bemüht sein soll, so wird es uns gewiss auch obliegen, vom Worte Gottes aus zu Gott selbst zu gelangen, um in seinem Lichte, was von ihm ausgegangen, in eigentlicher Klarheit zu erfassen. Nicht bloß die heilige Schrift aber ist Gottes Werk, sondern auch die Natur, und so wird sich denn der Theosoph ihrer Betrachtung gleichfalls zuwenden, nur wird er bei ihr nicht in der Gestalt, welche sie gegenwärtig an sich trägt, stehen bleiben, womit er ja einer Art von Naturalismus huldigen würde. Es finden sich jedoch in ihr, wenngleich um der Sünde willen vielfach in ungünstiger Zusammenfügung, diejenigen Elemente, aus denen diejenige Herrlichkeit sich ergeben kann, zu welcher Gott dereinst die ganze Natur noch gelangen lassen will. So sucht denn die Theosophie gerade den Gedanken der himmlischen, im Gegensatz zur irdischen Leiblichkeit durchaus zur Geltung zu bringen, wie denn auch von unserm Oetinger das große Wort ausgesprochen worden ist: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“. —

Oetinger war am 6. Mai 1702 zu Göppingen, einer württembergischen Landstadt, geboren, woselbst sein Vater das Amt eines Stadtschreibers bekleidete. Schon frühzeitig regte sich bei ihm die Sehnsucht, das Verlangen nach wirklicher Vereinigung mit Gott. „Der Bruder meiner Mutter, mein Informator“, so lesen wir in seiner Selbstbiographie, „ließ mich viele Lieder auswendig lernen, und einstmals, zwischen meinem sechsten und siebenten Jar, legte ich mich neben ihm nach Gewonheit schlafen. Da musste ich vor dem Einschlafen einen ganzen Rosenkranz von Liedern herbeten. Endlich wurde ich doch etwas ungeduldig und dachte, wenn ich doch auch wüsste, was ich betete. Ich kam an das Lied: Schwing dich auf zu deinem Gott, du betrübte Seele du! Nichts von Betrübnis wissend, wurde ich heftig angetrieben, zu verstehen, was es sei, sich zu Gott aufschwingen. Ich bemühte mich inwendig darum vor Gott, und siehe! da empfand ich mich aufgeschwungen in Gott. Ich betete mein Lied ganz aus; da war kein Wort, welches nicht ein distinktives Licht in meiner Seele zurückließ. Das hatte eine Influenz auf mein ganzes Leben; denn ich setzte es zum Muster: alles, was ich lernte, müsste ich also verstehen“. Weil er aber ein Jüngling von guter Gestalt, sehr lebhaft und behend war, auch im Studieren sehr tüchtig sich zeigte, so wünschte man vielfach und war es insonderheit der Gedanke seiner Mutter, dass er die Jura studieren sollte, um auf diese Weise zu hohen Würden zu gelangen, wärend sein Vater entschieden von ihm erwartete und verlangte, dass er der Theologie

sich widme und in den geistlichen Stand eintrete. Er selbst wurde schwankend; endlich aber kam ihm in den Sinn: „Was ist's hernach, wenn du auch die prächtigsten Kleider trägst, zu befehlen hast und alle Gipfel der Ehre erreichst? Es ist doch besser, Gott dienen. Nun rief ich Gott von ganzem Herzen an, mir alle Absichten auf die Welt aus der Seele zu nehmen, und das geschah sogleich. Ich war nun vollkommen entschlossen, bei der Theologie zu bleiben. Von der Stunde an war ich ein anderer Mensch, ich war nicht mehr galant in Kleidern, ich ging nicht mehr in Gesellschaft, ich redete wenig, ich las in Gottes Wort, und nicht mehr in Cicero und anderen weltlichen Autoren". Auf der Universität studirte er aber gründlich und unter viel Gebet Philosophie und, „um die logische Demonstration, wie er selbst sagt, in bessern Griff zu bekommen", auch Mathematik. Es beschäftigte ihn hauptsächlich die damals herrschende Leibnitz-Wolf'sche Philosophie, doch konnte sie ihn bei ihrem abstrakten Geist nicht befriedigen; er verlangte nach wesenhafteren Begriffen, wie solche den Verfassern der heiligen Bücher eigen waren, und eben diese Begriffe ausfindig zu machen, war nun sein eifrigstes Bestreben. „Das war", sagt er selbst, „eine schwere Arbeit für mich; aber ich sah, dass es sein müsste, indem ich sonst bei der gegenwärtigen Generation dem Willen Gottes nicht auf eine vollkömmliche Weise würde dienen können". Für die biblische Seite dieser Bestrebung war ihm nun hauptsächlich Bengel Vorbild. Eigentlichen Unterricht hat er zwar nie von demselben genossen, aber er korrespondirte schon als Student mit ihm, besuchte ihn häufig und erstrebte und erlangte später eine Anstellung in seiner Nähe. „Ich sah", sagt er, „der Geburt des apokalyptischen Systems nach allen Teilen zu und ergötzte mich an der Art und Weise, die Gott gebraucht hat, in diesem Werkzeug der Weisheit nach und nach die zunehmende Erkenntnis zu läutern, aufzuklären und zu befestigen". Oetinger ging jedoch in seinem Streben nach der philosophia noch weit über Bengel hinaus. Wenn nämlich dieser sich damit begnügte, auf dem Grunde der biblischen Philologie des wesentlichen Inhalts der Bibel im einzelnen sich zu bemächtigen, so war Oetingers Bemühen von Anfang an vielmehr darauf gerichtet, das allen einzelnen Aussprüchen der heiligen Schrift zugrunde liegende große System göttlicher Warheiten in seinen wesentlichsten Grundzügen aufzufinden, um dann in dem Lichte der eigentlichen Urbegriffe der Bibel alle Besonderheiten derselben als integrirende Teile des großen Ganzen, welches sie darstellen, zu erkennen. In dieser Hinsicht aber waren ihm Jakob Böhmes Schriften ganz besonders förderlich, und ebenso auch die kabbalistischen Bücher, deren Inhalt mit Böhmes Lehre in merkwürdiger Übereinstimmung steht. Da wurde es ihm denn klar, dass Gott nicht als ein bloßer Geist zu denken, sondern in ihm auch eine Natur, nur aber von Ewigkeit her zur vollen Klarheit, zu unendlicher Herrlichkeit erhoben, anzuerkennen sei. Bei dem Gegensatz, in welchem an und für sich die Natur und das Leben des Geistes zu einander stehen, war es ihm nun auch möglich zu ersehen, worauf der wesentliche Unterschied zwischen der himmlischen, der irdischen und der infernalen Welt beruhe. In der Natur als solcher sind dreierlei Gewalten wirksam: die Kraft der Zusammenziehung, wie von Böhme, so auch von Oetinger als Sal bezeichnet, ferner der Mercurius oder die Kraft der Ausdehnung und Bewegung, endlich der Sulphur oder der Kampf dieser beiden unter einander. In der infernalen Welt nun bleibt es bei diesem Kampfe, wärend in der himmlischen Welt derselbe in den Sieg des Geistes über die Macht der Natur verschlungen ist, in der irdischen Region aber der Geist, die Idee nur teilweise zu ihrem Rechte kommt. Wie viel mit dieser Erkenntnis gewonnen sei, leuchtet wol von selbst ein: es treten durch dieselbe die biblischen Lehren von der Schöpfung, von der Erlösung, von der Heiligung gewiss in ein besonderes helles Licht, und es läßt sich wol denken, welche Freude Oetinger eben hiemit zuteil wurde.

So innerlich gestaltet und ausgerüstet trat er im Jare 1728 die gewönliche wissenschaftliche Reise der württembergischen Kandidaten an, wobei er mit gelehrten Juden, mit Mystikern und Separatisten, wol auch mit Ärzten verkehrte. Besonders zog es ihn nach Jena, „woselbst eine der apostolischen Liebe gleichende

Erweckung aufgekommen sein sollte", und von da nach Herrnhut zu Zinzendorf, wo er das Hebräische und Griechische docirte, auch die Sprüche Salamonis erklärte, den Zweck aber, seinen Schriftideeen Eingang zu verschaffen, nicht erreichte. Ebensowenig scheint er in Halle, wo er als Privatdocent „über die heilige Schrift, was zur Physica sacra gehört, vornehmlich über die Sprüche Salamonis und über Hiob las", Eingang für seine Ideeen gefunden zu haben. Eben hier, in Halle studirte er aber auch Medizin und übte sich nachher in Hessen-Homburg bei dem separatistischen Arzt Dr. Kämpf in der medizinischen Praxis, weil er fürchtete, „wenn er bei der Theologie bliebe, gezwungene Dinge wider die Warheit tun zu müssen". Den Versuchungen jedoch des Dr. Kämpf, der ihn von der lutherischen Kirche als einem Babel abwendig zu machen gedachte, widerstand er mit aller Entschiedenheit; er fülte sich mit derselben insonderheit durch ihre Abendmalslehre verknüpft. „Man stößt sich, sagte er, an dem Sal, Sulphur und Mercurius Böhmes, der waren lutherischen Theologie vom Abendmal ist das aber vollkommen gemäß", wie er denn auch noch im hohen Alter bezeugte, dass sich „seine ganze Theologie in Luthers Katechismus konzentrire". Nachdem er nun aber, wie er selbst erzält, „unter allen auswärtigen Gemeinschaften keine gefunden, die auf die Grundideeen der Apostel und Propheten ihre Gewissheit bauete", so kehrte er in's Vaterland zurück, zu Gott sprechend: „Was soll ich tun? Ich weiß nicht, was das beste ist, füre du mich!" Weil ihn indessen das Konsistorium gerne neuerdings aus dem Vaterland reisen gesehen hätte, so präsentirte er sich demselben und erklärte: „falls die Herren ihn für suspekt hielten, so möchten sie ihn selbst zur Medizin, die er auch studirt habe, verweisen". Nachdem sie jedoch keinen positiven Ausschlag gegeben, so ging er nun ordnungsgemäß nach Tübingen als Repetent, übernahm hierauf im Jare 1738 die kleine Pfarrei Hirsau bei Calw und heiratete. Im J. 1743 kam er dann als Pfarrer nach Schnaitheim in der Nähe von Herbrechtingen, wo Bengel war, drei Jare später aber nach Walddorf bei Tübingen, woselbst er damit begann, die Chemie praktisch zu betreiben, was ihm, wie er selbst sich ausdrückt, „um der Theologia emblematica willen", in Hinsicht nämlich auf die Umgestaltung, welche, der Bibel zufolge, wie der menschliche Leib, so die ganze Körperwelt dereinst erfaren soll, gar wichtig erschien. Im Jare 1752 wurde er Dekan in Weinsberg, 1759 in Herrenberg; 1765 aber erhielt er die Prälatur Murrhard, wo er denn auch bis zu seinem Tode, der am 10. Februar 1782 erfolgte, verblieb. Nachdem er schon seit dem Jare 1730 einzelne Werke in Druck hatte erscheinen lassen, entfaltete sich seine schriftstellerische Tätigkeit in den fünfziger, sechziger und in den ersten siebziger Jaren in sehr reichem Maße, wie denn im ganzen siebzig Schriftwerke von ihm namhaft zu machen sind. Was seine Tätigkeit als Pfarrer betrifft, so war der ganze Eindruck, den er machte, und der in den frommen Kreisen des württembergischen Volkes noch immer fortlebt, der einer außerordentlichen, geistesmächtigen Persönlichkeit. Manche stießen sich freilich an seinem alchymistischen Experimentiren, andere an seiner freien Predigtweise, da er unvorbereitet und daher oft mit längeren Pausen, auch mit Einmischung von allerlei gelehrten Notizen predigte. Wegen seiner Schrift „Swedenborgs und Anderer irdische und himmlische Philosophie", die in einer Göttinger Rezension als „abgeschmacktes Zeug, albernes Geschreibe, ärgerlich und unter aller Kritik" gebrandmarkt wurde, gab ihm die Behörde 1764 einen derben Verweis und verbot ihm hinfüro etwas zu schreiben und one gehörige Censur drucken zu lassen. Wenn von ihm das Geringste zu vernehmen sein würde, hieß es in dem Erlass, dass er sich in Lehre oder Wandel auf dergleichen oder andere Art anstößig erweisen sollte, so haben Seine Hochfürstliche Durchlaucht sich vorbehalten, Altes und Neues zusammenzunehmen und nach der Strenge gegen ihn verfaren zu lassen". Oetinger verteidigte sich aber furchtlos gegen diese „unverdienten harten Worte, die seine theologische Ehre perhorresziren". „Nachdem ich", sagt er am Schluss seiner Selbstbiographie, „das siebzigste Jar zurückgelegt, so mache ich mir wenig aus allen den Anfechtungen, welche ich fortwärend auszustehen habe. Inzwischen sehe ich von weitem, dass meine Lehre von der Schriftphilosophie wie ein Reis aufschießt".

Und so ist es auch wirklich gekommen. Im allgemeinen wurde er allerdings von seinen Zeitgenossen, infolge der bei ihnen obwaltenden rationalistischen Denkweise, nicht gewürdigt, in seinem engeren Vaterland fand er aber doch bereits schon Verständnis und Schüler. Von ihm selbst sehr hoch gehalten war der Pfarrer J. L. Fricker, der gleichfalls Mathematik und Physik mit der Theologie vereinigte und namentlich „ein ganz neues Fundament zur scala musica erfand, eine Theorie, die er zu psychologischen Betrachtungen zu erheben suchte", worüber sich Oetinger in verschiedenen seiner Schriften ausspricht. Ebenso ist hier zu nennen der Pfarrer Phil. Matth. Hahn, ein Genie im Gebiete der Mathematik und Mechanik, Verfertiger astronomischer Uhren u. s. w. „Die Oetingerschen Grundgedanken erscheinen bei ihm in einfacherer Gestalt, doch gleichfalls in eigentümlicher Geisteshoheit, zum teil, wie namentlich in der Christologie, weiter gebildet". Einen merkwürdigen Vertreter und Verbreiter fanden die Oetingerschen Ideeen unter dem Volke durch einen Bauer, Joh. Mich. Hahn (s. d. Art. Bd. V, S. 545). In der Schweiz war ein begeisterter Jünger Oetingers der Antistes Spleiß von Schaffhausen, gest. 1854. Schubert aber hat die hohe Bedeutung des Mannes zu allgemeinerer Anerkennung gebracht, schon durch Hervorhebung des großen Wortes „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes". Von Schelling sagt man, dass die Schriften Oetingers nicht one bedeutende Einwirkung auf ihn gewesen seien, Franz Baader verweist gar vielfach auf ihn und eben dieses gilt von Dorner und von vielen anderen bedeutenden Gelehrten. J. Hamberger hat im Jar 1845 „Oetingers Selbstbiographie" mit Erläuterungen und Ergänzungen und mit einem Vorwort von Gotth. H. von Schubert im Verlag von S. G. Liesching in Stuttgart erscheinen lassen. Ebenderselbe besorgte dann auch 1848 eine neue Auflage von „Oetingers biblischem Wörterbuch", widerum mit Erläuterungen und mit einem Vorwort von Schubert, und ließ ferner noch die „Theologia ex idea vitae deducta", erläutert und ins Deutsche übersetzt, im J. 1852, beides zu Stuttgart bei J. F. Steinkopf ans Licht treten. Im nämlichen Verlage erschienen ferner 1859: „Oetingers Inbegriff der Grundweisheit oder kurzer Auszug aus den Schriften des deutschen Philosophen" (Jakob Böhme) und die „Abhandlung, wie man die heilige Schrift lesen solle". Schon im Jare vorher, 1858, hatte, ebenfalls bei Steinkopf, der Pfarrer K. Fr. Chr. Ehmann die Herausgabe sämtlicher Schriften Oetingers in zwei Abteilungen begonnen. Die erste Abteilung umfasst die homiletischen Schriften, und zwar der erste Band die Epistelpredigten, der zweite das Herrenberger, der dritte das Murrharder, der vierte das Weinsberger Predigtbuch, wärend der fünfte Band, als Nachlese, „Kurze Betrachtungen über alle Evangelien und Episteln des Kirchenjars, auch Themata und Predigt-Dispositionen" darbietet. Die zweite Abteilung begreift dann in sich die theosophischen Schriften, und zwar der erste Band die „Kabbalistische Lehrtafel der Prinzessen Antonia — Hal. Irenäi aufmunternde Gründe — Auflösung der 177 theosophischen Fragen Böhmes — Inbegriff der Grundweisheit J. Böhmes". Der zweite Band enthält „Swedenborgs und Anderer irdische und himmlische Philosophie", der dritte Band, erst 1860 erschienen: „Die Psalmen Davids" und „Etwas Ganzes vom Evangelio, nach Jes. 40—66"; der vierte Band 1861: „Sprüche und Prediger Salomo — das Hohelied — Hiob und kleine exegetische Schriften"; der fünfte Band 1862: „Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt — Anmerkungen über Centralerkenntnis — Schriftmäßige Gedanken von der ehelichen Liebe — Gedanken über die Zeugung und Geburten der Dinge"; der sechste Band 1863: „Abhandlungen von den letzten Dingen" (Die goldene Zeit u. s. w.), desgleichen „über Homiletik und Katechetik" rc. Von dem nämlichen Ehmann besitzen wir aber auch „Oetingers Leben und Briefe 1859, und von Dr. Karl Aug. Auberlen „Oetingers Theosophie nach ihren Grundzügen. Mit einem Vorwort von Professor Richard Rothe". Tübingen 1847.

Dr. **Julius Hamberger.**

Offizial. Nach kanonischem Rechte bezeichnet dieser Ausdruck einen Stellvertreter für die Jurisdiktion. So waren die Archidiakonen (s. d. Art. Bd. I,

S. 613) schon seit dem sechsten Jarhundert die Hauptvertreter der Bischöfe in Beziehung auf die potestas jurisdictionis, in c. 7. Rotomag. ann. 1050 (Mansi T. XIX. col. 753) werden sie officiales episcopi genannt. Als die Gewalt der Archidiakonen sich zu einer jurisdictio ordinaria gesteigert hatte, finden wir auch officiales dieser erwänt, z. B. in c. 3. X. De oper. nov. nunc. V, 32. (Honor. III), c. 3. X. De solut. III. 23. (Greg. IX.), Conc. Turon. 1239, c. 8. Conc. ad vall. Guidon. 1242. c. 4. („officiales seu allocatos habeant"), c. 3. De appell. in VI. II. 15. (Innoc. IV.), Conc. Excestrens. i. Angl. 1287 u. a. Den mannigfachen Übergriffen der Archidiakonen traten aber seit dem Ende des 12. Jarhunderts eine Reihe von Synoden entgegen und auch die Bischöfe selbst suchten die Wirksamkeit der Archidiakonen durch die Einrichtung besonderer „officiales" zu beschränken und zu schwächen. Diese, welche bereits in den Briefen des Petrus Blesens. (ep. 25 u. 214, Ende des 12. oder Anfang des 13. Jarh.), sowie in c. 3. de appell. in VI. (Innoc. IV. 1245), und in den Praecepta decanis facta v. J. 1245 bei Pommeraye, Rotom. eccl. conc. (Rotom. 1677) p. 253. 256, neben den Archidiakonen genannt werden, waren teils officiales foranei, teils officiales principales oder vicarii generales. Erstere wurden für die einzelnen Archidiakonatssprengel außerhalb (foras) des Bischofssitzes ernannt, und konkurrirten hier als bischöfliche Delegaten mit den Archidiakonen (c. 1. De off. ordin. in VI. I. 16, c. 2. De rescr. in Clem. I. 2, Conc. Narbon. 1609. c. 42. 43); letztere dagegen übten die bischöfliche Gerichtsbarkeit in allen dem Bischof reservirten Fällen in erster Instanz, in allen von den Archidiakonen und officiales foranei entschiedenen Sachen aber in zweiter Instanz.

Wärend vielfach die Bezeichnungen officialis principalis und vicarius generalis als gleichbedeutend gebraucht wurden, z. B. in c. 16. Conc. Trid. De reform. Sess. 24, und noch jetzt so gebraucht werden in allen italienischen Ländern, Ungarn, Dalmatien, sowie im Orient, wurden anderwärts beide unterschieden, und für die bischöfliche Jurisdiktion ein besonderer Vertreter, der officialis, für die bischöfliche Verwaltung ein anderer, der Generalvikar, bestellt, wie dies auch jetzt noch in Frankreich, Belgien (vgl. Van Espen, Jus eccles. univ. P. I. tit. 12. c. 4. 5), Spanien, England, Polen, Afrika und in den meisten deutschen Diözesen der Fall ist. Nachdem durch das Tridentinum den Archidiakonen die Jurisdiktion in Ehe- und Kriminalsachen entzogen worden (c. 3. 12. 20. De reform. Sess. 24), sind auch die officiales foranei immer seltener geworden, so dass in der Regel die gesamte Jurisdiktion und Verwaltung in der Hand des Generalvikars vereinigt erscheint (s. d. Art. Bd. V, S. 59). Unter dem Vorsitze desselben besteht regelmäßig eine besondere beratende, meist aus Domkapitularen zusammengesetzte Behörde, das Generalvikariat oder Ordinariat, auch Konsistorium genannt; wo aber die eigentliche Gerichtsbarkeit, namentlich in Ehesachen, von einem besonderen Stellvertreter des Bischofs ausgeübt wird, dem Offizial, und dies ist, wie vorhin bemerkt, in den meisten deutschen Diözesen der Fall, steht diesem ein besonderes richterliches Kollegium zur Seite, das sogenannte Offizialat oder Konsistorium. Vgl. Hinschius, System des kathol. Kirchenr., Bd. 2 (Berlin 1878) S. 192 ff. 205 ff. Außerdem existiren noch einige durch besondere Verhältnisse hervorgerufene Offizialate in Deutschland, welche teils die rechtliche Bedeutung der Generalvikariate haben, z. B. das Offizialat des Bischofs von Münster in Vechta für Oldenburg, teils nur als delegirte Behörden anzusehen sind, wie das Amt des Großdechanten in Habelschwerdt, welches ein Offizialat des Erzbischofs von Prag für die Grafschaft Glatz ist, das Kommissariat des Erzbischofs von Olmütz für den Distrikt Katscher in Oberschlesien und das Kommissariat des Bischofs von Hildesheim zu Obernfelde im Eichsfelde (vgl. Hinschius a. a. O. S. 227, Anm. 4). **Wasserschleben.**

Olaf Tryggvesson, und Olaf der Heilige, die beiden Könige, durch welche in Norwegen das Christentum eingefürt und zur Herrschaft gelangt ist, ein Umstand, der an und für sich einen charakteristischen und unterscheidenden Zug der ältesten Geschichte dieses Landes ausmacht. Zwar auch in anderen eu-

ropäischen Ländern haben manche fromme Regenten das Wachstum der Kirche begünstigt und gefördert, jedoch erst, nachdem der Glaube in ihren Reichen befestigt war; sogar einige derselben sind wie Knud und Erik im Norden, gleichfalls zum Range von Heiligen erhoben worden. In Norwegen aber sind Könige die Seele des ganzen Bekehrungswerkes gewesen, freilich nicht zum Vorteil seines geistlichen Charakters, und der eine ist frühzeitig nicht nur kanonisirt, sondern der Patron, der hervorragende Schutzheilige seines Volkes geworden, nachdem er zugleich als Begründer der nationalen Selbständigkeit desselben aufgetreten war *); dazu hat er weit über die Grenzen Skandinaviens hinaus eine Verehrung gefunden, welche sich Jarhunderte hindurch behauptet und viele Spuren bis zu unseren Tagen zurückgelassen hat.

Einen Bekehrungsversuch hatte schon in der ersten Hälfte des 10. Jarh.'s (c. 940) — als die Normannen in ihrer stolzesten Heldenzeit standen, auch mit dem Christentume auf ihren Wikingerfarten in manche Berürung gekommen waren — ein wolgesinnter Herrscher gemacht, Hakon der Gute. Dieser, ein Son des Ober-Königs Harald Schönhaar (Harfager), war vor der „Blutaxt" seines Bruders Erik dadurch bewart worden, dass er in England unter der Pflege des christlichen K. Adalstein (Athelstan) aufwuchs. Fünfzehn Jare alt, im Todesjar seines Vaters, erschien er auf norwegischem Boden. Von dem (heidnischen) Jarl Sigurd in der Landschaft Trondhjem unterstützt, dazu den Bauern die Zurückgabe ihrer Stammgüter und die Herstellung des alten Odalrechtes gelobend, wurde er von dem großen Thing (der Landesversammlung) zum Könige ausgerufen. Er stiftete im Lande Frieden, stellte Gesetze fest und hielt sie selber, werte auch feindliche Angriffe ab. Jedoch musste er sich Jare lang mit seinem Christentum beinahe ganz in der Stille halten, wenngleich er das heidnische Julfest (dreitägig zur Zeit der Winter-Sonnenwende) durch ein kleines Verrücken der Zeit genau beginnen ließ, wann die Christen ihre Weihnachten feierten. Aus Liebe zu ihm ließen sich manche Näherstehende taufen; auch entsagten etliche dem Opferdienste. Beseelt von dem Wunsche, dem Evangelium, soweit er dieses selber kannte, Eingang unter seinem Volke zu verschaffen, wagte er offener hervorzutreten, ließ aus England Bischöfe und Priester kommen und sprach seinen Vorsatz, die Norweger zu einem christlichen Volke zu machen, öffentlich aus. Inmitten einer Volksversammlung trug er „die Bitte" vor, dass nicht nur die Unterkönige, oder Jarle, sondern auch die Bauern und Hintersassen, reich und arm, alt und jung, Weiber und Männer, allzumal Christen werden möchten, an einen Gott und an Christum, den Son der Maria, glauben, allen Blutopfern absagen, jeden siebenten Tag heilig halten, jeden Freitag fasten. Darüber entstand lautes Murren. Und einer der Bauern sprach: „Als wir dich zum Könige nahmen, meinten wir, wir hätten den Himmel selbst bekommen; nun aber wissen wir nicht, wie es ist, ob wir Freiheit gewonnen haben, oder ob du uns wider zu Sklaven machen willst. Wir sollen unsern Glauben dahingeben, welchen unsere Väter vor uns gehabt, zuerst in dem Zeitalter der Scheiterhaufen und nun in dem der Grabhügel; und sind doch diese viel trefflicher als wir gewesen, und auch uns hat solcher Glaube gefrommt. Dabei haben wir dich so lieb gehabt, dass wir dich über alle Gesetze im Lande haben schalten lassen. Wenn du aber diese Sache mit so großem Trutz angreifen willst und Gewalt erproben, dann haben wir Bauern den Rat gefasst, alle von dir abzufallen und uns ein anderes Haupt zu nehmen, welches so verfärt, dass wir in Freiheit den Glauben haben mögen, der uns genehm ist. Nun sollst du dich, König, für Eins erklären von beidem, ehe vertagt wird". Mit großem Geschrei stimmten Alle bei. Sigurd aber, dem Könige sehr zugetan, jedoch Heide, rief: „Der Wille des Königs ist, euch beizustimmen, Bauern, und nie abzulassen von eurer

*) Ein Seitenstück bietet etwa Ungarn dar, dessen heiliger Stephan zwar nicht Märtyrer, wol aber, ebenfalls um jene Zeit, Bekehrer seines Volkes, Urheber der bürgerlichen Gesetzgebung und Begründer der königlichen Macht geworden ist. Jedoch tritt er hinsichtlich der Bedeutung, die er für die Kirche und den Kultus des Mittelalters gewonnen hat, weit zurück hinter seinen skandinavischen Zeitgenossen.

Freundschaft". Hakon ließ sich zur Nachgiebigkeit, sogar zu halber Teilnahme an heidnischen Bräuchen bestimmen, wodurch er in den Augen der Normannen verlieren muste, und zugleich eine lebenslängliche Gewissensunruhe davontrug. Acht Häuptlinge verbanden sich, um das Christentum im Lande gänzlich auszurotten und den König zum Blutopfer u. s. w. zu zwingen. Nur mit Mühe, und weil von außen der Feind heranzog, wurde der Bürgerkrieg gedämpft. Nachdem Hakon der Gute etwa sechzehn Winter regiert hatte, wurde er in einem Seegefechte (das der Skalde Eyvind in dem trefflichen Hakonliede verherrlicht hat), tötlich verwundet. Da er one Son war, ließ er, obgleich Sieger, den feindlichen Sönen Eriks Botschaft senden, sie sollten Könige über das Land sein, aber seiner Freunde schonen. „Wird mir ein längeres Leben vergönnt", sprach er, „will ich aus dem Lande zu christlichen Männern faren und büßen, was ich an Gott verbrochen habe. Aber sterbe ich hier im Heidenlande, lasset mich eine Bestattung haben, wie sie euch gut dünkt". Und so geschah es, dass der christliche König in seinem Grabe nach heidnischer Sitte besprochen und nach Walhalla geschickt wurde; und sein Dichter Eyvind singt, wie er von Walkyren zu Rosse vom Schlachtfelde geholt, von Hermod und Bragi eingefürt und vom Götterrate bewillkommnet worden sei.

Es folgte eine von beständigen Kriegsunruhen bewegte Zeit, wärend welcher in der Bekehrungsgeschichte Norwegens ein Rückschritt eintrat. Gegen Ende des Jarhunderts herrschte des erwänten Jarlen Sigurd Son, Hakon, welcher durch Gewalttätigkeiten, Wollust und tyrannische Willkür den Hass des Volkes erregte. Im rechten Augenblick erschien da von fernen Landen her der Helfer.

Olaf Tryggvesson, der Ynglinger, war Son eines ermordeten norwegischen Königs Tryggve, welchen seine Mutter auf der Flucht in Schweden geboren hatte, ein Urenkel K. Schönhaars. Die Mutter hatte ihn vor den Nachstellungen von Eriks Sönen ins Gardareich (Novgorod) gerettet. Lange Zeit fürte er in den verschiedensten Ländern das Leben eines Abenteurers. An den Küsten von England, Island, Frankreich und Norddeutschland zog er als Wiking umher und erwarb sich Ruhm unter dem Namen Ale, sich selbst für einen Mann aus Gardarike, d. h. Rußland, ausgebend. Da er aber Manchem als ein Königsson erschien, wurde Hakon durch das Gerücht von ihm beunruhigt, sodass er Kundschafter nach ihm ausschickte, um ihm eine Falle zu stellen, welcher er jedoch entging. Auf einer seiner Farten kam er nach den Scilly-Inseln, wo ein Einsiedler ihn für die christliche Lehre gewann. Er ließ sich taufen, was ihn freilich nicht hinderte, christliche Länder zu befehden und zu berauben. In einem deutschen Hafen traf er einen reisigen Priester aus Bremen, dessen großer Schild das vergoldete Bild des Gekreuzigten trug. Er ließ sich den Schild abtreten, und meinte später, durch denselben aus mancher Gefar gerettet zu sein. Jenen Priester, Namens Thangbrand, behielt er als beständigen Begleiter bei sich. Er vermälte sich mit einer isländischen Fürstentochter. Jetzt aber wurde er vom Verlangen nach dem Vaterlande ergriffen, und eilig gerüstet ging er in See. An den Orkaden landend, erzwang er hier das Christentum. Als er, der starke, sieggewonte Held, eine stolze, ritterliche Gestalt, an der norwegischen Küste landete, war eben K. Hakon vor seinen Untertanen auf der Flucht. Er wurde von seinem eigenen Sklaven erstochen. Alsbald wandten sich die Gemüter des Volkes dem Olaf Tryggvesson zu. Auf dem allgemeinen Thinge der acht Thrönder Fylken (d. h. Bezirke in Trondhjiem) wurde er als König über ganz Norwegen ausgerufen. Sobald er durch Waffengewalt sich das Land unterworfen hatte, fasste er den Entschluss, die heidnischen Götzendienste, welche unter dem Jarl Hakon wider einen neuen Aufschwung bekommen hatten, im Norden und Süden des Reiches zu zerstören und das Christentum seinem Volke als ein Gesetz aufzulegen, ein Entschluss, der auf der Überzeugung ruhte, dass der Gott der Christen der allein ware Gott sei, dessen allgewaltigen Beistand er selbst vielfach erfaren habe, und das Christentum die Macht, welcher nichts mehr zu widerstehen vermöge. Er hatte eine Anzal von Geistlichen um sich, jedoch beinahe nur aus der Fremde (England), darunter seinen Hofbischof Sigurd (Sigfried). Ein gewisser Teil des Süd-Landes wurde eine

Zeit lang noch von dem dänischen Könige Harald Blauzahn in einiger Abhängigkeit gehalten, womit heilsame Bemühungen für das Christentum verbunden waren, indem hier Bischof Liafdag von Ripen einen Samen ausstreute, der gewiss nicht one Segen blieb. Hier, wo überdies noch das Andenken seines Vaters Tryggve lebte, war es, wo K. Olaf zuerst öffentlich mit seinem Vorsatze hervortrat, aus Norwegen ein christliches Land zu machen, und dafür das Ja der Bauern erhielt. Jetzt durchreiste Olaf das Land bis zu den Uplanden, längs der Küste der Nordsee, indem er in alle Fjords hineinsegelte. Vor der königlichen Erscheinung und dem strengen Gebote dieses Glaubenspredigers beugten sich überall die Häuptlinge. In einem der aufeinanderfolgenden Thinge sprach er: „Ich verlange von euch einen Gehorsam, wie er freier Männer würdig ist. Ihr sollt zuerst Ritter des Herrschers werden, dessen Knecht ich selbst bin, des Königs aller Könige, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, welcher euch aus Knechten zu Brüdern seines eingebornen Sones und zu Erben des Himmelreichs machen will. Die Reiche auf Erden sind zu keinem anderen Zwecke gegründet, als um die Untertanen dafür zu bilden, dass sie Bürger des Himmelreichs werden können". So forderte er denn Alle zur Taufe auf. Viele folgten dem Gebote, sei es aus Furcht, sei es in dem Gefül, dass eine neue Zeit im Anbruche sei. Auch mochte bei Manchen die Liebe zu K. Hakon dem Guten, welcher im Kampfe für sein Vaterland gestorben war, noch nachwirken und sie günstig stimmen für die Religion, der er mit so großem Eifer ergeben war (Neander). Die Bauern folgten meistens dem Beispiel der Vornehmen (Hersen und Jarle). Jedoch verfur Olaf Tryggvesson in seinem Bekehrungswerke, wo dieses auf Abneigung oder Widerspruch stieß, bald mit einer Berechnung, die diesen oder jenen Vorteil mit dem Übertritte verband, bald mit einer Gewalttätigkeit, ja unmenschlichen Grausamkeit, welche beide bewiesen, dass seinem Eifer ebenso sehr die Weisheit, die von oben ist, fehlte, als die christliche Liebe. Mitunter legte er den Bauern die Frage vor: ob sie sofort mit ihm streiten, oder Christen werden wollten? Alsdann gaben sie freilich seiner Überlegenheit nach. Als er aber darauf mit seiner Flotte nach der nördlicheren Landschaft Lade gegangen war, das Heiligtum seiner Schätze beraubt und darauf abgebrochen hatte, so vernahm er, dass „der Kriegspfeil durch alle Fylken gehe", auch weiterhin im Lande man ihn unter Waffen erwartete. Hierdurch bewogen wandte er sich wider dem Süden zu. Im nächsten Sommer gab der König den zum Kriege gerüsteten Bauerschaften das Versprechen, er werde das große Opferfest zu Möre (einem Orte in dem nördlichsten Fylke von Trondhjem) besuchen *). Hier erschienen beide Teile bewaffnet. Als ein Bauer den König zum Opfer aufforderte, ging Olaf mit Gefolge in den Tempel, schlug das glänzende Thorbild nieder, was die Seinen auch mit den anderen Götzen taten, wärend draußen jener Wortfürer getötet wurde. Dieser echt normannische Heroismus, sowie der Eindruck der Onmacht der alten Götter war es, was imponirte. Die ganze Landschaft Trondhjem ließ sich taufen. Der bisherige Götter- und Königssitz wurde geräumt, und ein neuer, an der Mündung des Nid in den Trondhjemer Fjord erbaut, Nidaros, d. i. Nidas os, Nidsmünde, jetzt die Stadt Trondhjem (Drontheim). Auch in dem noch nördlicheren Halogaland wurde der Widerstand bald gebrochen. Dagegen ließ man den fremdartigen Stamm der Grenznachbarn, die Finnen, mit ihren augenscheinlich gefürchteten Zauberkünsten unbehelligt, wärend Norweger, wenn diese den Finnen dergleichen Künste ablernten, unbarmherzig gestraft wurden.

Im Anbeginn des neuen Jarhunderts (1000) fürte Olaf (nachdem ein Versuch durch jenen gewalttätigen, mit Blutschuld belasteten Tharbrand mislungen

*) Inzwischen ließ er bei einem großen Gelage, zu welchem er auch Trondhjemer Bauern weit und breit eingeladen hatte, plötzlich elf der angesehensten ergreifen: „Solle er denn zur Abgötterei umkehren, so wolle er dieses Mal ein Menschenopfer veranstalten, nicht von Sklaven und Missetätern, sondern von den besten Männern des Landes". Da ließen sich alle Anwesenden taufen, welche aber nicht davonziehen durften, one vorher Blutsverwandte als Geißeln gestellt zu haben.

war) durch den Priester Thormod das Christentum auch auf Island ein, sowie in Grönland durch Eriks des Entdeckers Son, Leif.

Dasselbe Jar ward Olafs Todesjar. Die beiden anderen Könige des Nordens, Olaf von Schweden und Sven Gabelbart von Dänemark (letzterer angereizt und gefürt von dem Blutrache übenden Erik, dem Sone des Jarlen Hakon) lieferten ihm an der Wendenküste bei einer (unbekannten) Insel Svold *) eine Seeschlacht. Als diese verloren war, stürzte sich Olaf Tryggvesson mit dem Reste seiner Schiffsmannschaft in die Wellen. — Das Volk wollte nicht an seinen Tod glauben. Daher ging ein Gerücht, er habe sich ans Land gerettet; und man erzälte und schrieb Sagen von seinen Reisen, u. a. dass er lange Zeit in weiter Ferne (Syrien) als Einsiedler ein andächtiges Leben gefürt habe. Norwegens Geschichtsschreiber aber, der Isländer Snorre Sturlesson, fürt die alten Lieder des Hofskalden Halfred an, die wehklagend jenem Gerüchte widersprechen.

Olafs Biograph, der isländische Mönch Odd, welcher einen Heiligen in ihm sieht, berichtet die Sage, dass in dem Augenblicke, wo der König in den Wellen versank, ein himmlisches Licht ihn umleuchtet habe, und weiß in seiner Verwunderung darüber, dass dieser königliche Apostel nach seinem Tode keine Wunder getan habe, nur zu sagen: der Mensch solle nicht die Geheimnisse Gottes erforschen wollen.

Die norwegische Kirche würde one Zweifel schon dem Olaf Tryggvesson einen Heiligen-Kultus gewidmet haben, wenn es nicht an einer unerlässlichen Bedingung gefehlt hätte. Sein Leichnam war nämlich nicht aufgefunden, sodass es also keine geweihte Begräbnisstätte gab, wo Zeichen und Wunder geschehen konnten. Hiezu kommt, dass, bevor etwa durch eine pia fraus diesem Mangel abgeholfen wurde, der Platz so zu sagen besetzt war, und zwar durch einen anderen Olaf. Jedenfalls ist ihm später die Ehre widerfaren, dass er im Norden, nach Analogie des Täufers, als Vorläufer des anderen gefeierten Olaf galt. In der übrigen Christenheit wurden seine Verdienste um die Sache des Glaubens bald vergessen; ja, in solchem Grade ist er durch seinen Nachfolger (one dass dieser das Prädikat der „Heiligkeit" in ethischem Sinne vor ihm voraus hatte) verdunkelt worden, dass Adam von Bremen ihn zu einem Heiden oder abgefallenen, der Zauberei ergebenen Christen machte **).

Die fremden Herrscher, welche nach Olafs Tode sich in Norwegen teilten, waren zwar selbst Christen, ließen aber die beiden Parteien, die heidnische und die christliche, im Lande frei gewären. Wäre nun Olafs Bekehrungswerk anderer Art gewesen, mehr religiöse Überzeugung und Gesinnung im Volke geweckt und gepflegt worden, so hätte die eintretende Zwischenzeit dazu dienen können, dass die ausgestreute Sat des Evangeliums sich frei entwickelte und die ihr inwonende Segenskraft in immer weiteren Kreisen offenbarte. An diesem geistlichen Elemente fehlte es nur allzu sehr. Aber bald folgte auf die Zeit freien Gewärenlassens widerum eine zunächst nur von außen aufgedrungene Herrschaft der christlichen Kirche.

Nur etwa fünfzehn Jare bestand das erwänte Verhältnis der drei nordischen Reiche. Die Regierung Norwegens lag inzwischen in den Händen jenes Erik, des Schwiegersones des dänischen Königs Svend. Er nahm seinen Sitz in seiner Väter Hallen zu Lade, liest das verhasste Nidaros verfallen, half seinem Schwager Knud, dem Mächtigen, England erobern, und hinterließ bei seinem Tode, den er dort fand, die Herrschaft in der Heimat seinem noch sehr jungen Sone Hakon (1015). Da trat, gegenüber der durch letzteren vertretenen Fremdherrschaft, ein mächtiger und gefärlicher Mitbewerber auf, ein Normanne königlichen Blutes, ebensowol entschlossen, sein Vaterland von dem unwürdigen Joche zu be-

*) So nach norwegischen und isländischen Berichten, nach deutschen Nachrichten aber, welche freilich die älteren sind, im Öresund („inter Sconiam, et Seland, ubi solent reges navali confligere bello." Adam Brem. Gesta II, 29).

**) „Olaph rex, in mare se praecipitans, dignum vitae finem invenit". Adam Brem. II. 38.

freien, als auch dem Christentume die Alleinherrschaft im ganzen Umfange des Reiches zu erzwingen.

Olaf Haraldsson, zubenannt der Dicke, in der Geschichte bekannt als der Heilige, Son des Unterkönigs Harald, genannt der Gränländer*), Urenkel des Königs Harald Schönhaar, des Gründers der Alleinherrschaft in Norwegen. Von Olaf Tryggvesson zur Taufe gehalten, hatte er, der früh Verwaiste, im Auslande bei angesehenen Verwandten Aufnahme und Pflege gefunden. Auch er fürte, gleich anderen Kämpen des Nordens, schon seit seinem zwölften Jare ein wildes Kriegerleben. Er kämpfte viel in Schweden, nachher in England auf der Seite der Gegner Knuds. Jetzt (um 1015) machte er sich, und zwar von englischen Bischöfen und anderen Geistlichen begleitet, nach Norwegen auf. Unterstützt durch seinen Stiefvater, K. Sigurd Syr, gewann er bald großen Anhang. Gleich bei seiner Ankunft kündigte er sich als Thronbewerber an. In den Uplanden und einem Teile von Trondhjem bereits anerkannt, schlug er den König, trotz der Übermacht desselben, in einer Seeschlacht, schenkte aber dem jugendlichen Hakon, welchen er gefangen genommen hatte, die Freiheit auf seinen Eid, niemals gegen ihn, den König, kämpfen zu wollen. Als König Norwegens, erkor er Nidaros zu seinem Sitze, stellte die kürzlich niedergebrannte Stadt größer wider her und baute daselbst die St. Clemenskirche. Gleich anfangs trat er als entschiedener, eifriger Christ auf. Sein Wille, welchen er auch durchsetzte, war, das Heidentum überall, wo ihm noch offen gehuldigt wurde, z. B. in den Hochlanden, gänzlich zu unterdrücken. Er verfur hiebei noch despotischer, als der erste Olaf, und übte noch größere Härte und Grausamkeit. Er durchreiste das ganze Land, um alles selbst anzuordnen und nachzuforschen, wie weit das Christentum Eingang gefunden habe, befahl die Feier der Sonn- und Feiertage, Fasten und andere kirchliche Sitte. Mit dem Christentume stand es freilich so, dass fast niemand von der christlichen Lehre etwas wusste, ausgenommen etwa in jener Landschaft Vigen. Die heidnische Weise hatte an den meisten Orten wider überhand genommen. Viele hielten es, wie jener Isländer Helge, dass sie für gewönlich sich, wenigstens äußerlich, zu Christo bekannten, auf Seereisen dagegen und bei anderen wichtigeren Unternehmungen sich an Thor wandten. Olaf aber wollte durchaus nichts dulden als die Ordnung der Kirche. Überall Priester einsetzend, verfur er aufs Unbarmherzigste gegen die Widerspenstigen, mit Landesverweisung, Entziehung der Güter, Blendung und Lähmung, sowie auch mit mannigfachen Arten der Todesstrafe. Am strengsten verfur er gegen solche, die, nachdem sie aus Furcht sich hatten taufen lassen, dennoch insgeheim ihre alte Religion auszuüben fortfuren. Im Jare 1021 waren mehrere Provinzen von Misswachs heimgesucht, worin man den Zorn der Götter erkannte. So wurden denn zu Ehren der vaterländischen Götter, der Asen, festliche Gastmäler gehalten, die Becher ihnen geweiht, Opfer dargebracht, an ihren Altären der Segen der Felder erfleht. Da überfiel Olaf die Abtrünnigen plötzlich bei einem heidnischen Frühlingsfeste und nahm an ihnen blutige Rache. In der Provinz Dalen erhob sich, bei der Annäherung Olafs, ein mächtiger Mann, Gudbrand (von welchem noch heute der Name der Landschaft Gudbrandsdalen), und rief seine Landsleute zum Widerstande auf gegen die neue Religion. „Wer ist denn dieser Gott der Christen, den niemand gesehen hat noch sehen kann? Wir haben den großen Thor, vor dessen Anblick jeder erzittern muss". Beide Teile sollten bei einem großen Thing die Macht ihres Gottes versuchen. Olaf bereitete sich wärend der Nacht auf diese Zusammenkunft durch Gebet vor. Anderen Tages wurde die mit Gold und Silber bedeckte Büste des Thor unter freiem Himmel aufgestellt, und rings umher versammelten sich die Heiden. K. Olaf sprach: „Ihr drohet uns mit eurem tauben und blinden Gott; aber erhebt eure Blicke gen Himmel, wie herrlich unser

---

*) Dieser hatte ums Jar 1000 durch den Hochmut eines Weibes, der schwedischen Königsmutter Sigrid, seinen Tod gefunden, weil er, der Jarl, sich um ihre Hand beworben hatte.

Gott, von dem ihr sagt, man könne ihn nicht sehen, sich im Lichtglanz offenbart“. Die Sonne strahlte durch das Gewölke; und in demselben Augenblicke zerschmetterte, der Abrede zufolge, ein neben dem Könige stehender riesenstarker Trabant mit einem Hiebe das ungeheure Götzenbild. Hinfort mochte Gudbrand nicht mehr Alles wagen für den Gott, welcher sich selbst nicht helfen konnte.

Ebenso durchgreifend wie bei seinem Bekehrungswerke war Olafs Wirksamkeit auf dem Gebiete der bürgerlichen Gesetzgebung. Aus dem norwegischen Landrechte entfernte er alle heidnischen Voraussetzungen und Elemente. Kraft der ihm beiwonenden großen Gewalt fürte er ein einheitliches Gesetz ein, das im Norden wie im Süden Geltung haben sollte. Zugleich fürte er vier große Landgerichte ein, welche nach und nach alle Teile Norwegens umfassten. Unerbittlich strafte und verfolgte er auch die Seeräuberei, welche unter der früheren Vielherrschaft an den norwegischen Küsten frei getrieben war und sich mitunter wider regte. Ganz besonders aber machte er sich um die feste Begründung der Kirche verdient. In jedem Fylki oder Landesbezirk ließ er auf Kosten des States eine Hauptkirche erbauen, und stattete sie, wenn auch nur dürftig, in solcher Weise mit Grundstücken aus, dass ein Minimum des Ertrags der Felder und Wälder zu ihrem Unterhalt dienen sollte. In den kleineren Bezirken ließ er aus den Mitteln der Angehörigen sog. Drittels- oder Häradskirchen erbauen. Außerdem ermunterte er einzelne Grundbesitzer zum Bau von Kirchen. Die Einkünfte der Geistlichen wurden auf einzelne Naturalleistungen, Stolgebüren und verwirkte kirchliche Strafgelder angewiesen. Die bischöflichen Stifte, in welche er das Land einteilte, liegen im wesentlichen noch heute nicht nur der kirchlichen, sondern zugleich der politischen Einteilung des Reiches zugrunde. Bei so Vielem, was dieser König auf allen Gebieten des Volkslebens gründete, begreift es sich, wie die Zeit des heil. Olaf, welche unter so schweren inneren und äußeren Kämpfen verlief, in den Gesetzesurkunden wie in der Geschichte des Landes stets als der Anfang einer neuen Heilsordnung erscheint.

Allein der rücksichtslose und unbarmherzige Eifer, mit dem Olaf sein Bekehrungswerk trieb, sollte für ihn selbst eine bittere Frucht tragen. Er sollte erfaren, wie viele Feinde er unter den Häuptlingen des Landes hatte. König Knud von Dänemark und England, welchem Olaf die Anerkennung, sein Lehnsmann zu sein, verweigert, vielmehr, wärend jener in Italien weilte, im Bunde mit Schweden große Unbill zugefügt hatte, benutzte sofort nach seiner Rückkehr die in Norwegen verbreitete Missstimmung und schürte einen Aufstand an, infolge dessen Olaf das Reich verlassen und in Rußland eine Zuflucht suchen musste. Er versuchte zwar eine bewaffnete Rückkehr, wobei er nur Christen in sein Heer aufnahm und sie als Streiter Christi, des Königs und des Kreuzes anredete, erlag aber der Übermacht bei Sticklastad (in Värdalen), wo ein Heer von 12000 Mann gegen ihn stand (am 29. Juli 1030). Im Gewühle der Schlacht wurde er tötlich verwundet. An ihm erfüllte sich aber in auffallendem Grade das Wort des Dichters: „exstinctus amabitur idem“. Die Norweger waren nämlich mit der an seine Stelle getretenen Dänenherrschaft so unzufrieden, dass alsbald eine große Sehnsucht nach dem gefallenen Könige im Volke erwachte, unter welchem, trotz aller Vermengung des Alten und Neuen, dennoch der Sieg des Christentums jetzt entschieden war. Schon im Jare nach seinem Tode (1031) wurde Olaf durch übereinstimmenden Beschluss der Bischöfe und des Volkes, welchem Beschlusse auch König Svend beitreten musste, heilig gesprochen (wozu damals noch nicht eine Verhandlung und feierliche Kanonisation in Rom erforderlich war, wo indes Olafs Heiligkeit stets anerkannt worden ist). Und nach vier Jaren erschien Magnus als der Vielersehnte, der Son des heiligen Olaf, um dem Volke, nach erduldeter schwerer Demütigung, die heimische Herrschaft widerzugeben. Dieser ließ bei Sticklastad, an der Stelle, wo Olaf gefallen war, eine eigene Olafskirche *)

*) Dort steht heute noch eine im zwölften Jarhundert erbaute Kirche, wo man verschiedene Reliquien von Olaf zeigt, z. B. einen Stein, welcher St. Olafs Becher, ein anderer, welcher seine Schale heißt u. s. w.

erbauen, in welcher die Gebeine seines Vaters beigesetzt wurden. Von hier sind sie aber bald darauf nach dem weit glänzenderen und angeseheneren Münster zu Nidaros (Trondhjem) übergesiedelt. Diese Stadt ward natürlich der Sitz des Erzbischofs und behielt die Vorzüge der geistlichen Hauptstadt des Reiches noch lange, nachdem der politische Schwerpunkt anderswohin verlegt war.

Schon frühe wurde die Geschichte seiner Verwundung und seines Todes sagenhaft ausgeschmückt. Auch verbreiteten sich bald Handschriften der „Passio et miracula beati Olavi". Eine solche aus dem 12. Jarhundert ist kürzlich in dem Sammelwerke: „Anecdota Oxoniensia" von Fr. Methalfa vollständig herausgegeben, nachdem bisher nur Bruchstücke derselben von den Bollandisten mitgeteilt waren. Mögen auch politische Gründe zu der Verherrlichung dieses Nationalheiligen mitgewirkt haben (und gewiss erleichterte sie dem Olafschen Geschlechte die Rückkehr); aber den Ausschlag gab gewiss ein Motiv höherer Art. Die Normannen standen unter dem Eindrucke, dass dieser Mann als Märtyrer für den waren Glauben gefallen sei. Wie mächtig sich diese Überzeugung geltend machte, zeigt die bittere Reue seiner Feinde. Einer der Anstifter des Aufrurs eilte nach Jerusalem, um Vergebung für seine schwere Schuld zu finden.

Kaum war die Heiligerklärung Olafs geschehen, als fromme Pilger nicht allein aus allen nordischen Reichen, natürlich besonders aus Norwegen, sondern auch von den verschiedenen britischen Inseln und dem nördlichen Deutschland, ja sogar aus slavischen Ländern, seine Ruhestätte aufsuchten, um hier ihre Andacht zu verrichten und zugleich ihre zum teil reichen Gaben niederzulegen, namentlich aber um Heilung leiblicher Gebrechen zu erlangen. Schon in früher Zeit singt ein Skalde (Thorarin Lovtunge): „Da kommt eine Schaar, wo der heilige König ist, und kniet um Hilfe; Blinde und Stumme trachten hieher und ziehen gesund von dannen". Es gab Pilgerstraßen, deren Stationen Jarhunderte lang dieselben blieben. Die sich an dieselben anknüpfende Tradition bezeichnet die Wallfarer jedes Standes und Geschlechts als „Mönche". Den 29. Juli nennt schon Adam von Bremen, um die Mitte des Jarhunderts, einen Tag, der da heilig sei omnibus gentibus maris septentrionalis, ebenso auch sein „Translationstag", der 3. August. Als heilig galten auch solche Orte, wo St. Olaf vorübergehend, z. B. auf seiner Flucht aus Norwegen (1029), verweilt haben sollte. Hier und dort entstanden bald andere Olafskirchen und -klöster, und änlich, wie mit dem Namen der Maria, wurden auch mit seinem Namen Naturgegenstände bezeichnet. Die Zal der von ihm verrichteten Wunder, sowie seiner hilfreichen oder rächenden Erscheinungen, von denen die Sage berichtete, wuchs von Jar zu Jar. Er trat im Bewusstsein des Volkes an die Stelle Thors. Sowie Olaf der gemeinsame Heilige des Nordens ward, welchem kein anderer Heiliger, außer der Maria, zur Seite zu stellen ist, so begegnen wir überall, wohin Normannen ihren Fuß gesetzt, z. B. in Konstantinopel und Novgorod, in den Hansastädten und den Niederlanden, merklichen Spuren und Denkmälern seiner Anbetung. Der Olafkultus erhielt sich in derselben Stärke auch durch das spätere Mittelalter, und zog auch die Künste, besonders die Malerei, in seinen Dienst. Olaf ward insbesondere ein Schutzheiliger (patronus) der hanseatischen Bergefarer, vielleicht der hanseatischen Kaufleute und Seefarer überhaupt. Noch im J. 1401 wurde in der Marienkirche zu Lübeck eine Vikarie gestiftet zu Ehren „Marias, St. Olafs, St. Sunniva's und aller Heiligen". In den hanseatischen Legenden wird ihm das Verdienst beigelegt, Häringe und andere Fische an die Küsten zu füren; ja, er soll sogar sterbend speziell für den reisenden Kaufmann zu Gott gebetet haben. Besonders merkwürdig und ein Beweis der außerordentlichen Bedeutung, die man diesem Heiligen im Norden beilegte, ist der Umstand, dass man seine Geschichte derjenigen des Erlösers bis ins Einzelne in der Sage und Dichtung nachbildete, ihn sogar ins heilige Land versetzte und von seinen Kämpfen mit den finsteren Mächten erzälte. Auch nach der Reformation hat die Verehrung des norwegischen Heiligen vieler Orten in der katholischen Kirche ihren Fortgang gehabt. Und im protestantischen Norden hat sich gerade in neuester Zeit die Auf-

merksamkeit, namentlich auch das wissenschaftliche Interesse jener halbmythischen Gestalt des Mittelalters in hohem Maße wider zugewandt.

Für den gottesdienstlichen Gebrauch, nicht allein an dem Festtage St. Olai (einschließlich der Vorabendfeier, der Oktava und des dazwischenfallenden Sonntags), sondern außerdem, wenigstens in Nidaros (Trondhjem) selbst, auch an jedem Mittwoch, wurden zu Ehren des Heiligen schon frühe liturgische Lesungen (legendae), Gebete und Hymnen verfaßt, teils in norwegischer, teils in lateinischer Sprache. Von den einen wie den anderen sind uns noch ziemlich viele erhalten. Unter den betreffenden kirchlichen Büchern (den sog. Breviarien und Missalen) sind besonders hervorzuheben die auf Veranstaltung des nächstletzten der Drontheimer Erzbischöfe herausgegebenen zwei Schriften: Breviarium Nidrosiense, Paris 1519, 8°, und Missale pro usu totius regni Norwegie secundum ritum sancte metropolitane Nidrosiensis ecclesie, Havn. 1519 Fol., die ersten aus Norwegen stammenden Bücher, die gedruckt worden sind *). Hier findet sich eine Zusammenstellung von Olafslegenden, Notizen über die Einrichtung der Olafsfeste, nebst den zu seiner Ehre gesungenen Liedern. Von Interesse ist auch das, von C. R. Unger herausgegebene „Alte norweg. Homilienbuch.“ Derselbe hat mit Munch auch die größere „Olafsaga“ herausgegeben. Von den außerhalb Norwegens entstandenen derartigen Büchern ist besonders bemerkenswert ein um 1500 gedrucktes Lübeckisches Passionale (wo u. A. die Leidensgeschichte des Heilandes im einzelnen auf St. Olaf übertragen wird), ferner zwei verwandte niederländische Darstellungen seines Martyriums u. a. m. —

Quellen: Snorre Sturlesson hat nicht allein in seinem großen Werke, der s. g. Heimskringla, auch Olafs Geschichte behandelt, sondern überdies eine hiervon unabhängige besondere Olafssaga verfaßt. Seine Behandlung der Geschichte Olafs wird in jeder Beziehung als sein Meisterwerk betrachtet. — Von neueren Geschichtsschreibern sind zu nennen: K. Maurer, Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christentume; Fr. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen; A. D. Jörgensen, Den nordiske Kirkes Grundläggelse og förste Udvikling; F. C. Dahlmann, Geschichte von Dänemark. II; H. Reuterdahl, Swenska kyrkens historia. I; A. Neander, Geschichte der christl. Religion und Kirche. IV. — Für die Geschichte des Olaf-Kultus: Ludw. Daae, Norgens Helgener. Med & Plancher, Christiania (1881), eine auf den umfassendsten Quellenstudien beruhende, überaus gründliche, nach Inhalt und Form gleich ausgezeichnete Arbeit.

A. Michelsen.

Oldenburg, kirchliche Statistik. Das „Großherzogtum Oldenburg“ besteht aus drei, in Rücksicht auf ihre kirchliche Organisation von einander unabhängigen Teilen, dem „Herzogtum Oldenburg“ (5376 qkm.), dem Fürstentum Lübeck (535 qkm.) und dem Fürstentum Birkenfeld (503 qkm.). Die konfessionellen Verhältnisse ergeben sich aus den folgenden Übersichten.

Nach der Zälung vom 1. Dezember 1875 waren Einwoner

	1. Ev.-lutherisch	2. Röm.-kathol.	3. andere Christen	4. Juden	5. Relig. nicht angeg.	6. zusammen
1. Herzogtum Oldenburg:						
Marsch	69216	479	87	135	5	69922
Oldenburger Geest	110125	4010	791	647	10	115583
Münstersche Geest	2819	59700	14	97	1	62631
	182160	64189	892	879	16	248136
2. Fürstentum Lübeck	33927	119	16	10	13	34085
3. Fürstentum Birkenfeld	28967	7435	1	689	1	37093
zusammen	245054	71743	909	1578	30	319314

*) Am zugänglichsten ist uns der auf St. Olaf bezügliche Inhalt des obengenannten Breviars durch einen von Langebek besorgten Abdruck (Scriptores Danic. III, p. 533—52) gemacht worden. Derselbe hat auch hierher gehörige Beiträge geliefert aus alten schwedischen, isländischen u. a. Missalen (l. c. p. 529. III, p. 636—38 u. a. O.).

und nach der Zälung vom 1. Dezember 1880:

	1. Ev.-lutherisch	2. Röm.-kathol.	3. andere Christen	4. Juden	5. Relig. nicht angeg.	6. zusammen.
1. Herzogtum Oldenburg:						
Marsch	74901	889	119	157	?	76066
Oldenburger Geest	116902	4447	904	706	?	122959
Münstersche Geest	3315	61201	12	95	?	64623
	195118	66537	1035	958	?	263648
2. Fürstentum Lübeck	34973	137	16	19	?	35145
3. Fürstentum Birkenfeld	30326	7579	103	677	?	38685
zusammen	260417	74253	1154	1654	?	337478

Die Angaben über die Zälung im Jare 1875 haben wir dem 16. Heft der „Statistischen Nachrichten über das Großherzogtum Oldenburg", Oldenburg i. G. 1876, S. 102 entnommen; diejenigen vom Jare 1880 dem „Hof- und Stats-handbuch des Großherzogtums Oldenburg für 1882", zweiter Theil, S. 21 ff. Bei der letzteren Übersicht fehlt die Rubrik derer, welche die Religion nicht angegeben haben; diese warscheinlich wie im Jare 1875 äußerst geringfügigen Zalen sind hier, wie anzunehmen scheint, in unserer dritten Rubrik „andere Christen" mit eingerechnet; im Statshandbuch stehen diese Zalen erst an vierter Stelle nach den Juden, welche an der dritten Stelle stehen, und umfassen alle diejenigen, die nicht lutherisch, nicht katholisch und nicht jüdisch sind, wobei jedoch noch zu bemerken, dass die sehr wenigen Reformirten den Lutheranern zugezält sind; diese erste Rubrik ist deshalb in den „Statistischen Nachrichten" als „Evangelische" bezeichnet. Sehen wir von der für eine Angabe nach Prozenten jedenfalls zu kleinen Zal derer, die keine Religion angaben, ganz ab, so ergeben sich die folgenden Verhältniszalen: unter 100 Einwohnern sind

		1. lutherisch resp. evang.	2. römisch-katholisch	3. sonstige Christen	4. Israeliten
1. Herzogtum Oldenburg	1875:	73,41	25,87	0,36	0,35
	1880:	74,01	25,24	0,39	0,36
2. Fürstentum Lübeck	1875:	99,53	0,35	0,05	0,03
	1880:	99,51	0,39	0,05	0,05
3. Fürstentum Birkenfeld	1875:	78,09	20,05	0,00	1,86
	1880:	78,39	19,59	0,27	1,75
Großherzogtum Oldenburg	1875:	76,75	22,47	0,28	0,49
	1880:	77,17	22,00	0,34	0,49

Diese Prozentsätze sind für das J. 1875 den schon erwänten „Statistischen Nachrichten", 16. Heft, S. 37, entnommen; für das Jar 1880 haben wir sie zur Vergleichung hinzugefügt. —

Das Herzogtum Oldenburg ist danach ein zu 74% evangelisches Land, und zwar sind diese Evangelischen fast sämtlich Lutheraner; die wenigen Reformirten, welche in Accum noch eine besondere Gemeinde haben, halten sich im übrigen Lande zu den Lutheranern. Die Reformation gelangte, als Graf Johann XVI. im J. 1573 Hermann Hamelmann (vgl. Bd. V, S. 373 f.) zum Superintendenten nach Oldenburg berief, durch die von diesem und Nikolaus Selneccer abgefasste und am 13. Juli 1573 eingefürte Kirchenordnung zum Abschluss. (Diese Kirchenordnung, welche nach der mecklenburgischen von 1552 und der braunschweigischen von 1569 gearbeitet ist und nirgends eigentümliche Momente darbietet, erschien Jena 1573; sie ist bei Richter nicht abgedruckt; vgl.

Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts, 2. Band, Weimar 1846, S. 353). Als dann im J. 1575 die Herrschaft Jever an Oldenburg kam, fürte Hamelmann sie auch hier ein, obschon hier einige Reformirte und Widertäufer widerstrebten (vgl. Hamelmann, Oldenburgische Chronik, Oldenburg 1599, S. 422 f.). Oldenburg blieb dann auch in der dänischen Zeit (1667 bis 1773 ein durchaus lutherisches Land. Unter den Herrschern aus dem Holstein-Gottorpschen Hause (seit dem J. 1773) brach dann auch in Oldenburg der Rationalismus ein, wovon u. a. das Gesangbuch vom Jare 1791 ein sprechender Beweis war. Die Bewegungen des Jares 1848 blieben sodann auch für die Kirche Oldenburgs nicht one Einfluss; eine konstituirende Synode löste die Kirche ganz vom State und gab ihr im Jare 1849 eine neue „Kirchenverfassung", welche nach der damals allgemein beliebten Weise keine „Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit" mehr dulden wollte und die wichtigsten kirchenregimentlichen Funktionen den Gemeinden und einer Synode übergab. Da wandten sich im J. 1851 einige Geistliche Oldenburgs an den vierten deutschen evangelischen Kirchentag zu Elberfeld mit der Bitte, der Kirchentag möge intercediren, da diese Verfassung „irgend eine Gewär des Schutzes des evangelischen Bekenntnisses ausdrücklich nicht, wol aber den zerstörendsten Angriffen der unumschränkten Lehrfreiheit Stützpunkte biete"; der Kirchentag beschloss, seinen Ausschuss zu beauftragen, im Falle eine genaue Erforschung der Sachlage eine solche Verwendung recht und nötig erscheinen lasse, dieselbe auszufüren. Der Ausschuss gewann die Überzeugung, dass diese Kirchenverfassung „an einem doppelten radikalen Mangel leide, an Bekenntnislosigkeit und Revolutionirung des Kirchenregimentes", und richtete unter dem 29. Dezember 1851 ein ausfürliches Schreiben an den Großherzog (vgl. Verhandlungen des vierten Kirchentages zu Elberfeld, Berlin 1851, I, S. 99, und Verhandlungen des 5. Kirchentages zu Bremen, Berlin 1852, S. 20 f. u. S. 159 ff.). Darauf beschloss der Oldenburger Landtag im J. 1852 eine Revision der Kirchenverfassung, und am 11. April 1853 wurde dann als Abschluss der infolge hievon gepflogenen Beratungen einer besonderen Kommission, des Oberkirchenrates und der Synode vom Großherzog das neue „Verfassungsgesetz der evangelisch-lutherischen Kirche des Herzogtums Oldenburg" verkündet, das an demselben Tage in Kraft trat. Die vier ersten Artikel dieser Verfassung lauten: „Die evangelisch-lutherische Kirche des Herzogtums Oldenburg ist ein Teil der evangelischen Kirche Deutschlands und betrachtet sich mit dieser als ein Glied der evangelischen Gesamtkirche. Sie steht demnach auf dem Grunde der heiligen Schrift und bleibt in Übereinstimmung mit den Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich mit der Augsburgischen Konfession. Sie ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, unbeschadet der Rechte des States. Der dem evangelischen Bekenntnisse zugetane Großherzog hat das den evangelischen Landesfürsten Deutschlands herkömmlich zustehende Kirchenregiment, beschränkt durch die Bestimmungen dieser Verfassung". Aus den folgenden Paragraphen ist noch hervorzuheben, dass der Großherzog die Mitglieder des Oberkirchenrates ernennt; unter den fünf Mitgliedern derselben müssen zwei Geistliche und zwei Weltliche und unter den letzteren ein Jurist sein. Der Oberkirchenrat stellt für jede erledigte Pfarrstelle einen Aufsatz von dreien auf, aus welchen, nachdem sie eine Walpredigt und Katechese gehalten haben, die Gemeindeversammlung wält. Die Gemeindeversammlung besteht aus allen selbständigen Männern der Pfarrgemeinde, welche das 25. Jar vollendet haben, nicht vom Stimmrecht ausgeschlossen sind und nicht durch Religionsverachtung oder unehrbaren Lebenswandel öffentliches Ärgernis geben. — Diese Kirchenverfassung findet sich vollständig abgedruckt im Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 2. Jahrgang, Stuttgart und Tübingen 1853, S. 359 bis 384. — Im Jare 1868 wurde im Herzogtum nach langen Beratungen ein neues Gesangbuch eingefürt, welches zwar ein wenig besser als das vom J. 1791 ist, aber doch in der Änderung der alten und Bevorzugung neuer Kirchenlieder noch viel weiter geht, als die meisten der seit dem Eisenacher Entwurf vom Jare 1854 in Deutschland erschienenen Gesangbücher; vgl. die Beurteilung desselben in

Kochs Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs, 7. Bd., Stuttg. 1872, S. 78 f.

Katholiken wonen vor allem im südlichen Teil des Herzogtums, der Münsterschen Geest, dem früher zum Hochstift Münster gehörigen Landesteile; die hier wonhaften Katholiken machen 83% aller Katholiken des Großherzogtums, 92% derjenigen des Herzogtums aus. Ihre Angelegenheiten ordnet das bischöfliche Officialat zu Vechta.

Im Fürstentum Lübeck ist die dortige Regierung die Oberbehörde in Angelegenheiten der lutherischen Kirche; der erste Geistliche in Eutin ist für diese Angelegenheiten mit dem Titel eines Kirchenrates der Regierung beigeordnet.

Im Fürstentum Birkenfeld haben die zwölf lutherischen und zwei reformirten Gemeinden gegen Ende der dreißiger Jare die Union angenommen; seit dem Jare 1875 besitzt die dortige evangelische Kirche auch eine Synodalverfassung. Das Kirchenregiment liegt in den Händen eines Konsistoriums, das aus zwei weltlichen und einem geistlichen Mitgliede besteht. Für die Angelegenheiten der katholischen Kirche besteht eine ebenso zusammengesetzte Kommission.

Außer den schon angefürten Werken vergl. Paul Kollmann, Das Herzogthum Oldenburg in seiner wirtschaftlichen Entwickelung wärend der letzten fündundzwanzig Jare, Oldenburg 1878. **Carl Bertheau.**

Olearius, eine vom Ende des 16. bis in die Mitte des 18. Jarhunderts blühende, weitverzweigte Gelehrtenfamilie, aus der eine große Zal namhafter Theologen und angesehener Kirchenlehrer hervorgegangen ist.

Der Stammvater des Geschlechts ist

1. Johannes, der seinen Familiennamen Coppermann oder Kupfermann mit Anspielung auf das Geschäft seines Vaters, eines Oelschlägers, in Olearius verwandelte. Er war zu Wesel den 17. September 1546 geboren, er besuchte das damals berühmte Gymnasium in Düsseldorf und studirte in Marburg und Jena, wo er im Jare 1573 Magister wurde. Hier kam er mit seinem Landsmann Tilemann Heßhusius, damals Professor in Jena, in freundschaftliche Verbindung und zog ihm 1574 nach Königsberg nach, wo er auf dessen Verwendung als Archipädagogus oder Rektor des mit der Universität verbundenen Gymnasiums angestellt, 1577 aber zum Professor der hebräischen Sprache ernannt wurde*). Nach Heßhusens Vertreibung folgte er ihm abermals nach Helmstädt und erhielt auf seine Emfehlung 1578 daselbst eine Professur der Theologie, wurde auch 1579 Heßhusens Schwiegerson und an seinem Hochzeitstage von demselben zum Doctor theol. promovirt. Er verließ jedoch schon 1581 die akademische Laufban, um einem Rufe als Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen nach Halle zu folgen, wo er am 26. Januar 1623 starb. In Halle setzte er seine gelehrte Tätigkeit insofern fort, als er eine Art theologischer Schule errichtete, in welcher er den nach ihrer Universitätszeit in Halle sich aufhaltenden jungen Theologen zur Vorbereitung auf das geistliche Amt Vorlesungen hielt. Wie sein Schwiegervater, jedoch mäßiger und besonnener als dieser, war auch er ein eifriger Vertreter des reinen Luthertums und ein rüstiger Bestreiter des in dem benachbarten Anhalt herrschend gewordenen Calvinismus. Sehr achtungswert ist seine Tätigkeit als Kommissarius bei der von 1583 an vor sich gegangenen Generalvisitation des Erzstifts Magdeburg, deren noch vorhandene Akten seinen Eifer und seine Sorge um das Heil der Kirche bekunden. Um die Ordnung des Halleschen Kirchenwesens hat er sich als Ephorus wärend seiner langen Amtsfürung vielfach verdient gemacht.

Von seinen drei Sönen sind zu erwänen Gottfried und Johannes.

2. Gottfried ist geboren zu Halle am 1. Januar 1604. Von 1622 ab studirte er in Jena, dann in Wittenberg, wurde hier 1625 Magister, 1629 Adjunkt

*) Nach Arnolds Geschichte der Königsberger Universität, Th. I, S. 40, ist diese in allen biographischen Nachrichten und selbst in Gottfr. Olearius Halygraphia bezeugte Angabe nicht richtig, und er ist für die Professur zwar in Vorschlag gekommen, hat sie aber, da die erwartete Vakanz nicht eingetreten, nicht wirklich erhalten.

der philosophischen Fakultät und erhielt 1633 ein Diakonat an der Stadtkirche; 1634 folgte er einem Rufe als Pastor zu St. Ulrich in seiner Vaterstadt, worauf er in Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Im Jare 1647 wurde er dann Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen und verblieb in dieser Stellung bis an sein Ende (20. Febr. 1685). Er war ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und vielseitiger Tätigkeit und dabei von ernster, frommer Gesinnung, eifrig für lutherische Orthodoxie, aber nicht one Einsicht in die Gebrechen und Bedürfnisse der Kirche seiner Zeit und ernstlich bemüht, zur Besserung der kirchlichen Zustände mitzuwirken. Von seinem großen Fleiße zeugen die zalreichen, teils erbaulichen, teils gelehrten Schriften, die er neben seiner vielbeschäftigten Amtstätigkeit auszuarbeiten vermochte. Mehrere der letzteren haben die Anleitung zur würdigen Fürung des Predigtamts und die Beförderung einer biblischen Predigtweise zum Zweck, so seine freilich gänzlich veralteten Ideae dispositionum biblicarum, Halle 1681, 5 Bände, Predigtentwürfe über jedes Kapitel der ganzen hl. Schrift enthaltend; ferner Annotationes biblicae theoretico-practicae, Hal. 1677, 4°, und die Aphorismi homiletici, Lips. 1658, 8°, eine Sammlung von Aussprüchen alter und neuer Kirchenlehrer über alle Regeln und Aufgaben der geistlichen Redekunst. Seine gelehrten Beschäftigungen beschränken sich nicht bloß auf die Theologie, sondern umfassten auch historische Studien, aus denen seine schätzbare Halygraphia oder historische Beschreibung der Stadt Halle, Leipzig 1667, 4°, hervorgegangen ist. Auch mit Botanik und Astronomie beschäftigte er sich und legte ein Naturalienkabinet an, das später, von seinem Sone und Enkel (4. u. 5) vermehrt, in großen Ruf kam.

3. Johannes, geboren zu Halle am 17. Sept. 1611, studirte von 1629 an in Wittenberg, wo er 1632 Magister, 1635 Adjunkt der philosophischen Fakultät und 1637 Licentiat der Theologie wurde. In demselben Jare erhielt er die Superintendentur in Querfurt, von wo ihn im Jare 1643 der in Halle residirende letzte Administrator des Erzstifts Magdeburg, Herzog August von Sachsen-Weißenfels, als seinen Hofprediger und Beichtvater nach Halle berief, worauf er zu Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Später wurde er zum Oberhofprediger und 1664 zum Generalsuperintendenten der weißenfelsischen Lande ernannt und folgte im Jare 1680 nach dem Tode des Herzogs August, mit welchem das Erzstift an Brandenburg fiel, dem herzogl. Hofe als Oberhofprediger, Kirchenrat und Generalsuperintendent nach Weißenfels, wo er am 14. April 1684 starb. Seine ausgezeichneten Gaben, seine Gelehrsamkeit und seine fromme, auf praktisches Christentum gerichtete Gesinnung, wie seine angesehene amtliche Stellung befähigten ihn, im kirchlichen Leben seiner Zeit einen vielseitigen heilsamen Einfluss zu üben. Obwol der orthodoxen Schule angehörig, hatte er ein warmes Herz für den traurigen Zustand der Kirche seiner Zeit und ein klares Verständnis für das, was der Kirche not tue. (Vgl. sein von Tholuck, Kirchl. Leben des 17. Jarhunderts, 2. Abth., S. 127, angefürtes Bedenken über Abstellung kirchlicher Missbräuche.) Mit Spener stand er in freundschaftlicher Verbindung und begrüßte dessen pia desideria mit lebhafter Teilnahme und Zustimmung. (Vgl. seinen Brief an Spener, die pia desideria betreffend, in dessen Beantwortung des Unfugs der Pietisten §16.) Seine zalreichen Erbauungsschriften: Geistliche Gedenkkunst, Geduldschule, Betschule, Sterbensschule, wunderliche Güte Gottes u. a. waren allgemein verbreitet und beliebt und wurden zum teil mehrfach wider aufgelegt. Wenn auch in der Form steif und veraltet, sind sie durch ihren einfältigen und zuversichtlichen Glauben und den warmen Ton der Frömmigkeit ansprechend. Unter seinen wissenschaftlichen Arbeiten sind zu nennen Methodus studii theologici, Hal. 1664, Oratoria sacra, Hal. 1665, und seine bibl. Erklärungen, Leipz. 1678 bis 1681, 5 Bde. in Fol., fortlaufende kurze Anmerkungen zur Erklärung des Textes mit hinzugefügten Andeutungen zur erbaulichen Anwendung und Auszügen aus Luther und den Kirchenvätern. Hervorzuheben sind seine Verdienste um den Kirchengesang. Das von ihm herausgegebene Gesangbuch „Geistliche Singekunst", Leipzig 1671, 8°, ist eines der besten jener Zeit und zeichnet sich bereits durch ein bei späteren Sammlern freilich sehr oft ausgeartetes Streben nach Vollstän-

digkeit aus. Von ihm selbst sind darin 240 Lieder enthalten. Viele derselben sind matt und trocken, da sie offenbar nur gedichtet wurden, um bestimmte Rubriken des Gesangbuchs auszufüllen oder für jede Perikope ein Lied zu liefern. Andere dagegen schließen sich durch ihre biblische Einfachheit und warme Frömmigkeit nach Inhalt und Form der edlen Einfalt und Kraft der älteren Kirchenlieder würdig an. Eine ziemliche Anzal derselben hat sich im Gemeindegesang erhalten.

Von Gottfried (2) und Johannes (3) stammen die beiden bis ins 18. Jarhundert blühenden Linien der Familie ab. Aus der ersteren nennen wir:

4. Johann Gottfried, geb. zu Halle am 25. Sept. 1635, seit 1658 Amtsgenosse seines Vaters in Halle, seit 1688 Pastor und Superintendent, Assessor des Konsistoriums und Ephorus des Gymnasiums in Arnstadt, daselbst gestorben am 21. Mai 1711; er gehört, wie sein Oheim Johannes (3), unter die Liederdichter unserer Kirche. Seine Lieder, die er zuerst in seinen „Poetischen Erstlingen“, Halle 1664, und dann vermehrt (73 an der Zal) in seiner „Geistlichen Singe-Lust“, Arnstadt 1697, herausgab, sind zwar nicht von hervorragender Bedeutung, dürfen aber den besseren jener Zeit zugezält werden, und einzelne sind noch immer in vielen Gesangbüchern zu finden. Außerdem hat er viele erbauliche oder gelehrte Schriften geschrieben, unter anderen auch eine „Ehrenrettung gegen Johann Scheffler, Lutheromastigem“. Sein Abacus Patrologicus, Halae 1673, 8°, Nachrichten über Leben und Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller bis zur Reformation, alphabetisch geordnet, wurde von seinem Sone Johann Gottlieb (geb. zu Halle den 22. Juni 1684, gestorben als Professor der Rechte zu Königsberg 12. Juli 1734) unter dem Titel: Bibliotheca Scriptorum ecclesiasticorum vermehrt und erweitert, mit Buddeus Vorrede, 1711, in 2 Bänden, 4°, wider herausgegeben. Die Halygraphia seines Vaters hat er vermehrt und fortgesetzt, Halle 1678, 4°. Auch beschäftigte er sich mit Naturwissenschaften, erweiterte die von seinem Vater angelegte Naturaliensammlung und schrieb ein Specimen florae Halensis. Eine nicht uninteressante Probe erbaulicher Anwendung botanischer Liebhaberei ist seine „Geistliche Hyacinth-Betrachtung“.

Sein Son ist der seinerzeit sehr berühmte Polyhistor

5. Johann Christof, geboren zu Halle am 17. September 1668, gestorben als Oberpfarrer, Superintendent der Diözese Arnstadt und Ephorus des Lyceums am 31. März 1747. Sein ausgebreitetes und vielseitiges Wissen, seine umfangreichen gelehrten Forschungen und die Menge seiner einen staunenswerten Fleiß bekundenden Schriften erwarben ihm bei seinen Zeitgenossen einen berühmten Namen, die königl. Societät der Wissenschaften zu Berlin nahm ihn 1714 unter ihre Mitglieder auf. Seine geistliche Amtsfürung war von ernster Frömmigkeit durchdrungen; dem Pietismus jedoch war er sehr abhold und verfaßte gegen denselben sogar ein Kirchenlied: „Ach Gott vom Himmel, sieh darein“ rc., eine Parodie des Lutherschen Liedes gleichen Anfangs, welches in dem von ihm besorgten Arnstadtschen Gesangbuche von 1701 zu finden ist. Abgesehen von einigen in das historische Gebiet einschlagenden Abhandlungen und von verschiedenen Predigten und erbaulichen Traktaten hat er nichts eigentlich Theologisches geschrieben. Nur in der Hymnologie hat er sich einen Namen gemacht und durch seine Forschungen auf diesem Gebiete wenigstens für die Geschichte der Lieder und der Liederverfasser nächst Anderen zuerst Ban gebrochen. Seine Arbeiten in diesem Fache (Entwurf einer Liederbibliothek, Arnst. 1702; Evangel. Liederschatz, 4 Thle., Jena 1705 u. f.; Jubilirende Liederfreude und Nachricht von den ältesten lutherischen Gesangbüchern, 1717; viele Abhandlungen über einzelne alte Lieder und deren Geschichte u. a.) sind noch immer für den Hymnologen von Wert. Nächstdem wendete er seinen gelehrten Fleiß besonders der Numismatik und der thüringischen Historie zu (Curieuse Münzwissenschaft, Jena 1701, 8°, Syntagma rerum Thuringicarum, Erfurt 1704, 2 Thle., 4°). Seinen vielseitigen Sammlerfleiß bekundet übrigens noch, daß er außer einer ausgezeichneten Bibliothek ein sehr geschätztes Münzkabinet und eine große Kupferstichsammlung zusammenbrachte

und die von seinem Großvater ererbte Naturaliensammlung zu einem für die damalige Zeit bedeutendem Umfange erweiterte.

Ein zweiter Son Gottfrieds (s. 2)

6. Johannes, geboren zu Halle am 5. Mai 1639, habilitirte sich 1663 in der philosophischen Fakultät zu Leipzig und erhielt 1664 die Professur der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jare 1668 wurde er Licentiatus theol. und fing an, theologische Collegia zu lesen. Im Jare 1677 wurde er zum Professor der Theologie berufen, worauf er 1678 die theologische Doktorwürde erwarb. Er starb als Senior der ganzen Universität, 74 Jare alt, am 6. August 1713. Nicht lange nach seinem Eintritt in die theologische Fakultät erlebte er den Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten. Als ein Mann von lebendiger Frömmigkeit stand er im Herzen auf Seiten der jungen Magister und ihrer auf Erweckung lebendigen biblischen Glaubens gerichteten Unternehmungen. Auch bewilligte er als Rektor Francke'n für die Collegia pietatis ein öffentliches Auditorium, und wie dieser berichtet hat, umarmte er ihn dabei mit Thränen im Auge und dankte ihm für den heilsamen Einfluss dieser Übungen, den er an seinem eigenen Sone wargenommen habe (s. Guericke, A. H. Francke, Halle 1827, S. 49). Doch hielt seine Friedensliebe und wol auch natürliche Schüchternheit ihn ab, offen für Francke und dessen Freunde einzutreten, und er blieb in einer mehr zurückhaltenden und vermittelnden Stellung; das gewaltsame und ungerechte Verfaren Carpzov's und seiner Anhänger drängte ihn jedoch, kollegialische Rücksichten beiseite zu setzen und für Warheit und Freiheit der Gewissen entschiedener hervorzutreten. Als Carpzov 1692 den in Dresden versammelten Landständen, bei denen sich Olearius als Deputirter der Universität befand, sein mit gehässigen Beschuldigungen erfülltes Bedenken gegen die Pietisterei einreichte, legte er gegen dieses in seiner Abwesenheit und one Zustimmung der Fakultät abgefasste Bedenken in öffentlicher Versammlung Protest ein und erklärte die darin enthaltenen Beschuldigungen für nicht in der Warheit begründet. Ein schönes Zeugnis seines frommen Herzens ist ein Brief, den er auf diese Veranlassung unter dem 14. März 1692 an Spener schrieb (abgedruckt bei Ranfft, S. 838 f. u.), worin er Carpzov's eigenmächtiges Verfaren in starken Ausdrücken missbilligt und seine volle Zustimmung zu der von Spener bevorworteten Widerlegung der Schmähschrift Imago pietismi ausspricht, weiter sich entschlossen erklärt, in dem Kampfe, in welchen er geraten sei, mutig und standhaft auszuharren und nichts als die Ehre Gottes im Auge zu haben, zugleich aber mit großer Demut klagt, dass er noch so viel mit Verzagtheit zu kämpfen habe und so oft der Freudigkeit des Geistes entbehre. In seinen Vorlesungen, die er, was damals nicht immer geschah, mit regelmäßigem Fleiße hielt, suchte er seine Zuhörer zu einem praktischen Christentume und gottseligen Leben anzuleiten, und war der Überzeugung, dass Heiligkeit des Lebens ein wesentliches Stück eines Theologen sei, und dass bei einem Unwidergeborenen nur eine buchstäbliche oder historische Erkenntnis göttlicher Dinge, nicht aber eine ware Erleuchtung stattfinden könne; — eine Ansicht, über die er, als er sie in Dissertationen öffentlich behauptet hatte, mit Löscher und Wernsdorf in Streit geriet. Von seinen Schriften sind außer einer sehr großen Zal von Dissertationen die Exercitationes philologicae ad epistolas dominicales, Lips. 1674, 4°, die bei seiner Promotion zum Licentiaten verfasste Abhandlung de Stylo Novi Testamenti, Lips. 1678, die für jene Zeit sehr brauchbare Synopsis controversiarum cum Pontificiis, Calvinistis, Socianistis cet., Lips. 1698, 8°, 2. Aufl. 1710; ferner Hermeneutica sacra, Introductio ad theologiam moralem et casuisticam und 2 Voll. Consilia theologica zu nennen. —

Vergl. über ihn Elogium Jo. Olear. in den Actis Erud. von 1713, S. 428, und Ranfft, Leben kursächsischer Gottesgelehrten, Leipzig 1738.

Der bedeutendste unter seinen drei Sönen ist

7. Gottfried, geb. zu Leipzig 23. Juli 1672. Er zeigte frühzeitig schon große Fähigkeiten, bezog sehr jung die Universität und wurde schon im 20. Jare seines Alters Magister. Hierauf trat er 1693 eine Reise nach Holland und England an, besuchte die dortigen Universitäten und knüpfte mit vielen Gelehrten Ver-

bindungen an, die er auch in seinen späteren Jaren durch einen ausgebreiteten gelehrten Briefwechsel fortsetzte. Nach seiner Rückkehr nach Leipzig habilitirte er sich und wurde 1699 Professor der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jare 1708 rückte er, nachdem er schon 1701 Licent. theol. geworden war und theologische Vorlesungen angefangen hatte, in die theologische Fakultät ein und erwarb in demselben Jare den Doktorgrad. Im Jare 1710 eröffnete er den damals neu eingerichteten Universitätsgottesdienst in der Paulinerkirche, den er fernerhin mit seinen Kollegen besorgte. Er starb am 10. November 1714, nur 43 Jare alt, an der Schwindsucht. Bei gleicher Herzensfrömmigkeit, wie sein Vater, hing er noch weniger als dieser an kirchlicher Orthodoxie und hatte über manche theologische Lehrsätze sehr selbständige Meinungen, wobei er denn auch Anderen gern gleiche Freiheit der Ansicht gewärte und dem Verketzern von Herzen feind war. Von seinem Glauben hat er in den letzten Tagen das schöne Zeugnis abgelegt: er habe in der Welt nichs vollkommen erfunden, als allein das Verdienst Christi, dessen er sich herzlich tröste. Bezeichnend ist auch seine Verordnung, dass er in aller Stille, one Leichenpredigt und änliches Gepränge begraben und auf seinen Grabstein nichts als die Inschrift gesetzt werde: Dr. Godofr. Olearius theologus Lips. hic situs est; darunter aber: Domine misertus es mei, ut promiseras mihi. — Seine gelehrten theologischen Arbeiten bestehen aus zalreichen Dissertationen, besonders zur Exegese und Dogmatik, unter denen seine Observationes in Evang. Matthaei (zuerst einzelnen als Disputationen erschienen, dann zusammen gedruckt, Leipzig 1713, 4°) auszuzeichnen sind. Lange Zeit sehr geschätzt war seine aus erweiterter Ausfürung einer Predigt entstandene Schrift: Jesus, der wahre Messias, Leipzig 1714, 3. Aufl. 1736. Große Gelehrsamkeit und sorgfältigen Fleiß verwendete er auf die Ausgabe der Opera Philostratorum quae supersunt omnia, mit Kommentar und Übersetzung, Lips. 1709, fol., sowie vorher schon auf Stanleji historia philosophiae, Lips. 1702, 4°, die er aus dem Englischen übersetzte und vielfach vermehrte. Nach seinem Tode erschien noch sein Collegium pastorale, Lips. 1718, 4°. — Vgl. über sein Leben Acta eruditorum von 1716, S. 235 und Ranfft (s. o.).

Eine zweite Linie der Familie bilden die Nachkommen von Johannes (3). Wir erwänen von dessen Sönen

8. Johann Christian, geboren zu Halle am 22. Juni 1646, studirte in Jena und Leipzig, dann auch in Kiel, wo er Kortholds Hausgenosse war und besuchte von dort aus Holland und die dortigen Universitäten. Nach seiner Rückkehr begab er sich nochmals nach Jena und dann noch ein Jar nach Straßburg, wo ihn Bebel in sein Haus aufnahm. Schon in seinem 26. Lebensjare erhielt er die Berufung zum Superintendenten und Oberpfarrer in Querfurt und wurde darauf in Jena Licentiat und 1674 Doktor der Theologie. Von da kam er 1681 als Pastor zu St. Moritz nach Halle und wurde dann 1685 als Nachfolger seines Oheims Gottfried (2) Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen, nachher auch Konsistorialrat in dem damals noch in Halle bestehenden magdeburgischen Konsistorium. Er starb am 9. Dezember 1699. In seine Amtszeit fielen die heftigen Streitigkeiten des Halleschen Stadtministeriums mit den als Pietisten verschrieenen Professoren der theologischen Fakultät. Obwol selbst dem Pietismus entschieden abgeneigt und gegen Breithaupt und Francke Partei nehmend, bewärte er doch dabei eine löbliche Mäßigung und trug als Ephorus durch Besonnenheit und Friedensliebe viel dazu bei, den Vermittlungsversuchen der unter dem Kanzler V. L. v. Seckendorf eingesetzten kurfürstlichen Kommission günstigen Erfolg zu verschaffen. Außer einigen Disputationen hat er nichts geschrieben. Die von ihm vorhandenen Predigten haben noch sehr den steifen Formalismus der orthodoxen Schule und lassen von dem durch den Pietismus erweckten neuen Geiste nur wenig spüren.

Nachrichten über alle namhaften Glieder dieser Familie geben außer Jöcher und Adelung im Gelehrten-Lexikon Leuckfelds historia Hesshusiana im Anhang und v. Dreyhaupts Beschreibung des Saalkreises, Theil 2, unter den Lebens-

beschreibungen Hallescher Gelehrten. Bei beiden, am vollständigsten bei Dreyhaupt, ist auch ein Geschlechtsregister zu finden. **Dryander †.**

Olevianus, Kaspar, welcher unter den Vätern und Begründern der deutsch-reformirten Kirche eine hervorragende Stelle einnimmt, ist geboren am 10. August 1536 zu Trier und stammte aus einer angesehenen Bürgerfamilie in dieser Stadt, welche von einem benachbarten Dorfe „von der Olewig" ihren Namen fürte. Diesen Namen hat unser Kaspar später in Olevianus latinisirt. Noch nicht 14 Jare alt, hatte der talentvolle Knabe die Schulen seiner Vaterstadt absolvirt und ging nach Paris, um die Rechte zu studiren. Durch seine fromme Mutter und einen alten Geistlichen war er schon auf die hohe Bedeutung des Opfers Christi für unsere Sünden hingewiesen, und als er in Paris mit der reformirten Gemeinde in Berürung kam und den Todesmut so mancher Zeugen Christi in den Flammen der Scheiterhaufen sah, wurde sein Herz für die Warheit des Evangeliums gewonnen. Auch in Orleans und Bourges, wo er seine Studien fortsetzte, hielt er sich zu der verfolgten Gemeinde. In Bourges erhielt sein Lebensgang eine entschiedene Wendung. Prinz Hermann Ludwig von Simmern, ein Son des nachmaligen Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, studirte damals dort und hatte mit Olevianus innige Freundschaft geschlossen. Bei einer Kahnfart, welche der Prinz eines Tages mit einigen anderen Studenten auf dem Oron unternahm, schlug das Farzeug um und Alle ertranken. Olevianus, welcher am Ufer stand, sprang sofort in den Fluß, um den Freund zu retten. Es gelang ihm nicht und er selbst kam darüber in die äußerste Lebensgefar, aus welcher er durch einen Diener des Prinzen gerettet wurde. Als er dort seinen eigenen Tod fast sicher vor Augen sah, gelobte er seinem Gott, er wolle sich ganz dem Dienste des Evangeliums und seines Vaterlandes widmen, wenn er ihm das Leben schenke. Seitdem wendete er sich mit allem Fleiße dem Studium der Schrift und der Werke Calvins zu und kehrte, nachdem er noch zum Doktor der Rechte promovirt war, im Herbst 1557 nach Trier zurück.

Hier hatte wärend seiner Abwesenheit das Evangelium unter der Bürgerschaft manche Anhänger gefunden, und um in seiner Vaterstadt das Werk seines Gottes zu treiben, dem er sich gelobt hatte, entschließt er sich Theologie zu studiren. Anfangs 1558 begiebt er sich deshalb nach Genf, wo er sich mit Begeisterung Calvin anschließt, in dessen näheren persönlichen Umgang er bald aufgenommen wurde. Ehe er von dort in seine Heimat zurückkehrte, besuchte er noch Zürich, wo er mit Bullinger und Martyr befreundet, und Beza in Lausanne, wo er auch mit dem alten Farel bekannt wurde. Letzterem mußte er versprechen, so bald als möglich nach Trier zu gehen, um dort die Reformation, welche sich in weiteren Kreisen ausgebreitet hatte, durchzufüren.

Um die Mitte des Jares 1559 wurde er von dem Rat zu Trier als Lehrer an die dortige hohe Schule berufen, wo er besonders Melanchthons Dialektik erklärte, welches Buch ihm vielfach Anlass bot, seine Zuhörer mit dem Evangelium bekannt zu machen und die Irrtümer der römischen Kirche zu widerlegen. Neben der lateinischen Sprache bediente er sich dabei auch der deutschen, weshalb auch Bürger aus der Stadt seine Vorlesungen besuchten und in der Folge von ihm verlangten, er soll ihnen das Wort Gottes predigen. Olevian geht hierauf ein und macht durch Anschlag am Rathause bekannt, dass er am Laurentiustag öffentlich von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und von den Irrtümern der römischen Kirche predigen werde. Eine große Menge strömte zu diesen Vorträgen zusammen. Nach stürmischen Verhandlungen im Rate wurde ihm das Predigen in der Aula untersagt. Dafür öffnete sich ihm aber die Jakobskirche und bald hatte er die Hälfte der Bürgerschaft für das Evangelium gewonnen. Nun griff der Erzbischof ein und ordnete von Augsburg aus, wo er als Kurfürst sich damals befand, eine Untersuchung an, infolge deren dem Olevian das Predigen gänzlich verboten wurde. Dieser aber appellirte an die Bürgerschaft, die ihn zu predigen gebeten hatte, und erklärte von der Kanzel: „Wo euch diese Berufung gereut, so will ich euch hinfort nicht mehr predigen; so ihr aber die Berufung noch aufrecht erhalten und dieselbe mit eurem andächtigen Gebet noch bestätigen und bei der

erkannten Warheit beständig bleiben wollt, so will ich meinen Leib und Blut noch fürder in Gefar setzen und euch das Wort Gottes predigen und Gott mehr gehorchen als den Menschen. Welche das von Herzen begehren, die mögen Amen sprechen." Aus tief bewegtem Herzen antwortete die Versammlung mit einem einmütigen Amen, und Olevian predigte trotz des erzbischöflichen Verbotes weiter. Eine von dem Kurfürsten beantragte Verhaftung Olevians lehnte der auf die Freiheiten der Stadt eifersüchtige Rat, und zwar die katholischen Mitglieder desselben ebenso wie die evangelischen, ab.

Um Olevian hatte sich inzwischen eine feste Gemeinde gebildet, auf deren Bitte Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken im Einvernehmen mit dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz den zweibrückischen Superintendenten Kunemann Flinsbach zu Hülfe sandte, welcher mit Olevian an der Durchfürung der Reformation in Trier eifrig wirkte. Das Werk wurde auch nicht gestört, als der Erzbischof mit Reiterei in die Stadt einrückte; die Bürgerschaft versperrte mit Ketten die Straßen und er muſste wieder abziehen. Nun schloſs er mit Hülfe des Landvolks die Stadt ein, schnitt ihr alle Zufur ab und verwüstete ihre Ländereien. Auch ließ er den katholischen Teil des Rates bearbeiten, so daſs dieser zuletzt forderte, Olevian solle sich nebst einigen angesehenen evangelischen Bürgern freiwillig in die Haft des Rates geben. Diese gingen darauf ein, um Blutvergießen zu verhüten, und der Erzbischof wurde gegen das Versprechen, niemand mit seinem Kriegsvolk beschwerlich fallen zu wollen, in die Stadt eingelassen. Trotzdem bedrückte er aber nach seinem Einzug die Evangelischen auf allerlei Weise und ließ sofort gegen Olevian und seine Mitgefangene den Prozeſs wegen Rebellion einleiten. Olevian wies diese Anschuldigung entschieden zurück, er habe nicht bloß die göttliche Berufung, sondern sei auch von der Obrigkeit der Stadt beauftragt, das Evangelium zu predigen; er habe nichts gepredigt, das dem Worte Gottes und der Augsburgischen Konfession zuwider sei. Auf Anregung Friedrichs III. von der Pfalz schickten die evangelischen Fürsten eine Gesandtschaft nach Trier, um von dem Erzbischof die Freilassung der Gefangenen, freie Religionsübung und Einräumung einer Kirche für die dortige evangelische Gemeinde zu fordern. Aber dieselbe erlangte nur, daſs man Olevian und seine Freunde Urfehde schwören und nach Erlegung einer Geldbuße auswandern ließ. Dabei erklärte Olevian öffentlich, „er wolle vor Gott und seinem himmlischen Vater und vor seinem Erlöser Jesus Christus, wie auch vor der ganzen Versammlung hiemit öffentlich bezeugt haben, daſs er das heilige Evangelium und Wort Gottes rein und nach Inhalt der Augsburgischen Konfession (der damals allgemein gültigen Variata) gepredigt, bei welchem Bekenntniſs er noch stände, auch ferner mit Hülfe göttlicher Gnade standhaft zu bestehen gedächte. Wo nun in der Urfehde etwas sein sollte, das der christlichen Religion, der Augsburgischen Konfession oder seinem Gewissen zuwider sei oder irgend als Widerruf seiner Lehre verstanden werden könnte, so wolle er das durch Beschwörung der Urfehde durchaus nicht zugegeben haben. Lediglich unter diesem Proteste werde er die Urfehde leisten". Mit der Auswanderung der Evangelischen zog damals auch das Evangelium aus Trier und die Jesuiten brachten bald wieder alles ins alte Geleise.

Olevian fand sofort wieder ein anderes Arbeitsfeld, da ihn Friedrich III. (1560) als Lehrer an das Sapienzkolleg zu Heidelberg berief, wo er sich mit einer frommen Witwe, Philippine von Metz, verheiratete, im folgenden Jare Doktor und Professor der Theologie und Hofprediger des Kurfürsten an der Petrikirche wurde. Mit dem 1561 nach Heidelberg berufenen Ursinus wurde er des Kurfürsten Gehülfe bei der Umgestaltung des pfälzischen Kirchenwesens nach calvinischen Grundsätzen. Ihre bedeutendste gemeinsame Arbeit, welche ihnen für alle Zeiten in der reformirten Kirche ein dankbares Andenken sichert, ist der Heidelberger Katechismus (1563), dessen innere Anlage und kernige Sprache wol dem Olevian zugeschrieben werden darf. Zur Begründung und Verteidigung des Katechismus gab er das Werk „Vester Grund, d. i. die Artikel des alten, waren, ungezweifelten, christlichen Glaubens" und „Neue Predigten vom heiligen Nachtmal

des Herrn" heraus. Er stimmte mit seinem Lehrer Calvin in der Lehre vom h. Abendmal und von der Prädestination völlig überein.

Olevian hauptsächlich war der Organisator der reformirten Kirche der Pfalz. An der Kurpfälzischen Kirchenordnung, der Kirchenratsordnung, an der Einfürung der Presbyterien und der Kirchenzucht, hat er einen wesentlichen Anteil, für das in ein theologisches Seminar verwandelte Sapienzkolleg verfasste er eine Schulordnung, wobei er in allen Stücken mit Calvin brieflich sich berieth. Wiederholt nahm er im Auftrag seines Kurfürsten an theologischen Disputationen teil, wie am Maulbronner Gespräch (1564), wo er die Ubiquitätslehre des Andreä energisch und geschickt bekämpfte. Ein Gespräch mit den lutherischen Pfarrern in Amberg in demselben Jare hatte keinen Erfolg. Der Kurfürst wollte die Oberpfalz zur Annahme des Calvinismus nicht zwingen, sondern für dieselbe gewinnen, was ihm allerdings nicht gelang. Dagegen gelang es später den Jesuiten mit ihren Mitteln, diese Provinz ohne Anstrengung wieder ganz katholisch zu machen.

Mit dem Tode seines Kurfürsten (26. Okt. 1576) endete auch Olevians Tätigkeit in Heidelberg. Der neue lutherische Fürst Ludwig VI. gestattete nicht einmal, dass seinem Vater durch dessen Hofprediger die Leichenrede gehalten werde, und machte diesem heftige Vorwürfe, dass er seinen Vater, wie er meinte, verfürt habe. Olevian wurde seiner Ämter entsetzt und des Landes verwiesen. Mit ihm mussten gegen 600 reformirte Prediger und Lehrer nebst ihren Familien das Land verlassen, als Ludwig, wenn auch nur für wenige Jare, das Luthertum wieder einfürte. Auf die Einladung des Grafen Ludwig von Wittgenstein, des gleichfalls entlassenen Oberhofmeisters Friedrichs III., ging Olevian nach Berleburg, wo er besonders literarisch tätig war. Hier verfasste er seine Auslegung mehrerer paulinischer Briefe und sein Werk vom „Gnadenbund" (de substantia foederis gratuiti etc.). Von hier aus fürte er auch in den Gebieten der Grafen von Nassau-Siegen, Hadamar und Dillenburg, von Solms und von Wied die calvinische Reformation durch, nach dem Heidelberger Katechismus und der kurpfälzischen Kirchenordnung. In Herborn gründete er die hohe Schule und eine Druckerei, aus welcher viele reformirte Schriften hervorgingen; in Herborn war es auch, wo 1586 unter seinem Vorsitz eine reformirte Synode abgehalten und für die obengenannten Gebiete die niederländische Presbyterialverfassung eingefürt wurde.

Für das arbeitsreiche Leben sollte früh der Feierabend kommen. Unter manchen körperlichen Beschwerden brachte Olevian die letzten zehn Jare hin; im Frühjar fühlte er sein Ende nahen und machte am 11. März sein Testament, in welchem er Gott dankt, dass er ihn erwält habe zur Kindschaft in Christo aus Gnaden. Am folgenden Tage schrieb er noch an seinen in der Pfalz krank liegenden Son Paulus und ermahnte ihn, nicht vor völliger Genesung heimzukehren, denn „kraft des Gnadenbundes Gottes würden sie sich im ewigen Leben ja doch wiedersehen". Seine Freunde, die Herborner Professoren Piscator, Textor und Alsted standen ihm zur Seite und sprachen ihm aus Gottes Wort zu. Auf die Frage des Letzteren: „Lieber Bruder, Ihr seid ohne Zweifel Eurer Seligkeit in Christo gewiss, gleichwie Ihr die andern gelehret habt?" antwortete er, die Hand aufs Herz legend, mit fester Stimme: „Certissimus"! So entschlief Olevian am 15. März 1587.

Vergl. das auf Quellenstudien beruhende treffliche Werk von Sudhoff: „Kaspar Olevianus und Zacharias Ursinus Leben und ausgewälte Schriften", Elberfeld 1857. **(F. Birkner †.) O. Thelemann.**

Olier, Johann Jakob, der Gründer des Seminars von Saint-Sulpice zu Paris, das der katholischen Kirche Frankreichs bedeutende Dienste geleistet hat, wurde geboren zu Paris den 20. September 1608. Noch sehr jung erhielt er zwei einträgliche Pfründen, studirte Theologie an der Sorbonne und wonte den Konferenzen bei, die Vincenz von Paula über die Pflichten des geistlichen Standes zu Saint-Lazare hielt. Der Umgang mit Vincenz entschied die Richtung sei-

nes Lebens und entwickelte in ihm den mystischen Zug, der sich in einzelnen seiner Schriften ausspricht. Nachdem er eine höhere kirchliche Stellung, die ihm von Ludwig XIII. angeboten ward, ausgeschlagen, beschloss er, sich der Erziehung junger Geistlicher zu widmen; er begann dies Werk bereits 1641 zu Vaugirard. Das Jar darauf ward er Pfarrer zu St. Sulpice, erlangte die Erbauung der Kirche dieses Namens, sowie die eines Seminars, das königliche Bestätigung erhielt. Seine Tätigkeit als Seelsorger wird von den Zeitgenossen allgemein gerümt; er stiftete Vereine für Versorgung der Armen, der Kranken, der Waisen. 1652 entsagte er dem Pfarramte, um nur dem Seminarium zu leben, dessen Zöglingen er wissenschaftliche Bildung, mit Frömmigkeit und Menschenliebe gepart, mitzuteilen sich bemühte. Bald konnte er in verschiedenen Städten des Landes, ja selbst zu Montréal in Kanada, änliche Anstalten in's Leben rufen; er gründete die Kongregation von St. Sulpice und war noch Zeuge von deren erstem Gedeihen, als er den 2. April 1657 starb. Von seinen wenigen, meist erbaulichen und erst nach seinem Tod erschienenen Schriften nennen wir bloss seinen Catéchisme chrétien pour la vie intérieure, Löwen 1686 und öfter. Später wurde das Seminar von St. Sulpice von der Kirche dieses Namens getrennt; es besteht auch jetzt noch und hat zu verschiedenen Zeiten ausgezeichnete Direktoren gehabt und einzelne, von einem bessern Geiste beseelte Priester gebildet, als die meisten übrigen geistlichen Lehranstalten Frankreichs. Fénelon hatte fünf Jare in diesem Seminar zugebracht. **C. Schmidt.**

Olivétan, Peter Robert, der Bearbeiter der ersten französischen protestantischen Bibelübersetzung, wurde geboren zu Noyon, der Vaterstadt Calvin's, mit dem er verwandt war. Von seinen Lebensumständen ist wenig bekannt. Beza berichtet, dass er Calvin zum Studium der Bibel bewog. 1533 trifft man ihn zu Genf, als Hauslehrer in der Familie eines reichen Bürgers und als eifrigen Verbreiter der reformatorischen Grundsätze. Von dem Magistrate verbannt, ging er nach Neufchâtel, wo er sich, auf Verlangen der piemontesischen Waldenser, mit der Übersetzung der Bibel befasste. Nach Beendigung dieser Arbeit, für deren Herausgabe die Waldenser die nötigen Gelder sammelten, bereiste Olivétan die waldensischen Täler, worauf er nach Ferrara ging; hier starb er 1538. Da er nur mittelmäßige Kenntniss der alten Sprachen besaß, benützte er für seine Bibelübersetzung die, welche kurz vorher Lefèvre d'Etaple zu Antwerpen herausgegeben hatte; vielleicht half auch Calvin bei der Arbeit; wenigstens hat er sie mit einer an die christlichen Fürsten und Völker gerichteten Epistel begleitet. Die erste Ausgabe erschien 1535 zu Neufchâtel bei Pierre de Wingle in Folio unter dem Titel: La Bible, qui est toute la Saincte escripture en laquelle sont contenus le vieil Testament et le nouveau translatez en françois, le vieil de lebrieu, et le nouveau du grec. Auf der letzten Seite findet sich ein zehnzeiliges Gedicht an den Leser; die Anfangsbuchstaben sämtlicher Worte desselben geben folgende Verse:

Les Vaudois, peuple, évangélique,
Ont mis ce thrésor en publique.

Später von Calvin verbessert, wurde diese ursprünglich für die Waldenser bestimmte Bibel auch von den französischen Protestanten angenommen; sie ist die Grundlage aller folgenden Ausgaben. **C. Schmidt.**

Olivi, Peter Johann, dessen bereits in dem Artikel über die Fratricellen gedacht ist, war geboren um die Mitte des dreizehnten Jarhunderts zu Sérignan im Languedoc. Zu Béziers trat er in den Franziskanerorden und wurde zu Paris Baccalaureus der Theologie. Er war ein gelehrter Mann, von strenger Sittlichkeit, aber zur Schwärmerei geneigt. Frühe erklärte er sich für die absoluteste Befolgung der Ordensregel des heil. Franz, die von vielen Brüdern vernachlässigt wurde; besonders sprach er sich gegen jegliche Art von Güterbesitz aus. Mehrmals wurde er deshalb in Untersuchung gezogen; seine erste Anklage, 1283, findet sich bei d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, 1, 226; er lehnt darin mehrere ihm vorgeworfene Irrtümer ab. 1293 wurde er zum letz-

ten Mal wegen seiner Ansicht über die Armut angeschuldigt; er hinterließ seine Grundsätze in einer, auf seinem Todesbette (er starb 1297 zu Narbonne) verfaßten Professio (bei Wadding, Annales Minorum, ad ann. 1297, nr. 33). Diese Grundsätze, verbunden mit den apokalyptischen Hoffnungen und Träumen, die er in seiner Postilla super Apocalypsi aussprach, fanden zalreiche Anhänger unter den in Südfrankreich und Italien verbreiteten Spiritualen. Olivi behauptete Sätze, welche denen des Abtes Joachim nicht unänlich waren; er teilte die Geschichte der Christenheit in sieben Status oder Zeitalter, deren sechstes mit dem heil. Franz angefangen; durch den Tadel, den er dabei gegen die Päbste und das Verderben der römischen Kirche aussprach, regte er den Widerstand gegen sich auf. Wärend seiner Lebzeiten scheint indessen seine Postilla nur unter seinen vertrauten Schülern bekannt gewesen zu sein; erst 1326 wurden 60 Sätze daraus von Johann XXII. verdammt. (Sie finden sich, nebst einem von acht Doktoren der Theologie dem Papste übergebenen Gutachten in Baluzii Miscellanea, 1, 213). Olivi's Gebeine wurden ausgegraben und verbrannt. Von seinen zalreichen philosophischen und theologischen (meist ascetischen und mystischen) Schriften sind mehrere verloren; die anderen sind nur handschriftlich vorhanden (ein Verzeichniss derselben bei Wadding, Scriptores Ord. Minorum, 284). Sein Schüler, Ubertino de Casali, pflanzte seine Meinungen weiter fort; schon um 1297 schrieb er eine Apologie für Olivi, wegen der er 1317 zur Verantwortung gezogen wurde (ein Auszug daraus bei Wadding, Annales Minorum, ad ann. 1297, nr. 36 u. f.). **C. Schmidt.**

Olshausen, Hermann, ein frommer und in den Bewegungen seiner Zeit vielfach wirksamer Theologe, der sich besonders um die Exegese des neuen Testaments große Verdienste erworben hat, war der Son eines angesehenen und strebsamen gelehrten Kirchenbeamten Detlef Johann Wilhelm Olshausen (geb. am 30. März 1766 zu Nordheim im Hannoverschen, Prediger in Oldesloe, Hohenfelde, Glückstadt im Herzogtum Holstein, zuletzt Konsistorialrat und Superintendent des Herzogtums Lübeck zu Eutin, bekannt besonders durch ein homiletisches Handbuch, Predigten über die Sittenlehre und eine Übersetzung der philosophischen Werke des Seneca, gest. am 14. Januar 1823. Vgl. Dr. Heinrich Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrh. 1833. III, S. 136 bis 41; Berend Kordes, Lexikon der schlesw.-holst.-eutin. Schriftsteller, S. 257 ff.; Dr. L. Lübker und H. Schröder, Lexikon derselben von 1796—1828. II. Altona 1830. S. 411—13). Als ältester Son dieses gelehrten und tüchtigen Mannes war Hermann Olshausen zu Oldeslohe am 21. August 1796 geboren. Den ersten Unterricht erhielt er bei dem Vater, dann auf der Gelehrtenschule in Glückstadt. 1814 bezog er die Kieler Universität, wo Twesten damals eben seine bedeutende und segensreiche Wirksamkeit begann, indem er dem herrschenden Rationalismus gegenüber in Schleiermacher's Geiste die Selbständigkeit des Christentums und das alleinige Heil des Menschen in Christo lehrte. Dadurch ward der Blick der Jüngeren nach Berlin gelenkt, wohin sich H. O. auch nach zwei Jaren begab. Für die Geschichte seiner Bildung ist sein dortiger Aufenthalt vorzüglich wichtig, hauptsächlich, „neben nicht zu verkennenden Schleiermacher'schen Einflüssen, durch Neander's sehr tief einwirkende öffentliche Tätigkeit und anregenden persönlichen Umgang", wie er sich denn damals viel mit Kirchengeschichte beschäftigte, wofür seine Historiae eccles. veteris monumenta (Berol. 1820 u. 22) zeugen. Bei der Feier des Reformationsjubiläums 1817 gewann er den auf die beste Bearbeitung des zum Leben Phil. Melanchthon's in dessen Briefwechsel enthaltenen Stoffes gesetzten Preis (Mel. Charakteristik aus seinen Briefen dargestellt. Berlin 1818), wodurch er die Aufmerksamkeit des preußischen Unterrichtsministeriums in dem Maße auf sich zog, dass er, nachdem er 1818 als Licentiat der Theologie die venia docendi erworben hatte, sofort Repetent der Theologie an der Berliner Universität ward, wie 1820 Privatdocent, in welcher Stellung er blieb, bis er im Herbst 1821 zum außerordentlichen Professor an der Universität zu Königsberg ernannt ward. Nun begann für ihn eine, wenn auch nicht lange, doch sehr segensreiche Zeit wissenschaftlicher und religiöser Wirksamkeit; denn in

dem Kreise junger Freunde, der in Berlin, besonders um Neander, sich gebildet hatte, war ihm der lebendige Glaube an Christus in seiner vollen Kraft aufgegangen. „Er drang durch Buße zum Glauben, und sein ganzes Bestreben ging von der Zeit an dahin, ein treuer Diener der Kirche seines Herrn und Heilandes zu werden." Das religiöse Leben in Königsberg hatte zu der Zeit, da O. dorthin kam, manches Besondere, vornehmlich durch die Einwirkung, welche der Theosoph J. H. Schönherr dort in einem weiten Kreise, namentlich auch unter Vornehmeren, gewonnen hatte. Der geistreiche Schimmer, mit welchem sich diese Richtung, deren bedenkliche Seiten damals noch nicht offen zu Tage traten, in der Stadt Kant's, Hippel's und Hamann's umgab, zog auch O. im Anfange an. „Doch sah sein klarer, nur auf das Eine Notwendige gerichteter Blick bald die vielen Unrichtigkeiten darin ein, und es lag ihm von der Zeit an, wo er dies erkannte, sehr am Herzen, die Seelen von allen löcherichten, von Menschenhänden gegrabenen Brunnen hinweg zu dem ewigen Quell des Heils, aufgetan in Jesus Christus, dem Sone Gottes, zu füren." Dazu hatte er eine besondere Gabe, so dass sein persönliches Wirken sehr bedeutend wurde (vgl. Leben und Lehre des Theosphen J. H., Schönherr. Königsb. 1834). — Er war inzwischen 1827 ordentlicher Professor geworden und hatte sich mit Agnes von Prittwitz-Gaffron verheiratet, einer ausgezeichneten, tief im Christentume gegründeten Frau, mit der er eine sehr glückliche, wenngleich kinderlose Ehe in inniger, christlicher Gemeinschaft fürte. Leider ward sein Glück durch fortgesetzte Kränklichkeit getrübt, die eine Folge zu angestrengter Studien bei nicht sehr kräftiger Leibesbeschaffenheit war. Daher folgte er, weil er von einer Luftveränderung günstige Einwirkung auf seine Gesundheit erwartete, 1834 einem Rufe nach Erlangen, wo er wieder in Segen wirkte, aber schon am 4. Sept. 1839 einer Lungenkrankheit erlag. Wie er im Glauben an seinen Heiland gelebt und gewirkt hatte, so besiegelte er denselben auch durch einen christlichen Tod.

Sein Hauptfeld war die Bibelauslegung, namentlich die neutestamentliche. Er bereitete sich hier den Boden durch die Schrift: Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jarhunderte erwiesen (Königsberg 1823). Darauf entwickelte er seine Auslegungsgrundsätze entgegen der herrschenden Art, wie die Exegese von rationalistischer nicht nur, sondern auch von supranaturalistischer Seite damals behandelt zu werden pflegte, in den Schriften: Ein Wort über tieferen Schriftsinn (Königsb. 1824) und „Die bibl. Schriftauslegung; noch ein Wort über tieferen Schriftsinn" (Hamburg 1825). Hier tritt er zwar als Verteidiger der allegorischen und typischen Interpretation auf, aber one doch ein Gegner der grammatisch-historischen zu sein, die er vielmehr als Grundlage für die Worterklärung festhält; auch redete er nicht einer dogmatischen Interpretation aus einem bestimmten kirchlichen oder sonst festen System das Wort. „Er wollte vielmehr die Idee des Christentums als göttlicher Offenbarung, deren unmittelbares Zeugniss die Schrift ist, von den Fesseln beider Methoden, sofern sie als Maßstab der Entscheidung gelten, befreien, und in ihrer absoluten Geltung, als das die Form wie den Inhalt schaffende Prinzip erfassen." Das Ganze der Weissagungen im alten Testament, wozu auch die vorbildliche Geschichte gehört, ist O. „ein wunderbares Bild der Entwickelungsgeschichte der Menschheit, in dessen Mitte Jesus, seine Taten, seine Leiden, sein Sterben prophetisch stralt, als die funkelnde Sonne; aber innig eins mit den Menschen, seinen Brüdern, so dass von ihm aus das Licht über uns durchströmt durch alle Stadien bis in die fernsten Punkte des Umkreises. Alles, was seine Heiligen getan haben je und je, das tat Er in ihnen, aber auch sie in ihm." Man habe nicht nach Tiefen in der Schrift zu suchen, sondern vor Allem die grammatisch-historische Interpretation mit Treue und Konsequenz zu üben, im Übrigen nur göttlich zu leben und Christo nachzufolgen: dann würde sich der tiefere Schriftsinn schon aufschließen (Joh. 7, 16. 17). „Wares religiöses Leben ist die Bedingung des Verständnisses einer religiösen Schrift und namentlich der Bibel nach ihrem eigentümlichen religiösen Gehalte"; O. nennt diese Auslegungsweise die biblische, weil die biblischen Schriftsteller sie selbst an-

wenden und „wir nur aus ihnen selbst sie können verstehen lernen", vermöge des lebendigen Glaubens, „der nicht aus der Vernunft schöpferisch geboren, aber in ihr als einem köstlichen Organ empfangen, geoffenbart und vernünftig, göttlich und menschlich zugleich sei". — Die großartigen Grundzüge einer waren biblischen Auslegung regten die Zeitgenossen mächtig an, obwol mehr zum Gegensatze als zur Beistimmung; aber sie wurden in konzentrirte Anwendung gebracht in dem geistvollen Schriftchen: Christus der einzige Meister (Königsb. 1826) und tatsächlich dargelegt in seinem Kommentar über sämmtliche Schriften des neuen Testaments (Königsb., von 1830 an in mehreren Auflagen; von O. nur Bd. 1 bis 4), worin er oft tiefsinnig den inneren Zusammenhang der göttlichen Offenbarung entwickelte, ohne doch den Wortsinn zu vernachlässigen. Er ließ mehrere kleine Schriften ausgehen, unter welchen ihn die bereits in Erlangen (1835) erschienene: Was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien (den durch die exklusiven Lutheraner hervorgerufenen Bewegungen) zu halten? in Streitigkeiten mit der lutherischen Partei verwickelte, seine unparteiische Ruhe aber beurkundete gegen Scheibel, Kellner u. Wehrhan, wie hart er auch von diesen angelassen wurde (Erwiederung u. s. w. 1836).

Olshausen's Beifall als akademischer Lehrer war groß, sagt eine Stimme aus Erlangen, kein Theologie Studirender überging ihn, um so beachtenswerther, als das Urteil über seine Theologie, besonders seine Exegese, niemals sich fixiren wollte." Sein Andenken wird in Ehren bleiben als das eines christlichen Forschers, und die Saat, die er ausgestreut hat, nicht verloren gehen für das Reich Gottes. Zu solchen Samenkörnern dürfte unter seinen kleineren Schriften noch gehören: Ein Wort der Verständigung über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit. Königsb. 1833.

Über sein Leben sind besonders zu vergleichen Dr. Lübker u. s. w., Lexikon der schlesw.-holstein. u. s. w. Schriftsteller von 1796—1828. 2. Abth. S. 413 f. Ein Nekrolog von seiner Gattin in Rheinwald's allg. Repertor. f. theol. Literatur u. kirchl. Statistik. 1840. 7. Heft. S. 91—94 und ein Schreiben aus Erlangen in der berl. Allg. Kirchenzeitung. 1839. Nr. 76.   **L. Pelt †.**

On, און oder אן (einmal, Ez. 30, 17 um des Wortspiels willen אָוֶן) nach 1 Mos. 41, 45. 50. und 46, 20 die Stadt in Ägypten, in welcher Josefs Schwiegervater Priester war und zwar, wie der Name פוטי פֶרַע anzeigt, Priester der Sonne*). Dieser Gottesdienst war one Zweifel der geistigste unter allem ägyptischen Gottesdienst; diese Priesterschaft one Zweifel nicht nur die einflussreichste im State, sondern auch die fähigste, einen Jehovadiener in ihren Kreis aufzunehmen. Zwar wurde zu On auch der Gott Mnevis in Gestalt eines Stieres verehrt, gleich dem Apis zu Memphis, jedoch nicht im Sonnentempel, sondern in einer besonderen Kapelle (Strabo 17. 803. 805; Joseph. Apion. 2, 2). Wärend aber Josef seinem Schwiegervater wol ein Fürer vom Geschöpf (Oschri die Sonne als „Ordner der Zeit") zum Schöpfer geworden war, sank Israel hernach unter den Sonnendienst zum gemeinen Mnevisdienst herab, wovon das „goldene Kalb" in der Wüste und noch der Kälberdienst Jerobeams herstammte. In Ägypten selbst waren zur Zeit Strabos die Priester zu Heliopolis von jener höheren Stufe längst herabgesunken und von der Wissenschaft der Astronomie und Philosophie, um deren Willen Plato und Eratosthenes zu On ihre Studien gemacht hatten, nur der Götzendienst übrig geblieben, um dessen willen Ezechiel jenes Wortspiel gebraucht. Da On die Stadt des Sonnentempels war und On

---

*) One Zweifel ist der Name des Herrn, welcher Josef gekauft hatte, trotz der kleinen Verschiedenheit in der Schreibart (פּוֹטִיפַר) ein und derselbe; die LXX schreiben beide gleich *Πετεφρῆ* oder *Πεντεφρῆ*, einige Manuskripte haben *Πεντεφρῆς*, daher die beiden Ableitungen (Jablonsky, Panth. II, p. 139 und Opusc. I, 203; II, 219. *Π—hONT—ΦPH* = Priester der Sonne; dagegen Rosellini, Monum. storichi. I, 117. *ΠETEΦPH* = der Sonne angehörig) ihre Berechtigung haben.

(Oein) im Koptischen und Altägyptischen Sonne, Licht bedeutet, so schreiben die LXX in den betreffenden Stellen Ἡλιούπολις, Tacitus (Anall. 6, 28) Heliopolis, Plinius (5, 11) oppidum solis und selbst Jeremias (43, 13) בֵּית־שֶׁמֶשׁ.

Unter den Priesterkollegien zu Ägypten waren die zu Memphis, Theben und Heliopolis, später wol auch das zu Sais, die angesehensten, doch nahm nach Strabo (I, 17. 1158) unter diesen widerum Heliopolis den ersten Rang ein, und da die Oberpriester dieser Kollegien nach Pharao die ersten Personen auch des States waren, erbliche Fürsten mit dem Titel Piromis (nach Herod. 2, 143 = καλὸς κἀγαθός), so wollte (Hengstenberg, Die Bücher Mosis und Ägypten, Berlin 1841, S. 30 f.) Pharao durch die Verheiratung Josefs mit Asnath offenbar zugleich der an ihn erteilten Macht eine feste Basis geben.

Die erste Entstehung verdankte der Sonnentempel und mit ihm dann die Stadt wol dem Ain Schäms (عين شمس = Sonnenquelle, einem noch heutzutage erhaltenen berühmten Brunnen mit dem süßesten und heilkräftigsten Wasser (s. Schubert, Reise in das Morgenl., 1839, II, S. 161 ff.). Zerstört wurde die Stadt zuletzt durch Kambyses (Strabo 17. 805); vorher schon war aber wol nach der Weissagung durch Jeremias (43, 13) eine Verheerung durch Nebukadnezar vorausgegangen. Heliopolis muſs bei jener Stellung seiner Priester troz seiner Nähe bei Memphis (6 Stunden, und nach dem Itiner. Antonini, p. 169, 12 römische Meilen von Babylon) eine der ersten Städte gewesen sein; sie war die Hauptstadt der gegen Arabien hin gelegenen (so sagt Strabo 17, 807) Provinz, welche (nach Plin. 5, 9; Ptolem. 4, 5. 54) von Heliopolis den Namen fürte (also nur ein Teil von Gosen war, oder das Ganze, aber mit zweierlei Namen); sie gab auch dem Kanal, an welchem sie lag, dem ersten, welcher vom Damiettearm des Nil aus das Wasser nach diesen östlichen Gegenden leitete (Ritter, Erdkunde, 1. Buch, Afrika, 2. Ausg. 1822, S. 822 f.), den Namen, und ihre heute noch im Schutt erkennbaren Verhältnisse zeugen davon, denn Schubert (s. das Obige) maß 1500 Schritt Länge und beinahe 1150 Schritt Breite. Strabo fand noch so Vieles erhalten, daſs man ihm zeigen konnte, wo einst Plato und Eratosthenes gewont hatten und daſs er uns eine Beschreibung von Stadt und Tempel überliefern konnte. Beide waren um der Nilüberschwemmungen willen auf einem Damme erbaut, auf der Nordseite stand die Stadt, auf der Südseite der Tempel; zu seinem nordwestlichen Tore fürte von der Stadt aus eine Allee von kolossalen Sphinxen, den Eingang zum Tempel bildeten mehrere größere und kleinere Obelisken; der Tempel war reich geschmückt mit Wandskulpturen, welche Strabo den ältesten etruskischen und griechischen sehr änlich fand. Zum älteren Obeliskenpar habe Pheron, der Son des Sesostris, zwei andere gesellt, gegen 150 Fuß hoch. Die beiden älteren waren also die kleineren, von welchen jezt noch einer, „das einzige stehende große Monument in jenem Sumpfboden des Landes Gosen“ (s. Ritter) uns erhalten geblieben und auf welchem nun der Name des Pharao Osirtesen entdeckt worden ist, welcher Josef zu seinem Minister ernannt hat. Die Arbeit dieser Obelisken aus rotem ägyptischen Granit zeugt von hoher Kunst; der uns erhaltene, nur 58 Fuß hoch, stand bereits innerhalb des Tempels; er ist mit Hieroglyphen bedeckt. Der eine der größeren Obelisken ist seit 1160 umgestürzt; dessen Kameraden hatte schon Kaiser Augustus nach Rom bringen lassen, wie denn überhaupt Augustus Rom und Konstantin M. Konstantinopel mit Prachtstücken aus Heliopolis ausgeschmückt haben.

Nahe bei diesen Überresten des alten On liegt das Dorf Matarieh, dessen Name (gleich frisches Wasser) wol ebenfalls von dem noch erhaltenen benachbarten Ain Schäms herrürt. An diesem Brunnen unter einem Sykomorenbaume soll auf dem Wege gen Fostat (= Alt-Cairo) die heilige Familie auf der Flucht ausgeruht und sich erquickt haben. Auf dem hinter dem benachbarten Abusabel gelegenen Hügel finden sich die ansehnlichen Trümmer von Tel el Yehud, der Judenstadt, welche warscheinlich zu den Zeiten der Ptolemäer und noch der Römer-

herrschaft ein Wonort der ägyptischen Juden war, das jüngere On, welches Onias erbaute. On hieß nach 4 Mos. 16, 1 auch einer der Anfürer der Rotte Korah, ein Enkel Rubens. **Pressel.**

Onias, s. Hoherpriester, Bd. VI, S. 244; Israel, Geschichte biblische, Bd. VII, S. 202. 208. 210.

Opferkultus des Alten Testaments. Das Wesen des Opfers im allgemeinen ist die Hingabe des Menschen an Gott, vollzogen in einer äußeren Handlung. Der Mensch fült sich gedrungen, teils seine Abhängigkeit von Gott im allgemeinen, vermöge welcher er in seinem Dasein und seinem Besitze, in seinem Leiden sich durch Gott bedingt weiß, teils die besonderen Beziehungen, in die er sich zu Gott gestellt findet, in Handlungen auszuprägen, denen er eine ausschließliche Richtung auf Gott gibt. Zwar findet der innere Drang, der den Menschen Gott gegenüber zum Loben, Danken und Bitten treibt, seinen Ausdruck bereits im Worte der Anbetung; aber jenem Drange geschieht doch erst dadurch volle Genüge, dass dieses Wort sich verkörpert, gleichsam objektiven Bestand gewinnt in einer ihm entsprechenden Handlung, in welcher der Mensch durch Entäußerung und Verleugnung sich's etwas kosten läßt und so faktisch den Ernst seiner Hingabe an Gott bezeugt. Auf die Klasse der Opfer, die man im allgemeinen mit Wuttke (Geschichte des Heidentums, 1, S. 132) als die der Enthaltung bezeichnen kann, Handlungen, die von den milderen Formen der Askese, Ablobung gewisser Genüsse u. dgl. bis zu der grausamsten Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung sich steigern können, ist hier nicht weiter einzugehen (vgl. das unter dem Art. Gelübde bei den Hebräern, Bd. V, S. 40 ff. Bemerkte; desgl. die Artikel Fasten, Bd. IV, S. 503; Nasiräat Bd. X, S. 426; auch die levitischen Reinigungen fallen unter diese Kategorie). Wir haben hier nur bei derjenigen Klasse von Handlungen zu verweilen, für welche das Wort Opfer, entsprechend seiner Ableitung von offerre, vorzugsweise gebraucht wird, die nämlich in der Darbringung einer Gabe bestehen, und deshalb im Alten Testament durch מִנְחָה (in der allgemeineren Bedeutung, in der das Wort 1 Mos. 4, 3 ff., niemals aber in den Opfergesetzen steht), מַתְּנוֹת קֹדֶשׁ (2 Mos. 28, 38), gewönlich aber durch קָרְבָּן, d. h. Darbringung (Mark. 7, 11 *Κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον*), bezeichnet werden. Die Darbringung selbst kann so erfolgen, dass der dargebrachte Gegenstand zunächst bleibt, nur hinfort zur ausschließlichen Disposition der Gottheit gestellt ist (hieher gehören die Weihgeschenke, für welche 4 Mos. 7, 3 ff.; 31, 50 ebenfalls das Wort קָרְבָּן gebraucht wird, die zum Dienst am Heiligtum gelobten Personen u. s. w.), oder so, dass das Dargebrachte sofort zur Ehre der Gottheit in irgend einer Weise verwendet wird. In letzterer Hinsicht vollendet sich die Hingabe namentlich in der Verzehrung der Gabe oder doch eines Teiles derselben durch das Feuer auf besonders hiezu geheiligter Stätte, dem Altare מִזְבֵּחַ. Dies ist das Opfer im engeren Sinn, als dessen Bezeichnung deshalb im Alten Test. אִשֶּׁה, d. h. Feuerung, steht, ein Ausdruck, der von allen Opfern gebraucht wurde, die auf den Altar kamen, mochten sie ganz oder teilweise verbrannt werden (3 Mos. 1, 9. 17; 2, 3; 3, 3. 9; 4, 35; 5, 12 u. s. w.) *). Ein wesentliches Moment beim Opfer ist die Stellvertretung, die in zwiefacher Hinsicht stattfinden kann, erstens als Vertretung des opfernden Subjekts durch die dargebrachte Gabe, zweitens als Vertretung unter den darzubringenden Gegenständen selbst. Was die erstere betrifft, so findet sie allerdings am vollkommensten da statt, wo an der Stelle des Lebens des Opfernden ein anderes Leben dargebracht wird; aber die Idee dieser Vertretung greift doch viel weiter, sofern in jedem waren Opfer eine Selbstentäußerung stattfindet, der Opfernde in seine Gabe gleichsam etwas von

*) Von Nichtzuverbrennendem kann אִשֶּׁה nicht stehen. Dass der kalt auf die Schaubrode gelegte Weihrauch 3 Mos. 24, 7 so heißt, erklärt sich daraus, dass derselbe (s. Jos. Arch. 3, 10, 7), wenn die Schaubrode abgenommen waren, wirklich verbrannt wurde.

seinem Selbst legt, sei es, dass Liebe und Dankbarkeit ihn treibt, oder die Furcht, in der er sich oder ihm Angehöriges dem rächenden Gotte verfallen weiß. Hiemit hängt zusammen, dass kein wares Opfer von fremdem Besitz dargebracht werden kann (vergl. 2 Sam. 24, 24), sondern nur von solchem, was Eigentum schon ist, oder doch (wie bei der Kriegsbeute) als solches festgehalten werden könnte, und dass eben in der Willigkeit, an dem eigenen Besitz das höhere Eigentumsrecht Gottes anzuerkennen, ja ihm auch das Liebste hinzugeben, der ächte Opfersinn sich bewärt. Die zweite Art der Stellvertretung kann bei Opfern in zweifacher Weise vorkommen, einmal so, dass der dargebrachte Gegenstand die Gattung repräsentirt, zu der er selbst gehört (so bei den Erstgeburten und den Erstlingen der Ernte), dann so, dass für das dem Opfer verfallene, aber aus irgend welchem Grunde nicht opferfähige Individuum das einer verwandten opferfähigen Gattung (vergl. 2 Mos. 13, 13; 34, 20) oder ein sonstiges Surrogat eintritt (vergl. die interessanten Notizen bei Hartung, Religion der Römer, I, 160 f.).

Diese allgemeinen Sätze finden ihre Bestätigung und weitere Erläuterung bereits in denjenigen Opfern, welche das Alte Testament aus vormosaischer Zeit anfürt. Die hierauf sich beziehenden Angaben verdienen um so mehr eine genauere Erörterung, als hier das Opfer wie einerseits noch in seiner einfachen Ursprünglichkeit, so andererseits auch noch frei von der Depravation der Opferidee in heidnischen Kulten sich darstellt. — Bis in die Urzeit fürt die Genesis K. 4 die Opfer zurück, indem sie die Söne des ersten Menschenpares einen Teil von dem Ertrag ihrer Lebensbeschäftigung, Kain von den Früchten des von ihm bebauten Bodens, Abel von den Erstlingen seiner Herde, und zwar von den Fettstücken derselben, Jehova als Gabe darbringen läßt. Abels Gabe wird wolgefällig, Kains Gabe missfällig von Jehova aufgenommen. Seiner Bedeutung nach ist dieses erste Opfer augenscheinlich zunächst ein Dankopfer, durch welches die Darbringer tatsächlich bekennen, dass sie ihren Erwerb als Geschenk und Segen Gottes betrachten. Dass Abels Opfer Gott gefällt, Kains Opfer ihm missfällt, kann nicht darin seinen Grund haben, dass das erstere ein blutiges, das letztere ein unblutiges ist, denn deutlich ist diese Verschiedenheit der beiderseitigen Darbringungen durch die Verschiedenheit des Lebensberufes motivirt; vollends unzutreffend ist die Erklärung des Josephus (Arch. I, 2, 1), Gott wolle lieber durch das geehrt sein, was von selbst und naturgemäß sich erzeugt, als durch infolge menschlichen Sinnens gewaltsam Hervorgebrachtes. Der Grund der verschiedenen Wirkung beider Opfer kann nur gesucht werden in der verschiedenen Gesinnung der Opfernden, und diese wird dadurch angedeutet, dass nach V. 3 Kain seine Gabe promiscue von den Früchten des Bodens, Abel dagegen von dem Besten und Köstlichsten darbringt, dass also Kain opfert, damit eben geopfert ist, wogegen Abel durch sorgfältige Auswal seine Dankbarkeit bezeugt. Hiernach ist bereits an die Spitze des Alten Testaments das Zeugnis gestellt, dass das Opfer, sofern man Gott mit demselben äußerlich abfinden zu können meint, verwerflich sei, dass nur die fromme Gesinnung, vermöge welcher der Opfernde gleichsam sein Herz in die Gabe legt, das Opfer Gott wolgefällig mache. Doch ist hiemit die Bedeutung des ersten Opfers schwerlich erschöpft. Das freilich, was noch Delitzsch im Comm. z. d. St. annimmt, dass das Opfer Abels zugleich sünende Bedeutung habe, dass durch die Tötung des Tieres das Bekenntnis der Todeswürdigkeit des Opfernden und sein Verlangen nach Sündenvergebung ausgesprochen werden solle, ist im Text nirgends angedeutet. Nichtsdestoweniger kann die Stellung, welche das Alte Testament dem ersten Opfer gibt, nicht als zufällig betrachtet werden. Es ist wirklich zugleich das Gefül des von Gott Getrenntseins, das Gefül, dass der Mensch die göttliche Huld erst zu gewinnen, der göttlichen Gnade neu sich zu versichern habe, was ursprünglich zum Opfer treibt. Dieses Bedürfnis hat selbst Kain, daher sein Ingrimm, da er sein Opfer verschmäht sieht. Das erste Opfer ist also nicht bloß Dank-, sondern auch Bittopfer, ja propitiatorisch im weiteren Sinne des Wortes. — Das zweite Opfer, das die Genesis 8, 20 erwänt, ist das von Noah nach der Flut gebrachte. Vgl. über das-

selbe Bd. X, S. 616. — Nach diesen beiden Stellen kann kein Zweifel darüber bestehen, welche Antwort das Alte Testament auf die alte Streitfrage gibt, die besonders an die erstere derselben sich geknüpft hat, ob nämlich der Ursprung der Opfer auf ein positives göttliches Gebot, oder auf menschliche Erfindung und Willkür zurückzufüren sei (vgl. über diese Kontroverse besonders Deyling, De sacrificiis Habelis atque Caini in den observ. sacrae ed. III, Bd. 2, S. 53 ff.; Carpzov, App. ant., S. 699 ff.; Outram, De sacrificiis, I, 1, wo die verschiedenen Ansichten ausfürlich zusammengestellt sind). Hiebei wurde freilich die Alternative von vornherein ungenau gestellt. Denn wenn die erste Ansicht unhaltbar ist, da nicht nur im Zusammenhang beider Stellen von einem göttlichen Befehl zu opfern keine Spur sich findet, sondern auch die ganze Haltung beider Erzälungen auf ein Tun hinweist, das nur vermöge seiner Freiwilligkeit Wert hatte (vgl. Nägelsbach, Der Gottmensch, I, 335 ff., wo auch die Argumente Deylings näher beleuchtet werden), so lassen auf der anderen Seite beide Stellen dieses freie Tun als ein dem göttlichen Willen durchaus entsprechendes erkennen und ist in ihnen keine Spur von einer bloßen göttlichen Kondescendenz, woraus bekanntlich Spencer (de leg. hebr. rit. L. III, diss. II) das alttestamentliche Opfer erklären wollte. Der Mensch opfert ursprünglich nicht vermöge der Roheit seiner Natur, welcher Gott etwas zu gute halten muss, damit nichts Schlimmeres herauskomme (vgl. Spencer nach der Pfaffischen Ausg. S. 754), er opfert nicht vermöge natürlicher Schlechtigkeit, wie man nach der deistischen Auffassung des Opfers sagen müßte, die allerdings beziehungsweise eine richtige Erklärung der Deteriorirung des Opfers gibt, sondern er opfert vermöge seiner unveräußerlichen göttlichen Ebenbildlichkeit, nach der er es nicht lassen kann, die Gemeinschaft mit Gott, zu der er geschaffen ist, auch durch solche tätige Selbsthingabe, wie sie im Opfer stattfindet, zu suchen. Die Opfer sind also, wie Neumann (in der Abh. „Die Opfer des Alten Bundes", deutsche Zeitschr. für christliche Wissenschaft, 1852, S. 238) gut sagt: „freie Äußerungen der göttlich bestimmten Natur des Menschen", sie sind ebensowenig willkürlich erfunden, als das Gebet, ebenso wie dieses einer inneren Nötigung, der der Mensch in Freiheit sich hingibt, entsprungen. Auf den engen Zusammenhang des Opferdienstes mit dem Gebet, der Anrufung Gottes, deuten auch die Stellen der Genesis, die von den Opferstätten der Patriarchen handeln, 12, 8; 13, 4; 26, 25; 33, 20. — Kürzer kann nun von den übrigen Opfern, welche die Genesis aus der patriarchalischen Zeit berichtet, gehandelt werden. Ein Bundesopfer wird gewönlich in K. 15 gefunden. Doch kann der dort beschriebene Vorgang, wie die Jer. 34, 18 erwänte Ceremonie, nur uneigentlich als ein Opferakt bezeichnet werden, da keine förmliche Darbringung stattfindet. Es handelt sich nämlich um die Aufrichtung und Bekräftigung des Bundes von Seiten Gottes. Für Jehova nimmt (V. 9. 10) Abraham drei Tiere von seinem Herdenvieh samt einer Turtel- und einer jungen Taube, und Jehova ist es, der zwischen den Hälften der Tiere, welche die beiden kontrahirenden Parteien bezeichnen, in der Flamme hindurchgehend, in solcher gnädigen Herablassung zur Vollziehung und Aufrechterhaltung der Einigung sich verpflichtet. Dagegen ist von Wichtigkeit für die Entwickelung der alttestamentlichen Opferidee die Erzälung K. 22. Indem hier Elohim, um Abrahams Glaubensgehorsam zu prüfen und zu vollenden, die Opferung des eigenen Sones von ihm fordert, aber als Jehova den Vollzug dieses Opfers hindert und das Opfertier substituirt, so liegt hierin fürs Erste eine göttliche Sanktion des Opfers im allgemeinen als der Betätigung der gläubigen Hingabe des Menschen an Gott, fürs Zweite die Erklärung, dass solche Hingabe in der Willigkeit, auch des Theuersten aus Gehorsam gegen Gott sich zu entäußern, sich zu bewären habe, für's Dritte aber werden die Menschenopfer aus dem Gebiete der Offenbarungsreligion verbannt, wogegen viertens die Vertretung des Menschen durch das Opfertier angeordnet wird. (Im übrigen s. d. Art. Abram I, S. 102.) Von einer Süne, zu deren Behuf Isaak sterben soll, ist in der ganzen Erzälung überall nicht die Rede; ebendarum kann auch das Opfer des Widders nicht die Bedeutung einer stellvertretenden Süne haben. Dass mit dem Brandopfer ein propitiatorisches Moment, nämlich im Sinne der

Begütigung, Gewinnung Gottes mittelst des רֵיחַ נִיחֹחַ, d. h. des Duftes der Beruhigung, sich verknüpfen konnte, erhellt teils aus dem oben Bemerkten, teils aus dem die Sitte des patriarchalischen Zeitalters treu vorfürenden Buche Hiob 1, 5; 42, 8. Aber von eigentlichen Sünopfern ist im Alten Testament vor der Einfürung der mosaischen Opferordnung keine Spur*). Die patriarchalische Zeit fügt zu dem ältesten Opfer, dem Brandopfer, als neue Gattung nur das Schlachtopfer (זֶבַח) mit der Opfermalzeit (vergl. Iken, Dissert. II, 1, S. 6 ff.), zuerst erwänt 1 Mos. 31, 54, wo es zur Sanktion des zwischen Jakob und Laban geschlossenen Bündnisses dient und darum in ein Friedensmal ausläuft, ferner 46, 1, vergl. 2 Mos. 10, 25; 18, 12. Auch noch 2 Mos. 20, 24; 24, 5 werden bloß Brandopfer und Schelamim erwänt. Das Sünopfer hat nämlich zur Voraussetzung die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit im Gesetze und den Eintritt des Volkes in das Bundesverhältnis zu dem heiligen Gotte. Der letztere erfolgt durch das Bundesopfer 2 Mos. 24, das durch die Bedeutung, in der hier zum ersten Male das Opferblut auftritt, den Übergang bildet von dem patriarchalischen Opferkultus zu dem mosaischen. Nach der weiter unten näher zu erörternden Bedeutung, welche das Blut von nun an im Opferdienste haben sollte — einer Bedeutung, für deren Verständnis das Volk bereits durch die Blutmanipulation bei der ersten Passahfeier 2 Mos. 12, 22 vorbereitet war — wird der 2 Mos. 24 vorliegende Opferakt (über welchen im Einzelnen zu vergleichen Oehler, Alttestamentl. Theol., I, 411 f.) so zu verstehen sein: Zuerst bringt der Bundesmittler in dem Blute Gott ein reines Leben dar, welches zwischen Gott und dem Volke, das letztere sünend, in's Mittel tritt, wobei die Besprengung des Altars nicht bloß die Acceptation des Blutes von Seiten Gottes bedeutet, sondern zugleich zur Weihe der Stätte dient, an der Jehova mit seinem Volke in Verkehr tritt. Indem aber weiter dem Volke selbst von dem von Gott angenommenen Blute ein Teil durch die Besprengung zugewendet wird, will das sagen, dass dem Volke an jenem reinen Leben, welches, für es dahingegeben, ihm den Zugang zu Gott vermittelt, selbst auch Anteil gegeben werden soll. Der Weiheakt wird so „zu einem Akte der Lebenserneuerung, zu einer Versetzung Israels in das Reich Gottes, in welchem es mit Kräften des göttlichen Gnadengeistes erfüllt und zu einem Königreiche von Priestern, zu einem heiligen Volke geheiligt wird" (Keil). So scheidet das Bundesblut gleich jenem Blutzeichen 2 Mos. 12, 22 das erwälte Volk von der Welt, daher die unterpfändliche Bedeutung desselben Sach. 9, 11. Den Schluss der ganzen Feier bildet das Opfermal, bei dem jetzt die Ältesten Israels, die vor dem Opfer nach V. 2 Jehova nicht hatten nahen dürfen, zur Anschauung Gottes gelangen und vor Ihm essen und trinken, zum unterpfändlichen Zeugnis dafür, wie in der Bundesgemeinschaft die Nähe Jehovas sich zu erfaren, der Reichtum seiner Güter sich zu genießen gibt. — In dieser ersten mosaischen Opferhandlung ist bereits der Charakter der Kultusordnung ausgeprägt, welche auf dem Grunde des geschlossenen Bundes erstehen soll als fortgehende tatsächliche Vollziehung des Gedankens, dass Israel dem Gott, der es erwält und in seine Gemeinschaft eingefürt hat („ich habe euch zu mir gebracht" 2 Mos. 19, 4), selbst sich fortwärend heiligt, um immer aufs neue Gnade und Segen von ihm zu empfangen. Gemäß dem Worte nämlich 2 Mos. 20, 24, „an welchem Orte ich meines Namens gedenken lasse, da will ich zu dir kommen und dich segnen", sind es drei Stücke, die den mosaischen Glauben konstituiren. — Das erste ist, dass Gott sich eine Stätte erwält, seinen Namen daselbst wonen

*) Vergl., was Nägelsbach, Homer. Theologie, 2. Aufl., S. 352 über das Opfer der homerischen Zeit bemerkt: „Die Bereitwilligkeit des Menschen, den Gott mit solchem Genusse (dem Fettdampf) zu ehren, diese macht letzterem das Opfer angenehm, und es ist in dieser Beziehung zwischen dem Sün- und einem anderen Opfer kein Unterschied. Dass es überhaupt bei der Sünung nur darauf ankomme, dass der Gottheit Ehre erwiesen, dass ihre Macht anerkannt und das Abhängigkeitsgefül des Menschen durch eine Handlung ausgesprochen werde, geht schon daraus hervor, dass die Gottheit zu sünen, auch andere Leistungen hinreichen".

zu lassen (5 Mos. 12, 5. 11; 14, 23), dass er also an einem von ihm bestimmten Orte seinem Volke sich selbst darstellt, sein Angesicht dort suchen heißt, seine persönliche Gegenwart daselbst zu erfaren gibt (vgl. Bd. X, S. 415). Wenn schon in der patriarchalischen Zeit der Kultus besonders an solchen Orten ausgeübt wurde, welche durch Gotteserscheinungen geweiht waren (vergl. 1 Mos. 12, 7. 26, 24 f.; 35, 1. 3), so ist er von jetzt an gebunden an die von Gott gestiftete Kultusstätte, in der Er, indem er sie mit seiner Herrlichkeit erfüllt, Wonung macht inmitten der Gemeinde (2 Mos. 40, 34)*). Voluit enim dominus, sagt Luther zu Ps. 18, 10, et ab initio semper id curavit, ut esset aliquod monumentum et signum memoriale externum, quo alligaret fidem credentium in se, ne abducerentur variis et peregrinis fervoribus in spontaneas religiones seu potius idololatrias. Ebenso beruhen auch die Kultuszeiten auf göttlicher Wal und Stiftung, und ist auch in dieser Hinsicht jeder ἐθελοθρησκεία gewehrt (s. den Art. Feste der alten Hebräer, Bd. IV, S. 539). Das zweite Stück ist, dass an der von Gott zur Wonung seines Namens erwälten Stätte die Gemeinde dieses Namens gedenkt, indem sie Gott anbetend naht und zwar nicht mit leeren Händen (2 Mos. 23, 15; 5 Mos. 16, 16 f.), sondern im Opfer sich mit Allem, was sie hat, Ihm heiligt. Denn עֲלֵי־זָבַח (Ps. 50, 5), d. h. auf der Grundlage und unter der Bedingung darzubringender Opfer ist der Bund geschlossen; in der Opferhandlung vollzieht sich vorzugsweise die Anbetung, wogegen das Wort im mosaischen Kultus noch zurücktritt und, wo es erscheint, meistens an eine Handlung gebunden ist (vgl. 3 Mos. 5, 5; 4 Mos. 5, 7; 5 Mos. 26, 3 ff. u. a.). Um nun aber dem Volke das Nahen zur göttlichen Wonung möglich zu machen und um den Bestand des durch die Verschuldungen und Verunreinigungen der Gemeinde fortwärend gefärdeten Bundes zu sichern, stiftet Gott eine priesterliche Mittlerschaft und eine durch dieselbe fortwärend zu vollziehende Versönungsordnung, welcher vorzugsweise besondere expiatorische Handlungen dienen, die aber auch durch den ganzen übrigen Kultus sich hindurchzieht, indem überall, besonders durch die Verwendung, welche von nun an das Blut auch bei dem Brand- und Heilsopfer findet, der Gedanke ausgeprägt wird, dass der Mensch niemals one vorangegangene Süne Gott nahen dürfe, dass diese vollzogen sein müsse, ehe er für seine Gabe auf eine wolgefällige Annahme von Seiten Gottes rechnen darf. Auf das Opfer folgt endlich das dritte Stück, die göttliche Gnadenmitteilung, vermittelt durch den priesterlichen Segen, in welchem Gott seinen Namen segnend auf sein Volk legen läßt (3 Mos. 9, 22; 4 Mos. 6, 27). So findet im mosaischen Kultus ein fortwärender lebendiger Verkehr zwischen Gott und der Gemeinde statt, ein Verhältnis gegenseitiger Hingabe und Mitteilung, bezeichnet als das Zusammenkommen (הִוָּעֵד) Gottes und des Volkes (2 Mos. 29, 42 f.). Denn eben um die Pflege der wechselseitigen persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen handelt es sich; für die Ansicht, welche im Kultus eben nur eine Tätigkeit zur Erweckung und Belebung des frommen Bewusstseins, ein kunstmäßiges Darstellen zur Selbstbefriedigung des Subjekts sieht, ist das volle Verständnis des alttestamentlichen Kultus, wie freilich jedes anderen von vornherein verschlossen. Weil der Kultus der Ausdruck der zwischen Gott und dem Volke bestehenden Bundesgemeinschaft ist, so fällt er unter den Gesichtspunkt des Symbols. Die Institutionen desselben dürfen daher nicht in roher Äußerlichkeit gefasst, sondern müssen auf die theokratische Bundesidee bezogen und aus derselben und den von ihr vorausgesetzten religiösen Ideeen gedeutet werden (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, 2. Aufl., 1, S. 14 ff.). Freilich ist der mosaische Kultus nicht symbolisch in dem Sinne, als ob die Institutionen desselben bloße Zeichen simultaner, neben dem äußeren Akt einhergehender geistiger Vorgänge

---

*) Andere Opferstätten sind später als solche legitimirt teils durch die Anwesenheit der Bundeslade als des Vehikels der göttlichen Gnadengegenwart (vgl. z. B. 1 Sam. 6, 15; 2 Sam. 6, 17 f.), teils durch vorangegangene tatsächliche göttliche Selbstbezeugung (vgl. Richt. 6, 24 ff., 13, 18 f., besonders aber 1 Chron. 21, 26—30).

wären. Denn wenn auch die Symbolik des mosaischen Kultus für keinen frommen Israeliten eine schlechthin unbewusste bleiben konnte, da von der Gotteserkenntnis aus, welche durch die Offenbarung in Israel gepflanzt war, notwendig ein gewisses Verständnis der Bedeutung der Kultusformen sich erzeugen musste, um so mehr, da das Ceremonialgesetz selbst durch die Hülle seiner äußeren Ordnungen überall die innerlichen Forderungen durchleuchten lässt, so bleibt doch auf dem *Standpunkt des Gesetzes* der äußere Kultusakt als solcher das notwendige Vehikel für die Vollziehung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Gemeinde. Das Opfer ist also auf diesem Standpunkte nicht etwa nur eine relativ notwendige Ergänzung des Gebetes, es versinnlicht nicht eine unabhängig von dem äußeren Akt stattfindende Hingabe des Subjekts an Jehova, sondern eben *mittelst* des Opfers wird die Hingabe vollzogen, an dasselbe ist die Erlangung der göttlichen Vergebung und des göttlichen Segens gebunden, worüber bei unbefangener Betrachtung der betreffenden Stellen gar kein Zweifel bestehen kann.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu den näheren Bestimmungen der mosaischen Opfer, nämlich der Opfer im engeren Sinne, welche, auf den Altar kommend, Jehova unmittelbar hingegeben wurden, wogegen die übrigen Arten des Korban, welche bloß mittelbar, nämlich durch Entrichtung an die Priester, bezw. an die Leviten, Jehova dargebracht wurden (Erstlinge und Zehnten, auch die Schaubrode können hieher gerechnet werden) besonderen Artikeln zugewiesen sind. In der Darstellung der Opferordnung handeln wir 1) von dem Material des Opfers und den von diesem Gesichtspunkt aus sich ergebenden Opferklassen, 2) von den Handlungen, aus denen die Opferakte sich zusammensetzen, oder von dem Opferritual, 3) von den Gattungen und Arten, in welche die Opfer nach ihrer Bestimmung zerfallen. — Auf die zur Ergänzung und Erläuterung der mosaischen Ordnung dienenden späteren Opfersatzungen soll nebenher in der Kürze Rücksicht genommen werden.

I. Nach ihrem *Material* sind die Opfer teils *blutige* oder Tieropfer, teils *unblutige* oder vegetabilische. Der technische Ausdruck für das vegetabilische *trockene* Opfer ist מִנְחָה (Luther: Speisopfer); das der Mincha beigefügte aus Wein bestehende *Trankopfer* heißt נֶסֶךְ. Ein die blutigen Opfer im Allgemeinen bezeichnender Name findet sich in den Opfergesetzen des Pentateuchs nicht. Das Wort זֶבַח, das allerdings im späteren Sprachgebrauch die blutigen Opfer überhaupt bezeichnen kann, steht im Pentateuch nur von den Heilsopfern, worüber unter III. näher gehandelt werden wird. — Die Tieropfer sind hauptsächlich um der Bedeutung willen, welche dem Blute zukommt, die wichtigeren. Die Speisopfer erscheinen allerdings auch als *selbständige* Gaben, nämlich 3. Mos. 5, 11 (dort freilich nur als Surrogat für das Tiersündopfer), 6, 12 ff. (als priesterliches Weihungsopfer), 4. Mos. 5, 15 ff. (als Eiferopfer); ferner kann man die Erstlingsgarbe am ersten Passahtage, die Pfingst- und Schaubrode als besondere Arten der Mincha betrachten (vergl. Maimonides, praef. zu Menachoth in Mischna ed Surenhus. vol. V, p. 63); endlich ist warscheinlich, dass, wie die jüdische Tradition (vgl. Maimonides a. a. O. S. 64), Winer (Reallex. II, S. 494) und Thalhofer (die unblutigen Opfer des mos. Kultus, S. 51 ff.) annehmen, die 3 Mos. 2, beschriebenen Speisopfer als freiwillige Gaben auch selbständig dargebracht werden konnten. Meistens jedoch sind die Speisopfer samt den zu ihnen gehörigen Trankopefrn mit Tieropfern in Verbindung gesetzt. Sie bilden in diesem Falle allerdings keine bloße Zugabe zu den letzteren, sind vielmehr demjenigen, was von den Tieren als Gabe auf den Altar kommt, koordinirt. Da sie aber die beim Tieropfer durch die Blutsprengung vollzogene Sühne ebenfalls zur Voraussetzung haben, so sind sie in der Tat doch vom Tieropfer abhängig. Diese Abhängigkeit tritt dann weiter auch darin hervor, dass die Quantität der Speis- und Trankopfer nach den verschiedenen Tiergattungen, mit denen sie verknüpft waren, bemessen werden musste (4 Mos. 15, 1—12; 28, 1—14; 29, 2 ff.).

A. Die blutigen Opfer sind, wie gesagt, ausschließlich Tieropfer. Daſs Menschenopfer, welche die tollgewordene Kritik eines Ghillany (die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842) und Anderer (vergleiche insbesondere auch Daumer, Molochdienst der Hebräer, S. 23 ff.) sogar als dem mosaischen Kultus wesentlich hinzustellen versucht hat, von der legitimen Verehrung Jehova's ausgeschlossen waren, ergibt sich nach dem oben Bemerkten schon aus 1 Mos. 22, 11 ff., womit das über die Lösung der menschlichen Erstgeburt 2 Mos. 13, 13 fin. 34, 20 Verordnete zusammenzustellen ist. Kinderopfer, wie sie dem Moloch dargebracht wurden (3 Mos. 18, 21; 20, 2 ff.) und sonst bei den semitischen, namentlich aber bei kanaanitischen Völkern in Übung waren (s. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer S. 11; P. Scholz, Götzendienst bei den alten Hebräern 1877, S. 188 ff.), sind als ein Greuel unbedingt verboten (5 Mos. 12, 31). Daſs allerdings unter dem Volke schon wärend des Zuges durch die Wüste solche Opfer vorkamen, lassen die oben angefürten Stellen des Leviticus erraten; ja aus der freilich mehrdeutigen Stelle Ezech. 20, 25 f. scheint hervorzugehen, daſs das Volk solche Opfer in miſsverständlicher Anwendung des Erstgeburtsgesetzes 2 Mos. 13, 2. 12 f.; 22, 28, darbrachte (vgl. Umbreit z. d. St.), ein Miſsverständniſs, wie es bei jenem Mich. 6, 7, gezeichneten Opfereifer leicht sich erzeugen konnte, ganz abgesehen davon, daſs in dem abgöttischen Sinn des Volkes die Vorstellung des Heiligen Israels, dessen Eifer ein verzehrendes Feuer ist, häufig mit der des Feuergottes Moloch zusammengeflossen sein mag. Das mosaische Gesetz dagegen gibt dem Menschen über das Menschenleben keine andere Macht, als die des Vollzugs der Strafe an dem, der entweder zur Deckung einer kontrahirten Blutschuld sein eigenes Blut hingeben muſs (1 Mos. 9, 6; 4 Mos. 35, 33), oder vermöge anderen Frevels an der theokratischen Ordnung der Austilgung verfallen ist (s. die Art. Blutrache Bd. II S. 505; Bann Bd. II S. 81 u. a.). Das חֵרֶם, die Fluchweihe oder Verbannung, zur Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit vollbracht, kann beziehungsweise unter den Gesichtspunkt des Opfers im weiteren Sinn gestellt werden, wie es 3 Mos. 27, 28 inmitten einer Aufzählung von Weihungen erscheint (vergl. auch Jes. 34, 5 f. und Jer. 46, 10). Aber dem Opfer im engeren Sinn, der auf dem Altar dargebrachten Gabe steht das Cherem als die Wegräumung vor Jehova geradezu entgegen (vgl. z. B. 1 Sam, 15, 21. 33). Hiernach ist auch jener von David geduldete Racheakt der Gibeoniten 2 Sam. 21, 9, in welchem eine über die Forderung des Gesetzes hinausgehende Blutrache vollzogen wurde, nicht als ein eigentliches Menschenopfer zu betrachten. — Zu den Tieropfern wurden verwendet für's Erste die den ordentlichen Viehstand bildenden Tiere, insoweit sie rein waren, also Rindvieh, Schafe und Ziegen; und zwar sind von diesen beide Geschlechter opferfähig, doch so, daſs für eine Anzal von Opfern höheren Ranges das männliche Geschlecht als das vollkommenere bestimmt vorgeschrieben ist. (Nach Mischna Themura II, 1, muſste das Opfer für die Gemeinde immer männlich sein, was allerdings — s. Bartenora z. d. St. — mit den Verordnungen des Gesetzes übereinstimmt). Der Esel war als unrein ausgeschlossen (vgl. 2 Mos. 13, 13; 34, 20), aus dem gleichen Grunde (3 Mos. 11, 4) das Kameel. Zweitens vom Geflügel wurden Turteltauben und junge Tauben geopfert. Die letzteren werden im Alten Testament als Haus- (Jes. 60, 8) und als Feldtauben (Ez. 7, 16; Jer. 48, 28) erwänt; die ersteren sind in Palästina als Zugvögel so häufig anzutreffen, daſs eine besondere Zucht derselben nicht nötig war; sie bildeten besonders die Fleischnarung der Armen, und dies erklärt ihre Verwendung im Opfer. Tauben und Turteltauben durften nämlich mit Ausnahme einiger Reinigungsopfer nur als Surrogat für die größeren Opfertiere von den Armen dargebracht werden (3 Mos. 5, 7; 12, 8). Andere Vögel wurden nicht geopfert; die Ceremonie bei der Reinigung des Aussätzigen, zu der nach 3 Mos. 14, 4 ff. צִפֳּרִים verwendet wurden (worunter übrigens schwerlich mit Vulg. und Rabbinen speziell Sperlinge zu verstehen sind), war kein Opferakt; bei dem nachfolgenden Reinigungsopfer sind nach V. 30 wieder nur Turteln und junge Tauben gestattet. Warum Sumpfvögel, namentlich Gänse, welche im ägyptischen Kul-

3*

tus sehr beliebte Opfer waren (s. Movers, das Opferwesen der Karthager, S. 55), ausgeschlossen waren, läßt sich leicht erraten. Mehr kann die Ausschließung des Huhns auffallen; doch wird Hühnerzucht im Alten Testament überhaupt nirgends erwähnt. Mischna Baba kama VII, 7 behauptet, freilich im entschiedenen Widerspruch mit dem Neuen Testament, daß Hähne in Jerusalem gar nicht, im Land Israel wenigstens nicht von Priestern gehalten werden durften; der Grund hievon soll sein (s. Surenhus z. d. St.), daß diese Tiere beim Scharren in einem Misthaufen leicht an einem Reptil sich verunreinigen (vgl. 3 Mos. 11, 31). Vom Ertrag der Jagd und des Fischfangs wird im mosaischen Kultus nichts geopfert, wegegen in den vorderasiatischen heidnischen Religionen gerade ein Wild-, namentlich Hirschopfer gewönlich war (s. Movers a. a. O. S. 53). — Hinsichtlich der Beschaffenheit der Opfertiere wird vor Allem gefordert, daß sie fehllos (תְּמִימִם), frei von körperlichen Gebrechen sein sollen; s. besonders 3 Mos. 22, 20—24*), nur bei den נְדָבוֹת ist V. 23 eine Ausnahme zugestanden; vergl. auch Mal. 1, 13 f. In Bezug auf das Alter der Opfertiere bestimmte das Gesetz, daß sie mindestens achttägig sein sollen (3 Mos. 22, 27; vergl. 2 Mos. 22, 29), denn in den ersten acht Tagen galt jedes Neugeborene für unrein; doch fehlt bei den Tauben diese Vorschrift. Auf der anderen Seite sollten die dargebrachten Tiere auch noch jugendlich kräftig sein, wie dies bei den Rindern namentlich durch den Beisatz בֶּן־בָּקָר ausgedrückt wird (s. Knobel zu 3 Mos. 1, 5). Genauer wird das Alter nur in einigen Fällen bestimmt; beim Rindvieh 3 Mos. 9, 3, wo ein einjäriges עֵגֶל gefordert wird, häufiger beim Kleinvieh, nämlich 9, 3; 12, 6; vgl. 4 Mos. 28, 3. 9. 11, wo ein einjäriges männliches Schaf, 3 Mos. 14, 10, wo ein einjäriges weibliches Schaf, 4 Mos. 15, 27, wo eine einjärige Ziege vorgeschrieben ist. Über die Benennungen der Rinder, Böcke u. s. w. siehe Oehler, Alttest. Theol., I, 420. Daß, wie die Rabbinen angeben, die Opfertiere in der Regel nicht über drei Jare alt genommen wurden, beruht zwar nicht auf einer ausdrücklichen Bestimmung des Gesetzes und ist vielleicht nur aus 1 Mos. 15, 9 erschlossen (siehe ebenda Seite 422), erscheint aber ganz angemessen, da in diesem Alter die Opfertiere ausgewachsen sind und in ihrer vollen Kraft stehen.

B. Die Bestandteile des vegetabilischen Opfers und zwar der Mincha, des Speisopfers, waren: 1) Ähren am Feuer geröstet, Geschrotenes vom Fruchtfeld 3 Mos. 2, 14; 2) Weißmehl, סֹלֶת, 2, 1, warscheinlich das feinste Weizenmehl (Gerstenmehl erscheint nur beim Eiferopfer, 4 Mos. 5, 15). Zu beidem kam als Zugabe Olivenöl und Weihrauch; der letztere wurde nicht auf das Mehl oder Schrot gestreut, sondern kam als Ganzes hinzu, um mit dem von jenem abgenommenen Handvoll verbrannt zu werden (vgl. Bartenora zu Mischna Menachoth I, 2). 3) Ungesäuerte Brote oder Kuchen aus סלת bereitet, von dreierlei Art (2, 4 ff.), nämlich im Ofen gebacken, oder auf der flachen Pfanne bereitet, oder im Tiegel gesotten. Siehe Oehler a. a. O. S. 424. Das Speisopfer wurde demnach durch solches gebildet, was zum gewönlichen Unterhalt des Menschen diente und zugleich durch menschliche Arbeit gewonnen war. Baumfrüchte, wie Mandeln und Granaten, die entweder keine oder doch nur geringe menschliche Pflege bedürfen, sind ausgeschlossen, woneben vielleicht auch die Rücksicht in Betracht kommt, daß die Opfer keine Leckerbissen sein sollten (im Gegensatz zu den Traubenkuchen des Götzendienstes Hos. 3, 1). In Bezug auf jedes Speisopfer galt als strenges Gebot (3 Mos. 12, 11), daß es nicht gesäuert bereitet, also (vgl. V. 4 f.) nur als מַצָּה dargebracht werden durfte. Dieses Erfordernis der vegetabilischen Opfer scheint der Fehllosigkeit der Tieropfer zu entsprechen. Und zwar ist eine zweifache Säuerung verboten, erstens durch Sauerteig, zweitens durch Honig. Der erstere wurde allerdings zu den Erstlingsbroden (2, 12; 23, 17), weil diese die gewönliche Narung repräsentiren, ebenso zu den Brodkuchen bei den Dankopfern

---

*) In Betreff der einzelnen Leibesgebrechen, deren Zal die jüdische Satzung auf 73 steigerte, s. Bähr, Symb. des mos. Kultus, II, S. 297 ff.

(7, 13) verwendet; aber diese alle wurden nicht auf dem Altare geopfert, die ersteren fielen den Priestern zu, die letzteren dienten zur Opfermalzeit. (Ebenso werden 2 Chron. 31, 5 Erstlingsgaben von Honig erwänt). Was den Honig betrifft, so ist nicht deutlich, ob darunter (nach den Rabbinen, denen Bähr folgt) Trauben- und Dattelhonig und Früchtesyrup überhaupt, oder ob (nach Philo, De vict. offer. § 6, wo das Verbot von der Unreinheit der Biene abgeleitet ist, und den meisten Neueren) Bienenhonig zu verstehen ist. Mag auch zunächst der letztere gemeint sein, so war doch one Zweifel beides ausgeschlossen. Der Grund davon, dass der Sauerteig, obwol er nicht unrein war, doch profanirend wirkte (wie derselbe auch bei den Griechen und Römern von den Opferkuchen ausgeschlossen, bei den letzteren dem flamen Dialis verboten war), ist vermutlich darin zu suchen, dass man den durch den Sauerteig bewirkten Gärungsprozess als der Fäulnis verwandt betrachtete (vgl. Plut. quaest. rom. 109), weshalb der Sauerteig Bild des Unreinen, sittlich Korrumpirenden ist (Luk. 12, 1; 1 Kor. 5, 6—8). Die Wirkung des Honigs ist der des Sauerteigs verwandt, da er leicht in Säuerung übergeht (Plin. h. n. XI, 15 [45]), weshalb im rabbinischen Sprachgebrauche הִדְבִּישׁ geradezu die Bedeutung von fermentescere und dann von corrumpi hat. Wesentlich für jedes Speisopfer, nach LXX zu 3 Mos. 24, 7 auch für die Schaubrode, war nach 3 Mos. 2, 13 das Salz. Ob dasselbe an der angef. Stelle als Zutat auch für die Tieropfer vorgeschrieben ist, lässt sich nicht sicher bestimmen, da das קָרְבָּנְךָ nach dem Zusammenhang auf die Mincha beschränkt werden kann. Jedenfalls aber hat die spätere Praxis das Salz auch bei Tieropfern verwendet (Mark. 9, 49 πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται); beim Brandopfer wird es Ezech. 43, 24; Jos. Arch. III, 9, 1 ausdrücklich erwänt, in Mischna Sebachim VI, 5 nur bei dem Geflügelbrandopfer und zwar (§. 6) mit der Bemerkung, dass, auch wenn das Reiben mit Salz unterbleibe, das Opfer doch gültig sei. Zu den Naturallieferungen, welche in späterer Zeit dem Tempel zu Teil wurden, gehörte daher namentlich auch die von Salz, Esr. 6, 9; 7, 22; Jos. Arch. XII, 3, 3. Über das nach dem Talmud zu den Opfern zu verwendende מֶלַח סְדוֹמִית s. Carpzov, App. ant. p. 718. Es ist darunter one Zweifel nicht, wie Lightfoot meinte, Asphalt zu verstehen, sondern Salz, das aus dem toten Meere oder dem Steinsalzberg Usdum (vergl. Ritter, Erdkunde, XIV, 1056; XV, 765 ff.) gewonnen wurde. — Der Gesichtspunkt, unter den die Verwendung des Salzes beim Opfer zu stellen ist, ist zunächst nicht der, dass es das Opfer schmackhaft machen sollte. Vermöge seiner würzenden, der Fäulnis wehrenden Kraft ist das Salz Symbol der Reinigung und Läuterung, sowie der Dauerhaftigkeit. Die letztere Beziehung wird 3 Mos. 2, 13 angedeutet durch den Ausdruck: „Salz des Bundes deines Gottes", was eben auf die unzerstörliche Dauer des Bundes hinweist, weshalb auch eine für immer gültige göttliche Ordnung ein Salzbund heißt, 4 Mos. 18, 19; 2 Chr. 13, 5. Dagegen deutet auf die erstere Beziehung das Wort Christi Mark. 9, 49: „Jeder wird mit Feuer gesalzen und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen", indem hier das Opfersalz in Parallele mit dem Läuterungsfeuer der Selbstverleugnung und der Prüfungen gestellt wird. — Zu dem mit dem Speisopfer verbundenen Trankopfer wurde bloß Wein verwendet. Die Wasserlibation 1 Sam. 7, 6 ist warscheinlich als Reinigungsceremonie zu deuten, s. O. v. Gerlach z. d. St., anders Thenius. Über die Wasserlibation am Laubhüttenfeste s. Bd. VIII, S. 483. In Betreff des Weines bestimmt das Gesetz außer dem zu verwendenden Quantum nichts Näheres, wogegen Mischna Menachoth VIII, 6. 7 genaue Verordnungen enthält über die zu wälenden Sorten, über das beim Bau der betreffenden Weinberge zu Beobachtende, über das Alter und die Aufbewarung des Opferweins.

Welches ist nun das Prinzip, das der Bestimmung des Opfermaterials zugrunde liegt? Keine Berücksichtigung verdienen die von Surenhus in der praef. zu Mischna Sebachim zusammengestellten rabbinischen Ansichten über die Opfertiere, z. B. die von Maimonides, dass das Gesetz zu Opfern, die nach Beschaffenheit und Futter vortrefflichsten, ferner die am leichtesten aufzutreibenden Tiere

bestimmt habe; wozu noch mystische Deutungen kamen, wie Abrabanel meinte, dass das Rind als Symbol Abrahams wegen, 1 Mos. 18, 7, das Schaf als Symbol Isaaks wegen 22, 13, die Ziege als Symbol Jakobs mit Rücksicht auf 27, 9 gewält sei u. dgl. Es kann sich nur um folgende Ansichten handeln: Das erste Prinzip ist (nach Bähr, Symbolik des mos. Kultus, II, 317) bei der Festsetzung des Opfermaterials das des Volkseigentums: „Der Gesamtkreis alles dessen, was in Israel geopfert wurde, sollte der Gesamtkreis von dem sein, was Israel eigen, was sein Existenzmittel ist". Und in der Tat, wie bereits in den einleitenden Bemerkungen angedeutet wurde, wenn zum Wesen des Opfers die Selbstentäußerung gehört, kann ein wares Opfer eben nur vom Eigentum dargebracht werden; fremdes Eigentum als Opfer darzubringen ist, wie Bähr richtig bemerkt, eine contradictio in adjecto. Dagegen beweist nichts, dass das Volk z. B. in seiner dürftigen Lage nach dem Exil seinem Gotte darbringt, was der persische König gespendet (Esr. 6, 9, vgl. 7, 17. 22). Zeigt doch die Verordnung des Nehemia (Neh. 10, 33 f.), dass man sich der Verpflichtung des Volkes selbst für den Kultusaufwand einzustehen wol bewusst war. Wol aber reicht der Gesichtspunkt des Volkseigentums viel zu weit, um das Material des eigentlichen Opfers zu erklären, wie denn Bähr selbst diesen Gesichtspunkt einschränkt, indem er die Beziehung der beiden Hauptbestandteile der Opfer auf die zwei materiellen Grundlagen des israelitischen Stats, Viehzucht und Agricultur, hervorhebt, eine Beziehung, deren Bedeutung unten erhellen wird. — Der zweite Gesichtspunkt ist der der Narung. Die Opfer heißen häufig das Brot Gottes, und zwar die Opfer überhaupt 3 Mos. 21, 6. 8. 17; 4 Mos. 28, 2. 24, vgl. Ezech. 44, 7; Mal. 1 7, dann die Brand- und Heilsopfer zusammen, 3 Mos. 22, 25, die Heilsopfer allein, 3 Mos. 3, 11. 16; niemals aber erscheint der Ausdruck von den Sünd- und Schuldopfern im Besonderen. Man darf, wie Neumann (a. a. O. S. 332) mit Recht erinnert, dieses Prinzip nicht aus Scheu vor anthropopathischem Missbrauch verwerfen; kann es sich doch nach der mosaischen Gottesidee nur um eine Hingabe der Narung des Volkes an Gott handeln. Allein auch dieser Gesichtspunkt reicht, in unbeschränkter Allgemeinheit gefasst, zu weit, insofern nicht alle reinen und vermöge ihrer Reinheit zum Genuss gestatteten Tiere und weit nicht alle genießbaren Erzeugnisse des Pflanzenreichs als Opfermaterial dienen dürfen. Indem vielmehr nur die den ordentlichen Viehstand bildenden und darum durch Zucht und Pflege gewonnenen reinen Tiere, ferner die zum gewönlichen Unterhalt des Menschen dienenden, durch der Hände Arbeit im Acker und Weinberg gewonnenen Produkte das Opfer bilden, erhellt, dass es beim Opfermaterial nur um die von dem Volke vermöge seines Lebensberufes erarbeitete ordentliche Narung sich handelt; und zwar weisen, wie Bähr richtig gesehen hat, die zwei Opferklassen auf die zwei Arten der Berufstätigkeit hin, an welche Israels äußere Existenz geknüpft ist. Indem das Volk, wenn es vor seinem Gotte erscheint, Ihm von der Nahrung, die es in seinem ordentlichen Berufe erwirkt hat, Gaben darbringt, legt es nicht nur tatsächlich das Bekenntnis ab, dass all sein Erwerb, alle Frucht seiner Arbeit göttlicher Segen sei (5 Mos. 16, 17), sondern es weiht auch zugleich seine Berufstätigkeit und eben damit sein Leben mit allen Kräften dem Herrn, der es zum Eigentum angenommen hat. — Bei dieser Auffassung kommt nun drittens auch der Gesichtspunkt zum Rechte, den Kurtz mit gutem Grunde geltend gemacht hat und nur nicht als das eigentliche Walprinzip für die Tieropfer hätte hinstellen sollen, der übrigens auch bei den Opfern der anderen Klasse in Betracht kommt, nämlich der psychisch-biotische Rapport, in welchem der Opfernde zu der dargebrachten Gabe steht. Wenn, worauf bereits in den einleitenden Bemerkungen hingewiesen worden ist, zum waren Opfer wesentlich gehört, dass in ihm, indem das Herz des Opfernden gleichsam mit der Gabe verwachsen ist, eine Selbstentäußerung stattfindet, so trifft dieser Gesichtspunkt vorzugsweise eben bei solchen Gaben zu, die von dem durch Berufsarbeit erwirkten, zumal von dem Besten und Köstlichsten desselben, genommen sind; er trifft namentlich zu bei den Erstlingen des Herden- und Feldertrags, an denen das Herz besonders zu hängen pflegt. Aber auch die Bedeutung derjenigen Rücksicht, die

schon Philo de vict. § 1 geltend gemacht hat, dass die zamsten, dem Menschen am meisten an die Hand gewönten, wenn man will, die unschuldigsten, am willigsten der Schlachtung sich hingebenden Tiere dem Opfer geweiht sind, wird niemand verkennen, der die mit dem Opfer verknüpfte Stellvertretungsidee schärfer ins Auge fasst. Man erwäge das Wort Jes. 53, 7. — Nach dem Bisherigen bedürfen die Bestimmungen über das Opfermaterial in Bezug auf das, was sie ein- und was sie ausschließen, keiner weiteren Erläuterung, mit Ausnahme zweier noch zu erörternder Bestandteile des Speisopfers, nämlich des Öls und des Weihrauchs. Vor Allem fragt sich, ob das Öl als integrirender Bestandteil des Speisopfers, welcher die eigentliche Opfergabe mitkonstituirt, oder ob es als bloße Zutat zu betrachten ist. Im ersteren Falle wäre es dem Getreide und dem Wein koordinirt, würde also ein durch Arbeit gewonnenes Subsistenzmittel des Volkes repräsentiren, wie ja das Öl häufig im Alten Testament neben Getreide und Wein unter den Hauptprodukten Palästinas aufgefürt wird (s. Bähr, II, S. 302. 316). Im zweiten Falle würde das Öl, wie der Weihrauch und das Salz, dazu dienen, der Opfergabe einen besonderen Charakter zu verleihen; es soll, nach der gewönlichen Annahme, da das Öl im Alten Testament Symbol des hl. Geistes sei, auf die Heiligung der Berufswerke durch den göttlichen Geist hinweisen (so Kurtz u. a.). Obwol nun für die letztere Ansicht die Koordination des Öls mit dem Weihrauch in 3 Mos. 2, 1. 15, sowie der Umstand zu sprechen scheint, dass beim Sünd- und Eiferspeisopfer (3 Mos. 5, 11; 4 Mos. 5, 15) mit dem Weihrauch auch das Öl weggelassen werden musste, so hat sie doch wenig Warscheinlichkeit. Das Öl nämlich, das in der hl. Schrift als Symbol der Geistesmitteilung erscheint, ist nur das der Salbung, nicht das des Genusses. Könnte man auch im Notfalle in 3 Mose 2, 1 ff. die Verwendung des Öls unter den Gesichtspunkt einer Salbungsweihe des Speisopfers stellen, so erhellt dagegen aus dem Gesetz 4 Mos. 15, wie besonders die dortigen Maßbestimmungen zeigen, ganz unzweideutig, dass das Öl des Speisopfers dem Wein des Trankopfers koordinirt ist. Das Fehlen des die Speisen schmackhaft machenden Öls beim Sünd- und Eiferopfer wird denselben Grund haben, aus dem mit diesen Opfern auch keine Weinspende verbunden werden durfte und beim Eiferopfer die geringere Mehlsorte angewendet wurde, nämlich diesen Opfern durch solche Verkürzung einen düsteren Charakter zu geben. Dagegen ist die von Bähr angenommene Parallelisirung des Öls der Speisopfer mit dem Fette der Tieropfer von Kurtz mit Recht zurückgewiesen worden. — Was endlich den Weihrauch betrifft, so kann dieser beim Speisopfer keine andere Bedeutung haben, als das auf dem inneren Altar dargebrachte Räucherwerk. Wenn es sich nun bei diesem nicht bloß um Erzeugung eines Wolgeruchs handelte, sondern der aufsteigende Duft Symbol des zu Gott aufsteigenden, ihm wolgefälligen Gebetes sein sollte, so wird der Weihrauch auch der Mincha bestimmter den Charakter eines Gebetsvehikels aufprägen (vgl. Ps. 141, 2).

II. Das Opferritual. Die wesentlichen Bestandteile der Opferakte und zwar A) bei den Tieropfern sind: 1) die Darstellung des Opfertiers vor dem Altare, 2) die Handauflegung, 3) die Schlachtung, 4) die Blutmanipulation, 5) die Verbrennung auf dem Altar. Diejenigen Akte, welche nur bei einzelnen Opferarten vorkommen, werden am passendsten erst bei der Erörterung dieser zur Sprache gebracht. — 1) Der Opfernde hat, nachdem er sich zuvor geheiligt (1 Sam. 16, 5, vgl. Philo, De vict. off. § 1), in eigener Person das Tier herbeizubringen, nämlich zum Eingang der Stiftshütte (3 Mos. 1, 3; 4, 4), wo (2 Mos. 40, 6) der Brandopferaltar stand, also in den Vorhof: dort soll nach 3 Mos. 17, 1 ff. die einzige Opferstätte für Israel sein. Bei dieser Präsentation erfolgte one Zweifel die Untersuchung des Opfertiers durch den Priester, ob seine Beschaffenheit den Opfervorschriften entspreche. Hierauf legte 2) der Darbringer (waren es mehrere, vgl. z. B. 2 Mos. 29, 10, einer nach dem anderen), seine Hand auf den Kopf des Opfertiers (3 Mos. 1, 4; 3, 2; 4, 4 u. a.), nach Mischna Menachoth IX, 8 beide Hände, wofür sich die Rabbinen auf 3 Mos. 16, 20 berufen.

Der hiefür gebrauchte Ausdruck סָמַךְ יָדוֹ bezeichnet eigentlich Aufstützung, Aufstemmung der Hand; auch soll die Handauflegung nach den Rabbinen mit allen Leibeskräften (בְּכָל כֹּחַ Maimonides) vollzogen werden. Nach der jüdischen Tradition (s. Outram, de sacrificiis, p. 152) fand die Handauflegung bei allen Privatopfern statt mit Ausnahme der Erstlinge, der Zehnten und des Pasšahlammes; doch wird sie bei den Opfervögeln für unnötig erklärt. Wenn das Gesetz 3 Mos. 7 bei den Schuldopfern die Handauflegung unerwänt läßt, so ist dies wol nur aus der Abkürzung der Darstellung zu erklären, indem V. 7 auf die Sündopfer zurückverwiesen wird. Von den für die Gemeinde dargebrachten Opfern wird die Handauflegung nur bei den Sündopfern 3 Mos. 4, 15, wornach sie durch die Ältesten zu vollziehen war, außerdem 16, 21 erwänt, womit 2 Chr. 29, 23 zu vergleichen ist; nach der Tradition (vgl. Menachoth IX, 7) hätte sie sich wirklich auf diese beschränkt. Die Bestimmung des Gesetzes, nach welcher den Akt der Handauflegung der Opfernde selbst und nicht der Priester, außer wenn dieser der Opfernde war, vorzunehmen hatte, wird von der jüdischen Tradition mit Recht nachdrücklich urgirt. Niemand dürfe sich hiebei durch seinen Knecht, oder sein Weib oder sonst Jemand vertreten lassen; nur bei den von einem Verstorbenen gelobten Opfern dürfe der Erbe eintreten (Outram p. 153). Als nicht befähigt zur Handauflegung werden Menachoth IX, 8 Weiber, Kinder, Blinde, Taube und Wansinnige bezeichnet, eine Bestimmung, welche ebenfalls zeigt, daſs es sich hiebei um einen vom Geiste durchdrungenen Akt handelte. Die Bedeutung der Ceremonie ist die, daſs der Opfernde, nachdem er durch Präsentation des Thiers seine Bereitwilligkeit, dasselbe Gott als Gabe darzubringen, ausgesprochen hat, nun durch Auflegung der Hand die Intention, in welcher er die Gabe darbringt, auf das Tier überträgt und es so zu dem seine Person in der intendirten Richtung vertretenden Opfer weiht. Es handelt sich nicht bloß im allgemeinen um Entlassung des Opfertiers aus der Gewalt und dem Besitz des Opfernden und Abtretung desselben an Gott (Knobel zu 3 Mos. 1, 4). Wie überhaupt (vgl. Hofmann, Schriftbeweis, II, 1, S. 246) die Ceremonie der Handauflegung, die Senkung der zugewandten Hand auf das Haupt eines anderen, das ausdrücken will, daſs einer einem Anderen vermöge der ihm zustehenden Machtvollkommenheit etwas zudenke und zuwende, so delegirt der Opfernde durch Auflegung seiner Hand das Tier dazu, ihm Mittel und Vehikel für das zu sein, womit er jetzt vor Gott treten will, für Süne, Dank, Bitte, je nach dem besonderen Zweck des dermaligen Opfers; denn nichts berechtigt, die Handauflegung auf Sündenimputation und sünende Stellvertretung zu beschränken. Wenn Ewald (Altertümer des V. Isr. S. 58) die Handauflegung, dieses Weihungszeichen „höchster Kraft und Anstrengung" beim Opfer den heiligen Augenblick bezeichnen läſst, wo der Opfernde, „im Begriff, die heilige Handlung selbst zu beginnen", alle die Gefüle, die ihn nun in voller Glut überströmen müssen, auf das Haupt des Wesens niederlegte, dessen Blut für ihn sofort fallen und wie vor Gott treten sollte", so hat er hiermit den alten Opfersinn gewiſs richtig getroffen. Mit der Handauflegung war warscheinlich das Aussprechen irgend einer die Bestimmung des Opfers ausdrückenden Erklärung (Bitte, Bekenntnis, Dank u. s. w.) verbunden; die von den Rabbinen überlieferten Formeln (vgl. Outram S. 156 ff.) sind jedoch one Zweifel späteren Ursprungs. — Auf die Handauflegung folgte unmittelbar

3) die **Schlachtung** des Opfertiers (שָׁחַט; niemals wird der Ausdruck „töten" gebraucht), und zwar bei den Privatopfern nach der mosaischen Ordnung durch den Opfernden selbst. Freilich lag es in der Natur der Sache, daſs bei diesem Akte auch die Hilfe eines Anderen in Anspruch genommen werden muſste; aber auf keinen Fall war, wie häufig angenommen worden ist (schon von Philo, De vict. § 5), das Schlachten der Privatopfer ein spezifisch priesterliches Geschäft. Der Grund der bei dem Taubenopfer stattfindenden Ausnahme wird unten erwänt werden. Dagegen war bei denjenigen Opfern, welche den stehenden Gottesdienst bildeten, bei dem Reinigungsopfer des Aussätzigen (3 Mos. 14, 13. 25),

sowie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern (vgl. 2 Chron. 29, 22. 24) die Schlachtung Sache der Priester, welche hiebei vermutlich von den Leviten unterstützt wurden (vgl. a. a. O. V. 34). (Über diesen Punkt s. besonders Lund, Jüdische Heiligtümer, S. 579 f.). Der Ort der Schlachtung war bei dem Brand-, Sünd- und Schuldopfer (3 Mos. 1, 11; 4, 24. 29. 33; 6, 18; 14, 13) die Nordseite des Altars. (Die jüdischen Ansichten über den Umfang dieser Region s. bei Ugolini, Altare exterius, im thes. vol. X, 518). Dass beim Heilsopfer diese Bestimmung fehlt, scheint darauf hinzuweisen, dass dieses auch an anderen Plätzen des Vorhofs geschlachtet werden durfte, was auch Mischna Sebachim V, 6 sqq. in Bezug auf Privatheilsopfer (denn die Heilsopfer für die Gemeinde waren nach § 5 in dieser Hinsicht den anderen gleichgestellt), wie in Bezug auf Erstlinge, Zehnten und Passahlämmer ausdrücklich angegeben und aus dem niederen Rang dieser sämtlichen Opfer, die als קדשים קלים den קדשי קדשים gegenüberstehen, abgeleitet wird. Ewald (Alterth. S. 59) will in der Wal der Nordseite ein Überbleibsel des alten Glaubens sehen, dass die Gottheit entweder im Osten oder im Norden wone und von dort komme, eine Ansicht, deren Unrichtigkeit schon daraus erhellt, dass ja die Schlachtung des Opfers gar nicht die Bedeutung einer Präsentation desselben vor Gott hatte. Eher dürfe man mit Tholuck (Das Alte Testament im Neuen, 5. Aufl., S. 89) sagen, die Nordseite sei als die dunkle und darum freudlose für die Tötung der Opfer gewält worden. Über das Schlachtungsverfaren gibt das Gesetz keine Bestimmungen; desto genauere enthält die Tradition, die vorzugsweise auf möglichst schnelle und vollständige Gewinnung des Blutes berechnet sind (Outram p. 162). Aus derselben Rücksicht erklärt sich, wie Bähr S. 343 richtig erkannt hat, das für die Taubenopfer 3 Mos. 1, 15 vorgeschriebene Verfaren, dass nämlich hier der Priester selbst, um auf der Stelle das Blut ausdrücken zu können, dem Vogel den Kopf abzukneipen hatte; nach Mischna Sebachim VI, 4 sollte beim Taubensündopfer der Kopf nicht vom Körper getrennt werden, was dagegen § 5 für das Taubenbrandopfer vorgeschrieben ist). — Die Schlachtung der Opfer hat im mosaischen Ritual augenscheinlich nur die Bedeutung eines Übergangsaktes; sie dient nur als Mittel für die Gewinnung des Blutes. Darüber, dass in der Schlachtung an dem Opfertier dasjenige vollzogen werde, was der Opfernde als Sünder verdient hat, dass also das Opfertier durch sein Sterben der göttlichen Strafgerechtigkeit genugtue, ist in der ganzen Opferordnung lediglich nichts angedeutet. Wenn der Schlachtungsakt die vom Opfernden verdiente Todesstrafe darstellen sollte und wenn somit das Vergießen des Blutes unter dem Opfermesser der eigentliche Sünungsakt wäre, so müsste er nachdrücklicher hervorgehoben sein, und müsste namentlich die Verrichtung der Schlachtung nicht dem Darbringer des Opfers, sondern unbedingt dem Priester, als Vertreter des strafenden Gottes, obliegen. Vgl. die treffenden Bemerkungen Keils, Lutherische Zeitschr., 1857, S. 57. Auch würde wol die Schlachtung, wenn sie der eigentliche Sünakt wäre, auf dem Altar selbst, nicht auf der Seite desselben, erfolgen. Der Sünakt beim Opfer, mit dem nun die spezifisch priesterlichen Funktionen beginnen, tritt ein nicht mit dem Vergießen des Blutes, sondern 4) mit der Verwendung des vergossenen Blutes. Das dem geschlachteten Tiere entströmende Blut musste sofort von einem Priester (von einem Anderen vollzogen, war die Handlung ungültig, Mischna Sebachim II, 1) in einem Becken aufgehoben und — s. Sheringam zu Joma IV, 3 — fleißig gerürt werden, um das Gerinnen zu verhüten; die Satzung verordnete, dass das Becken unten zugespitzt sein solle, damit es der Priester nicht irgendwo niedersetzen könne. (Von einer Mischung des Opferbluts mit Wasser, wie sie Hebr. 9, 9 für den Bundesopferakt voraussetzt, wird sonst nirgends etwas erwänt; s. Delitzsch z. d. St.). Die nun folgende Blutmanipulation war nach den verschiedenen Opferarten, nämlich je nach dem Grade, in welchem mit dem Opfer das Moment der Süne verknüpft war, verschieden. Der niederste Grad (beim Brand-, Schuld- und Heilsopfer 3 Mos. 1, 5; 7, 2; 3, 12 u. a.) bestand darin, dass das Blut an den Altar ringsum, indem (Philo, De vict. § 5) der Priester denselben umging, gesprengt oder vielmehr geschwenkt wurde. (זָרַק ist nämlich von הָיָה

verschieden; nur das letztere geschah mit dem Finger, die זריקה dagegen erfolgte unmittelbar aus dem Becken.) Die jüdische Satzung fordert hiebei nur zwei Blutgaben (מתנות), die für vier gelten sollen, weil je von einer Sprengung zwei Seiten des Altars getroffen werden (s. Sebachim V, 4 sqq., und Raschi zu 3 Mos. 1, 5 sammt Breithaupts Erläuterung). Über die jüdische Unterscheidung der oberen, beim Brandopfer von Vögeln anzuwendenden, und der unteren Sprengung, für welche das den Brandopferaltar umgebende Netzwerk, am Brandopferaltar des herodianischen Tempels ein in der Mitte desselben umlaufender roter Faden die Grenze bildete, s. Ugolino a. a. O. S. 617 ff., Lund S. 580 f. Das Gesetz scheint zu fordern, dass bei der זריקה der Blutvorrat vollständig verwendet werde; die spätere Satzung verordnete, dass, was von dem Blute übrig blieb, am Boden des Altars in eine der zwei an der Südwestecke desselben befindlichen Rören gegossen werden solle, durch die es dann in den Kidron ablief. — Dagegen fanden bei den Sündopfern Blutmanipulationen höheren Grades statt, darin bestehend, dass das Blut an besonders geheiligte Stätten gebracht wurde, indem je nach der Dignität des Sündopfers auf erster Stufe von dem Blute an die Hörner des Brandopferaltars getan (נָתַן 3 Mos. 4, 30. 34), auf zweiter das Blut in das Heilige gebracht, von demselben siebenmal gegen den inneren Vorhang gesprengt oder gespritzt (הִזָּה 4, 6. 17) und an die Hörner des Räucheraltars getan, in beiden Fällen die übrige Masse des Blutes an den Grund des Brandopferaltars gegossen (שָׁפַךְ) werden musste, auf höchster Stufe aber das Blut bis ins Allerheiligste zur Besprengung der Bundeslade zu bringen war. (Das Nähere hierüber s. unten.) — Die Deutung dieser Blutmanipulation hat auszugehen von 3 Mos. 17, 11, wo das Verbot des Blutgenusses durch folgende Erklärung motivirt wird: „denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sünen (eigentlich: zuzudecken) eure Seelen; denn das Blut sünt durch die Seele“, d. h. mittelst, vermöge dessen, dass Seele in ihm ist (so steht כִּפֶּר mit dem בְּ instr. 7, 7; 2 Mos. 29, 33; 4 Mos. 5, 8; 2 Sam. 21, 3). Man könnte auch, was dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommt, das בְּ essentiae annehmend, erklären: „in der Eigenschaft der Seele“; doch wäre in diesem Falle בְּנֶפֶשׁ (one Artikel) zu lesen. Dagegen ist die Erklärung, „das Blut sünt die Seele“ oder „ist Versönung für die Seele“ (LXX *ἀντὶ ψυχῆς ἐξιλάσεται*, ebenso Luther) zu verwerfen; denn, um von der Tautologie, welche dadurch in die Stelle käme, abzusehen, wird ja mit כִּפֶּר das Objekt, für welches die Süne geleistet wird, immer durch עַל oder בְּעַד, zuweilen auch im Accus., nie durch בְּ verbunden. (In בַּקֹּדֶשׁ 6, 23; 16, 27 ist בְּ lokal zu nehmen.) Das Ineinandersein von Seele und Blut wird dann V. 14 so ausgedrückt: „Seele alles Fleisches ist דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ“, d. h. sein Blut, sofern es innerlich mit seiner נֶפֶשׁ verbunden ist, sein beseeltes Blut. Es wird nämlich בְּנַפְשׁוֹ wie 1 Mos. 9, 4 zu fassen sein. Knobel bemerkt wol richtig: Der Beisatz בְּנַפְשׁוֹ dient zur genaueren Bestimmung des דָּם, damit man nicht die Blutmaterie an sich für das Leben halte, z. B. nicht auch geronnenes und vertrocknetes Blut, aus welchem der נֶפֶשׁ geschwunden ist“. Wenn Hofmann (Schriftbeweis II,1, S. 240) bemerkt, das dem Tier entströmte Blut sei nicht mehr seine Seele, sondern es sei seine Seele gewesen; was das Leben des Tieres gewesen, diene zur Besprengung der heiligen Stätte, so bleibt völlig unbegreiflich, wie ein gewesenes Leben die wertvolle Gabe sein soll, durch welche die die Sünde gutmachende Zalung geleistet wird (vergl. die treffenden Gegenbemerkungen von Ebrard, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung S. 47). Man erinnere sich, wie im alten Testament von lebendigem Wasser, von lebendem Fleisch (im Gegensatz gegen das gekochte 1 Sam. 2, 15) geredet wird; kann es befremden, wenn das frische, noch im Flusse begriffene dampfende Blut als Blut, das noch Leben, Seele in sich hat, betrachtet wird? Die Stelle will sagen, dass in dem noch fri-

schen Opferblut, das auf den Altar kommt, die Tierseele dargebracht werde für die Menschenseele zur Süne, genauer zur Deckung für die letztere. Dem Gebrauch des כִּפֶּר, כֹּפֶר, כִּפֻּרִים liegt nämlich die Vorstellung zugrunde, dass durch die Süne dasjenige, wofür sie geleistet wird, der Anschauung dessen, der zu gewinnen, zu versönen ist, entzogen werden soll; und zwar erscheint diese Ausdrucksweise in zweifacher Wendung: fürs Erste so, dass das Angesicht des zu Gewinnenden durch die Gabe zugedeckt wird (so in der Redensart כִּפֶּר פְּנֵי פ' 1 Mos. 32; 21; vgl. zur Erläuterung besonders 1 Sam. 12, 3, nach welcher Stelle der Richter כֹּפֶר nimmt von dem Angeklagten, um seine Augen zu verhüllen seinethalben; verwandte Ausdrücke s. bei Knobel zu 1 Mos. 20, 16); fürs Zweite — und diese Auffassung liegt der Opferterminologie zugrunde — so, dass die Schuld zugedeckt, demnach für die göttliche Anschauung nicht mehr vorhanden, weggewischt ist (Jer. 18, 23), wie auch die Sündenvergebung durch כִּסָּה עָוֺן ausgedrückt und wie sie Mich. 7, 19 als ein Werfen der Sünde in die Tiefen des Meeres bezeichnet wird. Die nächste Folge ist, dass vermöge solcher Deckung der sündige Mensch geschützt ist vor dem strafenden Richter, nunmehr one Gefar dem heiligen Gotte nahen darf, vgl. 2 Mos. 30, 12, wornach das כֹּפֶר dazu dient, die göttliche Plage abzuhalten, 4 Mos. 8, 19 u. s. w. So geht כֹּפֶר über in die Bedeutung von λύτρον, einer den Schuldigen loskaufenden Zalung 2 Mos. 21, 30 (wo ihm פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ entspricht), 4 Mos. 35, 31; wie es auch Spr. 13, 8 heißt, dem Reichen sei sein Reichtum כֹּפֶר לְנַפְשׁוֹ, Deckung für seine Seele, weil er sich mit Hilfe desselben aus Gefaren loszukaufen vermag (vgl. 6, 35). Auch ist es in einem Falle, nämlich bei der Musterung des Volks (2 Mos. 30, 12) geradezu eine Geldsumme, durch welche der Israelit sich decken muss, damit ihm nicht, wenn er vor dem heiligen Gott sich präsentirt, eine Plage widerfare. [Unberechtigt wäre, aus solchen Beispielen die Folgerung zu ziehen, das gottesdienstliche Kipper bezeichne nur die schützende Bedeckung der vergänglichen Bundesgenossen Gottes vor seiner erhabenen, lebenvernichtenden Gegenwart, was A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versönung, II, S. 185 ff., nachzuweisen sucht, dem auch Baudissin zum teil beistimmt (Theol. Litztg. 1878, Nr. 1), wogegen Ed. Riehm (Der Begriff der Süne im A. Test., 1877), mit Recht geltend macht, dass es sich überall vielmehr um Deckung des sündigen Menschen gegen die demselben bedrohliche Heiligkeit Gottes handle.] In einem anderen Falle, 4 Mos. 17, 11, ist es die die priesterliche Fürbitte symbolisirende Räucherung, welche zwischen dem göttlichen Zorn (קֶצֶף) und dem Volke sich einschiebt, und, das letztere deckend, den Fortgang der Plage hemmt. Gegen die Strafe bildet das כֹּפֶר einen Gegensatz, aber nach Umständen nur einen relativen. Es kann die leichtere Strafe, die einen trifft, Deckung sein wider die schwerere, so die Geldbuße 2 Mos. 21, 30; hierher gehört auch Jes. 27, 9, in welcher Stelle aber zugleich der Gedanke liegt, dass die leichtere Strafe, indem sie als läuternde Zucht sich bewärt, zur Deckung, Sünung diene im Gegensatz gegen das austilgende Gericht. (Vgl. auch das כֹּפֶר in Hiob 33, 24.) Weiter kann Einem die Strafe, die einen Anderen trifft, als כֹּפֶר zugute kommen, und dies in verschiedener Weise. Die Todesstrafe, welche an einem Totschläger vollzogen wird, schafft Deckung dem durch die Blutschuld entweihten Lande 4 Mos. 35, 33, das an einem Schuldigen vollzogene Strafexempel Deckung dem in den Zusammenhang dieser Schuld verflochtenen und darunter leidenden Volke 25, 13 (vgl. zur Sache Jos. 7). Beziehungsweise gehört auch Spr. 21, 18 hierher: „der Frevler wird כֹּפֶר für den Gerechten", was sagen will, dass, indem das göttliche Gericht an dem Frevler sich gleichsam erschöpft, der göttlichen Strafgerechtigkeit an ihm Genüge geschieht, der Gerechte aber frei ausgeht. Doch auch der Gedanke, dass wol ein Gerechter durch Übernahme der Strafe dem sündigen Volke Vergebung zu erwirken vermöchte, ist dem Pentateuch nicht fremd, 2 Mos. 32, 32, nur dass freilich Jehova V. 33 ein solches Sünopfer zurückweist.

In welchem Sinne nun soll im Opfer die *Tierseele zur Deckung der Menschenseele dienen?* Die juridische Auffassung, welche die Opfersüne im Sinne des „Seele um Seele“, 2 Mos. 21, 23, deutet, also annimmt, dass das Opfertier zur Abtragung der von dem Opfernden verdienten Strafe an seiner Stelle das Leben hingeben müsse, statuirt, wie aus dem eben Gesagten hervorgeht, keineswegs etwas dem alttestamentlichen Lehrzusammenhange schlechthin Fremdes, und darf sich auch auf die Ceremonie 5 Mos. 21, 1—9 berufen, der augenscheinlich der Gedanke der poena vicaria zugrunde liegt (s. Delitzsch, Comm. zum Hebräerbrief S. 742 f.). Auch die Schwierigkeit, wie denn die mit dem Fluch beladene Seele des Opfertieres auf dem Altar, auf den doch nur Reines und Gott Wolgefälliges kommen darf, dargebracht werden könne, ließe sich vielleicht mit Kurtz durch die Bemerkung beseitigen, dass, nachdem die Sündenschuld durch den Tod getilgt ist, eine restitutio in integrum erfolge, und demnach das durch den Tod, der Sünde Sold, hindurchgegangene Blut als schuldfrei und rein zu betrachten sei. Aber obwol mit dem Opferakte die Idee der poena vicaria, wie dies schon Jes. 53 angedeutet ist und im späteren jüdischen Ritual (vgl. Outram, S. 159) bestimmt sich ausspricht, leicht in Verbindung treten konnte, handelte es sich doch im mosaischen Ritual im Grund um etwas anderes, wie daraus hervorgeht, dass nicht etwa auf die Schlachtung, sondern auf die Blutsprengung, die Kurtz nicht befriedigend zu erklären weiß, der Hauptnachdruck fällt. In diesem Kultus heiligt sich Gott nicht durch Strafjustizakte; das Haus, in dem sein Name wont, der Altar, an dem er mit der Gemeinde zusammenkommt, ist keine Richtstätte. Wer an dem Bundesgott und seinen Ordnungen böswillig gefrevelt hat, der verfällt one Gnade der strafenden göttlichen Gerechtigkeit, für den gibt es aber eben deswegen auch kein Opfer mehr, für den ist überhaupt der Kultus nicht geordnet. Dieser ist eine göttliche *Gnadenordnung* für die zwar in Schwachheit sündigende, aber das göttliche Angesicht suchende Gemeinde. Darum sind die mittlerischen Institutionen, von denen er durchzogen ist, alle darauf berechnet, zur Deckung für die Gott nahende Gemeinde solches darzustellen, was ihm, dem Heiligen לְרָצוֹן ist, worauf sein Blick mit Wolgefallen ruhen kann. So ist das Werk der Stiftshütte selbst, zu welchem das von dem Volk bei der Musterung bezahlte כֹּפֶר verwendet wird, nach 2 Mos. 30, 16 ein das Volk deckendes זִכָּרוֹן; so tritt das Priestertum mit seinen Ordnungen heiligend zwischen das Volk und Jehova; beide freilich, Kultusstätte und Kultuspersonal, selbst wider fortwärend Reinigung und Süne erfordernd, wie denn überhaupt das den mosaischen Kultusinstitutionen eigentümlich ist, dass sie in ihrer Häufung doch, indem jede sich wider als ergänzungsbedürftig herausstellt, auf die Unzulänglichkeit des Ganzen hinweisen und das Bedürfnis einer vollen, warhaftigen Versönung zum Bewusstsein bringen. Das eigentlich Deckende, Sünende für die Seelen des Volkes nun kann nur Seele sein. Seinen Dank, seine Bitte kann der Mensch in eine Gabe legen, aber diese ist als Gabe einer unreinen, sündigen Person selbst unrein; sie kann Gott nur gefallen, sofern sie die Selbsthingabe des Darbringers zur Voraussetzung hat. Darum hat Gott im Kultus etwas geordnet, was diese *Selbst*hingabe vertritt; er hat der unreinen, sündigen Seele des Darbringers die Seele des reinen, schuldlosen Tiers substituirt. Im Opferblute dargebracht, tritt diese Seele zwischen den Opfernden und den heiligen Gott; der letztere bekommt nun an seinem Altare ein reines Leben zu schauen, durch welches das unreine Leben der ihm Nahenden zugedeckt wird; und ebenso dient dieses reine Lebenselement zur Deckung und Tilgung der an dem Heiligtum haftenden Verunreinigungen. Die Bedeutung des Blutes im Opfer ist demnach eine ganz spezifische; es ist nicht etwa unter den Gesichtspunkt der edelsten, Gott geweihten Gabe zu stellen, sondern es ist dasjenige, was die Acceptation aller Gaben von seiten Gottes erst möglich macht, indem in ihm stellvertretend die Selbsthingabe des Opfernden sich vollzieht, in ihm die sündige Seele des Opfernden in die Gnadengemeinschaft Gottes versetzt wird. Weil bei jedem Opfer die Unfähigkeit des Menschen, mit Gott in unmittelbare Gemeinschaft zu treten, aufs neue sich geltend macht, deshalb muss bei

jedem Opfer der Darbringer zuvor durch ein reines Leben vor Gott zugedeckt werden. Die Bedeutung, welche diesem Momente zukommt, ist verschieden, je nachdem die Süne nur die conditio sine qua non für die Darbringung der Gabe bildet, oder der ganze Opferakt auf Sünung abzweckt; hiernach richtet sich das Verfaren mit dem Blute. — Nach der Blutsprengung hatte 5) der Darbringer dem Tiere die Haut abzuziehen und es zu zerstücken „in seine Stücke“ (3 Mos. 1, 6; 8, 20), also es nicht zu zerhacken, sondern ordentlich zu zerlegen. Die Eingeweideschau, die bei mehreren alten Völkern, namentlich bei den Phöniziern (vgl. Movers a. a. O. S. 65) einen wesentlichen Teil der Opferhandlung ausmachte, ist aus dem mosaischen Kultus gänzlich verbannt. Hierauf folgte die Verbrennung des Opfers auf dem Altare, nämlich beim Brandopfer der sämtlichen Fleisch- und Fettstücke, nachdem die der Reinigung bedürftigen Teile vorher gewaschen waren (3 Mos. 1, 7—9), bei den anderen Opfern nur der Fettstücke. Wie bei diesen das übrige Fleisch verwendet wurde, s. unten bei den einzelnen Opferarten. Die Verbrennung (welche nichts mit dem Höllenfeuer zu tun hat!) bezeichnet einerseits für den Opfernden, indem für ihn die Gabe vernichtet wird, die Vollendung der Hingabe; doch ist nicht dies die Hauptsache, sondern die in der Verbrennung andererseits vollzogene Hinnahme der Gabe von seiten Gottes, indem dadurch, dass in dem Dampf und Dunst des verbrannten Opfers „die eigentliche Essenz“ desselben aufwärts steigt, Gott ein wolgefälliger Geruch bereitet und er so in den Genuss des Opfers gesetzt wird, was die regelmäßig widerkehrende Formel "אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיי sagen will. Die symbolische Fassung des Ausdrucks versteht sich von selbst, da nach der mosaischen Gottesidee von einem sinnlichen Genusse für Gott keine Rede sein kann; ist es doch selbst nach homerischer Anschauung nicht der behagliche Genuss des Opferdunstes für sich, sondern die Bereitwilligkeit des Menschen, Gott mit solchem Genuss zu ehren, was das Opfer angenehm macht (Nägelsbach, Homer. Theologie, 2. Aufl., S. 352). Das Feuer nun, welches das Opfer verzehrt, ist, weil durch dasselbe Gott das Opfer sich aneignet, ursprünglich unmittelbar von ihm ausgegangen 3 Mos. 9, 24; vgl. Richt. 6, 21; 1 Kön. 18, 38; 1 Chron. 21, 26; 2 Chron. 7, 1. Beständig genärt an dem Brandopfer und dem Fette der Dankopfer soll das Altarfeuer nie erlöschen (3 Mos. 6, 5. 6), was nicht bloß den Sinn hatte, dass immer Opferfeuer parat sein müsse, sondern zur Bewarung der Fortpflanzung jenes himmlischen Feuers diente und zugleich den ununterbrochenen Fortgang der im Opferdienst zu vollziehenden Verehrung Jehovas darstellte. Von diesem Feuer musste auch alles Feuer zum Räucheropfer genommen werden, was im Gesetz zwar nicht ausdrücklich geboten ist, aber durch die schwere Bestrafung der mit fremdem Feuer dem Herrn nahenden Söne Aarons (3 Mos. 10) tatsächlich deklarirt wurde. Dieses vom Himmel stammende Opferfeuer ist Symbol der in Israel sich offenbarenden göttlichen Heiligkeit; indem Gott jede Opfergabe nur durch das unmittelbar von ihm ausgegangene Element an sich nimmt, will das lehren, dass alle Hingabe des Menschen an Gott sich erst vollendet in dem läuternden göttlichen Lebenselement (vgl. Mark. 9, 49). Letzteres wird freilich (3 Mos. 10, 2) für alles ihm nahende Unreine und Unheilige zur verzehrenden Gluth, und hiernach wird deutlich, wie der Feuerherd Gottes (Jes. 31, 9; Ariel Ez. 43, 15 f.) nicht bloß Symbol dafür ist, wie Gott sein Volk sich heiligt, sondern auch Symbol der in tilgendem Strafgericht sich an allem Widerstrebenden offenbarenden göttlichen Heiligkeit, Jes. 33, 14 (vgl. 10, 17; Mal. 3, 19 f.).

Viel weniger Umstände, als die Darbringung der blutigen Opfer machen B. die vegetabilischen Speisopfer, deren Ritual sich auf folgende Bestimmungen beschränkt. Nach 3 Mos. 2 und 6, 7 ff. brachte der Opfernde das Material dem Priester, der von dem Mehl und Öl desselben eine Hand voll (2, 2, vgl. 6, 8) samt allem Weihrauch nahm und es auf dem Altar verbrannte. Der Ausdruck קֹמֶץ weist ganz und gar nicht, wie die Rabbinen es fassten, auf eine sehr kleine Portion hin (nämlich eine solche Hand voll, dass dabei das Äußerste der Finger mitten an der flachen Hand anlag, s. Hottinger jus hebr. p. 182),

sondern auf einen reichlichen Griff (vgl. 1 Mos. 41, 47). Wie viel der Abhub von dem Gebackenen und Gerösteten betrug, ist nicht angegeben. Der Name des von dem Speisopfer auf den Altar kommenden Abhubs, sowie nach 3 Mos. 24, 7 für den auf die Schaubrode gelegten Weihrauch ist אַזְכָּרָה, was am warscheinlichsten mit LXX μνημόσυνον, Vulg. memoriale gedeutet wird, und hiernach ausdrücken würde, dass der Duft des verbrannten Speisopfers den Darbringer bei Gott in gnädige Erinnerung bringen solle, vgl. umgekehrt das Eiferopfer 4 Mos. 5, 15. Über andere Erklärungen siehe Oehler, Alttest. Theol. I, 442. — Der Rest der Mincha fiel den Priestern zu und war als Hochheiliges im Vorhof zu verzehren, nachdem natürlich das mit Öl gemischte Mehl zuvor und zwar one Sauerteig gebacken war (3 Mos. 2, 3. 10; 6, 9 f.; 7, 9 f.). — Diese gesetzlichen Bestimmungen nun bezogen sich warscheinlich nur auf die freiwilligen, nicht auf die für Sabbathe, Feste und andere Fälle vorgeschriebenen Speisopfer; die letzteren scheinen mit den Brandopfern, zu denen sie gehörten, ganz auf dem Altare verbrannt worden zu sein. Andere Satzungen über die Speisopfer sind zusammengestellt bei Otho, lex. rabb. p. 650 sq. — Über das Verfaren beim *Trankopfer* ist im Gesetz nichts verordnet. Nach Sir. 50, 17 wurde der Wein an den Boden des Altars, nach Jos. Arch. 3, 9, 4 um den Altar ausgegossen, und zwar, den Rabbinen zufolge, nachdem er zuvor gesalzen worden war. Das Trankopfer soll, wie dies von vornherein warscheinlich ist, die letzte Handlung beim Opfer gewesen sein. S. Lund S. 596, wo noch Weiteres sich findet.

III. Hinsichtlich der *Bestimmung* der Opfer unterscheidet das Gesetz vier Gattungen, *Brand-*, *Heils-*, *Sünd-* und *Schuldopfer*. Die das Brand- und Heilsopfer betreffenden Vorschriften 3 Mos. 1—3 werden auf *eine* göttliche Weisung 1, 1 zurückgefürt; zwischen beide eingeschoben sind die Vorschriften über das Speisopfer, das, insoweit es nicht selbständig ist, eben nur in Verbindung mit den zwei genannten Opfergattungen erscheint (vgl. 4 Mos. 15, 3 ff.), in besonders engem Zusammenhang aber mit dem Brandopfer steht, weshalb es zunächst auf dieses folgt. In Kap. 4 und 5 folgen in näherer Verknüpfung, aber auf verschiedene göttliche Eröffnungen (4, 1; 5, 14. 20) zurückgefürt, die Gesetze über die durch den Mosaismus neu eingefürten Opfergattungen, über das Sündopfer (bis Kap. 5, 13) und über das Schuldopfer. Schon diese Gruppirung zeigt, dass die vier Opfergattungen auf zwei Hauptklassen zurückzufüren sind, nämlich 1) solche Opfer, bei denen das Bundesverhältnis als ein ungetrübtes vorausgesetzt wird, 2) solche, welche eine besondere, in das Bundesverhältnis eingetretene Störung aufheben, das rechte Verhältnis des Volkes oder des Einzelnen zu Jehova wider herstellen sollen, kurz die Sünopfer. Waren mehrere Opfer gleichzeitig darzubringen, so gingen gewönlich die Sünopfer den Brandopfern voraus, und auf diese folgten die Heilsopfer. Ein Rangunterschied unter den Opfern ist im Gesetze durch die Ausdrücke קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, *Hochheiliges*, und קֹדֶשׁ *Heiliges*, angedeutet; er fällt im wesentlichen mit der bereits oben erwänten rabbinischen Unterscheidung der קדשי קדשים und קדשים קלים zusammen. Hochheilig sind alle Opfer, die entweder ganz verbrannt wurden oder, insoweit sie nicht verbrannt wurden, nur von Priestern an heiliger Stätte gegessen werden durften, also die Brandopfer (dass von diesen der Ausdruck קדש קדשים nicht vorkommt, ist zufällig; über die Sache ist kein Zweifel), die Sünd- und Schuldopfer (6, 18. 22; 7, 1. 6 u. s. w.), die unter den bezeichneten Gesichtspunkt fallenden Speisopfer (2, 3. 10; 6, 10; 10, 12). Bloß heilig sind diejenigen Opfer, von denen das nicht auf dem Altar angezündete teils den Priestern zum Lebensunterhalte zufiel, teils zu Opfermalzeiten verwendet wurde, also die Heils-, Erstlingsopfer u. s. w.

1) Das *Brandopfer*. Das Eigentümliche dieses Opfers besteht nach 3 Mos. Kap. 1 darin, dass bei ihm das Opfertier ein makelloses *männliches* vom Rind-, Schaf- oder Ziegenvieh sein musste (nur bei den von Unvermögenden dargebrachten Turteln und jungen Tauben ist das Geschlecht nicht vorgeschrieben), ferner dass, nachdem der Priester das Blut an den Altar ringsum gesprengt

hatte, das Tier nach Abziehung der Haut, welche nach 7, 8 dem Priester zufiel, und nach Absonderung des Unrats ganz auf dem Altar verbrannt wurde. Auf das letztere Merkmal, die völlige Verbrennung, bezieht sich der seltenere Name desselben, כָּלִיל (5 Mos. 33, 10; 1 Sam. 7, 9; Ps. 51, 21); vgl. den Gebrauch des Wortes von der ebenfalls ganz zu verbrennenden priesterlichen Mincha 3 Mos. 6, 15 f. und außerdem 5 Mos. 13, 17. (Eine weitere Bedeutung hat כָּלִיל im phönizischen Opferwesen, s. Movers a. a. O. S. 59 ff.; Ewald, Bibl. Jahrb. I, 211). Dagegen brauchen die Opfergesetze selbst beständig den Namen עֹלָה (von den LXX meistens durch ὁλοκαύτωμα, zuweilen auch durch ὁλοκάρπωμα übersetzt). Dieser Name ist one Zweifel von עָלָה abzuleiten; der Sinn des Wortes aber ist das Aufsteigen des Tiers auf den Altar (vgl. Ps. 51, 21). [Besser erklären es Bähr, Keil u. a. vom Aufsteigen in Opferflamme und Rauch. Siehe Dillmann zu 3 Mos. 1, 3.] — Wenn das Brandopfer aus einem Tiere von Rind- oder Kleinvieh bestand, musste ihm ein Speis- und Trankopfer folgen, dessen Quantität nach dem Opfertiere zu bemessen war. — Durch dieses Opfer nun vollzog das Volk und der Einzelne im allgemeinen seine Verehrung Jehovas und seine Hingabe an ihn. Es ist, wie man es passend genannt hat, das sacrificium latreuticum. Näher bestimmt sich seine Bedeutung gemäß dem, was bei der Erörterung des Opfermaterials über die Bedeutung der Opfergaben des mosaischen Kultus ausgefürt worden ist. Die Wal des männlichen Tiers weist auf den hohen Rang des Opfers hin, wie auch für die Sündopfer höheren Ranges männliche Tiere verordnet sind; zugleich kann man in dieser Bestimmung mit Kurtz die Energie und Kräftigkeit der geforderten Hingabe ausgedrückt finden, wie die Fehllosigkeit des Opfertiers und, derselben entsprechend, die Ungesäuertheit des Speisopfers die Lauterkeit und Reinheit, die völlige Verbrennung der Hostie die Völligkeit der Hingabe bezeichnet. Die Verehrung nun, welche Gott im Brandopfer erzeigt wird, kann nach dem bereits Bemerkten nicht one vorangegangene Blutsüne stattfinden, wirkt dann aber selbst auch propitiatorisch, begütigend; das Opfer gereicht nach V. 3 zum Wolgefallen für den Darbringer vor Jehova, ja vermöge solcher Wolgefälligkeit wirkt das Brandopfer selbst deckend oder sünend (V. 4, vgl. 14, 20; 16, 24). Diese Sünkraft des Brandopfers bezieht sich auf den Darbringer im allgemeinen (vgl. z. B. 1 Sam. 26, 19), nicht auf besonders zu sünende einzelne Vergehungen. (Was die Rabbinen ausgesonnen haben über die Arten von Sünden, für welche das Brandopfer im Unterschied vom Sünd- und Schuldopfer sünend eintreten solle, s. bei Outram S. 103; besonders sollte — vgl. Raschi zu 3 Mos. 1, 4 — das Brandopfer zur Sünung der Übertretung solcher Gebote dienen, die negativ und positiv ausgedrückt sich in der Thora befinden, wie 5 Mos. 22, 6. 7). — Als allgemeines Verehrungsopfer ist das Brandopfer das täglich im Namen des Volkes dargebrachte Morgen- und Abendopfer, durch welches jeder Tag Jehova geweiht und, wie die Rabbinen ausdrücklich hervorheben, gesünt wurde, 2 Mos. 29, 38—42; 4 Mos. 28, 3—8. Dieses beständige Brandopfer (עֹלַת תָּמִיד), wie es genannt wird, bestand aus zwei järigen Lämmern, von denen das eine morgens (nach Mischna Thamid III, 2 sobald es hell wurde), das andere בֵּין הָעַרְבַּיִם, d. h. warscheinlich zwischen dem Sonnenuntergang und der völligen Dunkelheit darzubringen war. Dagegen nach der Tempelpraxis erfolgte das Abendopfer bedeutend früher, zwischen der Zeit, da die Sonne sich neigt, und dem Untergange; nach Mischna Pesachim V, 1 wurde das Abendopfer geschlachtet eine halbe Stunde nach der achten Tagesstunde und dargebracht eine halbe Stunde nach der neunten. Siehe alttest. Theol. I, S. 445 f. Mit jedem der beiden Lämmer wurde ein Zehnteil Epha Mehl als Speis- und ein Vierteil Hin Wein als Trankopfer verbunden. Das, was nach der späteren Ordnung sonst noch bei dem Morgen- und Abendopfer zu beobachten war, ist im Traktat Thamid zusammengestellt, der mit ausfürlichen Erläuterungen auch in Ugol. thes. vol. XIX, p. 1467 sich findet. Die Zeit der Darbringung dieses Opfers war zugleich Gebetsstunde (vgl. Dan. 9, 21; Apg. 3, 1),

wie überhaupt mit dem Brandopfer warscheinlich ein Anbetungsakt verbunden war (vgl. 2 Chron. 29, 27—30). Zwischen dem oben genannten Speis- und Trankopfer wurde (s. Lund S. 921 u. 928) das tägliche hohepriesterliche Speisopfer dargebracht, welches die jüdische Tradition in 3 Mos. 6, 13 ff. vorgeschrieben findet. Der Hohepriester hatte mit demselben an seinem Salbungstage den Anfang zu machen, dann aber dasselbe täglich, halb morgens und halb abends für sich und zwar (Jos. Arch. III, 10, 7) aus seinen eigenen Mitteln darzubringen oder durch einen Stellvertreter darbringen zu lassen. Gegen die noch von Keil u. a. vertretene Auffassung, welche die Existenz dieser täglichen hohepriesterlichen Mincha ganz in Abrede stellt, s. die genaue Erörterung dieses Punktes bei Thalhofer S. 139 ff., vgl. Delitzsch, Comm. z. Hebräerbrief S. 315 ff. — Verstärkt bildete das tägliche Morgen- und Abendopfer die Sabbath-, Neumond- und Festweihe 4 Mos. 28, 9 ff. Freiwillig wurden oft in großer Zal, bis zu 1000, Brandopfer bei besonders feierlichen Anläßen gebracht; vgl. 1 Kön. 3, 4; 1 Chron. 29, 21 u. a. In der allgemeinen Bedeutung des Brandopfers war es ferner begründet, daſs dasselbe auch in Verbindung mit den speziellen Opfern gesetzt wurde, indem es bei Sünakten gewönlich dem Sündopfer folgte, bei öffentlichen Dankfesten und anderen Feierlichkeiten die Grundlage der Heilsopfer bildete u. s. w. — Endlich ist noch zu erwänen, daſs Nicht-Israeliten, welche von den übrigen Opfern ausgeschlossen waren (wenigstens nach der späteren Ordnung, vgl. dagegen 3 Mos. 17, 8; 22, 18. 25), Brandopfer für sich darbringen lassen durften (s. als Hauptstelle Mischna Schekalim VII, 6), nur daſs sie, wenn die Darbringung auf dem Brandopferaltar erfolgte, nicht dabei anwesend waren, wogegen ihnen in der Zeit des herodianischen Tempels gestattet war, im Vorhof der Heiden zu opfern. Namentlich ließen seit Alexander d. Großen die heidnischen Herrscher der Juden Brandopfer für sich darbringen, wie denn Augustus sogar ein tägliches Brandopfer von zwei Lämmern und einem Stiere für sich anordnete (Philo leg. ad Caj. § 40). Es war dieses Opfer ein Zeichen der Anerkennung der kaiserlichen Hoheit (vgl. Jos. c. Ap. II, 6), weshalb, als im Anfange des jüdischen Krieges auf Betrieb des Eleazar jede Annahme eines Opfers von einem Nichtjuden untersagt wurde, die hierin enthaltene Zurückweisung des Opfers für den Kaiser als offener Bruch mit der römischen Herrschaft zu betrachten war (Jos. b. jud. II, 17, 2). Vgl. über diesen Punkt besonders Lund S. 634 f.

2) Die Heilsopfer. So oder, wenn man lieber will, Friedensopfer, [Friedmalopfer, Dillmann], ist das Wort שְׁלָמִים zu übersetzen, welches der technische Ausdruck für die zweite Opfergattung ist. Die Erklärung des Wortes liegt freilich im Streite. Geht man, wie schon von den Rabbinen, unter den Neueren namentlich auch von Neumann (sacra N. T. salutaria 1854, p. 18 sq.) geschieht, vom Kal שָׁלֵם integer fuit aus, so bezeichnet der Ausdruck im allgemeinen, daſs der Darbringer dieses Opfers sich zu Jehova im Integritätsverhältnis, in freundlicher, friedlicher Gemeinschaft stehend weiß (vgl. zu dem Worte Ps. 7, 5; 1 Mos. 34, 21), und nun dieser Gemeinschaft einen tatsächlichen Ausdruck gibt. Hiernach übersetzen schon die LXX. das Wort durch εἰρηνικὴ θυσία, zuweilen durch σωτήριον, die Vulg. durch sacrificia pacifica, bei welcher letzteren Übersetzung nur das irrtümlich ist, daſs sie den Schein erweckt, als sollte durch dieses Opfer der Friede mit Gott erst bewirkt werden, da dasselbe doch die Friedensgemeinschaft als bereits bestehend voraussetzt und dieselbe nur befestigen will. Dies erhellt deutlich aus der Verbindung, in welche das שֶׁלֶם mit den anderen Opfern tritt, indem hier nicht bloß das Sünopfer, durch welches eine eingetretene besondere Störung der Gemeinschaft mit Gott aufgehoben werden soll, sondern auch das Brandopfer, welches durch die dargebrachte Verehrung den Darbringer Gott angenehm macht, stets das vorangehende ist, also das שֶׁלֶם das vollkommene Friedensverhältnis zu Gott bereits hergestellt findet (vgl. 3 Mos. 9, 18; 4 Mos. 6, 16 f. u. a.). Abzuweisen ist eine andere Erklärung, welche vom Piel שִׁלֵּם, erstatten, ausgehend zur Bedeutung Erstattungsopfer, Dankopfer kommt (so Luther,

Gesenius, de Wette, Winer, Bähr, Knobel, Hofmann im Schriftbeweis, 2. Aufl., II, 1, 227 f. u. a.). Siehe dagegen Dillmann zu 3 Mos. 3, 1. — Für das Schelamimopfer braucht der Pentateuch auch einfach den Ausdruck זֶבַח, d. h. Schlachtung, ja es hat dieses Wort im Pentateuch eben nur diese engere Bedeutung, wie denn weiter die Ausrichtung der Schelamim öfters durch das Verbum זָבַח bezeichnet wird. Diese Ausdrucksweise hat den Grund, dass zum Heilsopfer die Opfermalzeit wesentlich gehört. זָבַח bedeutet nämlich das Schlachten mit Rücksicht auf ein zu haltendes Mal (vgl. besonders 3 Mos. 17, 3 ff.; 5 Mos. 12, 15); es unterscheidet sich dadurch von שָׁחַט, in welchem diese Beziehung nicht liegt *). — Was weiter die Einteilung der Schelamim betrifft, so sind auch hierüber die Ansichten geteilt, da die hergehörige Hauptstelle 3 Mos. 7, 11 ff. verschiedene Deutungen gefunden hat. Nach Hengstenberg (ev. K.-Zeitg. 1852, S. 134) soll in V. 12 זֶבַח עַל־תּוֹדָה (Luth. Lobopfer) nicht eine Spezies der Schelamim bezeichnen, sondern ein anderer Name für die ganze Gattung sein, die Empfindungen angebend, welche durch dieses Opfer verkörpert werden; demnach wären nur zwei Arten der Schelamim anzunehmen (vgl. 22, 18. 21), nämlich נְדָרִים und נְדָבוֹת, die ja beide עַל־תּוֹדָה seien (Ps. 54, 8; 56, 13; 116, 18). Bei dieser Ansicht ist jedoch eine ungezwungene Auffassung der in V. 15 enthaltenen Bestimmung über das Opferfleisch in ihrem Verhältnis zu V. 16—18 nicht möglich; außerdem ist zu beachten, dass auch 27, 37 und 5 Mos. 12, 6 ein von den נְדָרִים und נְדָבוֹת unterschiedenes זֶבַח erwänt wird. Nach der gewönlichen und richtigen Ansicht werden 3 Mos. 7, 11 ff. drei Arten des Heilsopfers unterschieden: 1) זֶבַח עַל־תּוֹדָה oder, wie es V. 13 und 15 heißt, זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִים, das Lobopfer, 2) נֶדֶר, das Gelübdeopfer, 3) נְדָבָה, die freiwillige Gabe. Der Unterschied des ersteren von den beiden anderen ist nun aber schwerlich mit Ewald (Alterth. S. 71) bloß darin zu suchen, dass jenes ein feierlicheres, durch Sänger und Musiker, welche Lob- und Preislieder auffürten, verherrlichtes Opfer gewesen sei. Vielmehr ist זֶבַח תּוֹדָה warscheinlich das Opfer, welches für die one besondere Bitte erlangten göttlichen Woltaten, also auch one vorhergegangene Zusage dargebracht wurde, recht eigentlich ein Opfer des Bekenntnisses (nach der Grundbedeutung des תּוֹדָה), der dankbaren Anerkennung der ebenso unverdient als unverhofft empfangenen göttlichen Gnadenerweisungen. Es war das höchste unter den שְׁלָמִים. Das נֶדֶר dagegen ist ein Opfer, zugesagt bei der Bitte um eine göttliche Woltat, gewönlich nach Erlangung derselben dargebracht; doch konnten auch bereits in Verbindung mit dem Gelobgebet Opfer dargebracht werden, welche wol auch unter diese Spezies fielen. Dann würde die נְדָבָה nicht bloß im Gegensatz stehen zu der Gebundenheit des Opfernden durch ein früheres Versprechen, sondern überhaupt zu der Motivirung des Opfers durch ein bestimmtes erbetenes Gut. In der נְדָבָה nämlich waltet der Liebesdrang des Herzens (vgl. zur Erklärung des Ausdruckes 2 Mos. 35, 29; 25, 2), das sich für all den Segen, den

---

*) In den folgenden Büchern des A. T.'s kommt זֶבַח zuweilen auch in weiterer Bedeutung vor, indem es teils (besonders mit מִנְחָה verbunden) die blutigen Opfer überhaupt, teils dieselben mit Ausschluss der עֹלָה bezeichnet. Doch bedarf das, was Gusset, Lex. hebr. ed. II, p. 415, Neumann a. a. O. S. 7 ff. u. Andere hiefür beigebracht haben, sehr der Sichtung, und es ist an manchen Stellen, an denen man die weitere Bedeutung angenommen hat, eben nur an die שְׁלָמִים zu denken; z. B. Ps. 51, 18, wo es sich, wie Hengstenberg richtig gesehen hat, nicht um Sündopfer, sondern um Dankopfer des Gerechtfertigten handelt; hätten doch für Blutschuld keine Sündopfer dargebracht werden dürfen; ebenso ist in Jer. 7, 22, wie Vers 21 zeigt, desgleichen in 17, 26, wie der Zusammenhang lehrt, bei זֶבַח nur an die Schelamim zu denken, und so noch an anderen Stellen.

Gottes Güte spendet, dankbar erzeigen will (5 Mos. 16, 10). Wärend bei den zwei ersten Arten alle Gebote über die Fehllosigkeit der Opfertiere beobachtet werden mussten, waren nach 3 Mos. 22, 23 bei der נְדָבָה die Forderungen weniger streng; es durften auch Tiere mit abnormen, zu langen oder zu kurzen Gliedmaßen dargebracht werden. Unter die נדבה im weiteren Sinne fallen auch die freiwilligen Spenden zur Herstellung des Heiligtums und seiner Geräte (2 Mos. 25, 2; 35, 21). — Über das Material des Heilsopfers ist nur dies zu bemerken, dass zu demselben Rind- und Kleinvieh beiderlei Geschlechts verwendet werden konnte (3 Mos. 3, 6); doch scheint auch hier das männliche Geschlecht vorgeherrscht zu haben (vgl. Stellen, wie 9, 4. 18; 4 Mos. 7, 17 ff.); Tauben werden bei demselben nie erwänt. Wie das Brandopfer war auch das Heilsopfer mit einem Speis- und Trankopfer verknüpft; dass nämlich die bei dem Lobopfer 3 Mos. 7, 12 gegebene Verordnung auch die beiden anderen Arten angeht, erhellt aus 4 Mos. 15, 3 ff. — Das Ritual des Heilsopfers hat mit dem des Brandopfers die Akte bis zur Blutsprengung einschließlich gemein (3 Mos. 3, 2), nur dass die Schlachtung nicht an die Nordseite des Altars gebunden war. Die Bedeutung der Handauflegung modifizirt sich nach der besonderen Bedeutung des Heilsopfers. Da auch das Heilsopfer in der Blutsprengung das Moment der Süne, als der Voraussetzung aller Gnadengemeinschaft mit Gott, in sich aufgenommen hat, so ist in der Handauflegung die Dahingabe des Tiers für diesen Zweck freilich auch mit enthalten, aber durchaus unbegründet ist es, mit Kurtz in der Sündenimputation hier die eigentliche Bedeutung der Handauflegung zu sehen, ja selbst (wie sogar von Bähr, II, 380 geschieht) dem Ausdruck תּוֹדָה eine Beziehung auf Sündenbekenntnis zu geben. Nach der Blutsprengung tritt bei dem Heilsopfer ein von dem Brandopferritual wesentlich verschiedenes Verfaren ein. Nicht das ganze Opfertier kommt auf den Altar, sondern nur die Fettteile werden bei der Zerstückung des Tiers abgelöst und verbrannt (3 Mos. 3, 3—5. 9—11. 14—16; 9, 19 f.). Dieses Fett bestand bei den Rindern und Ziegen in vier Stücken, dem die Eingeweide (קֶרֶב) bedeckenden Fett, dem Fett an den Eingeweiden, den beiden Nieren samt ihrem Fett, endlich dem Leberneß (so noch Luther, de Wette und Knobel; dagegen verstehen die meisten Neueren unter יֹתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד den großen Leberlappen). Bei den Schafen kommt als fünftes Stück noch der Fettschwanz hinzu. Das Fett, womit das Fleisch durchwachsen ist, wurde nicht geopfert, wie sich auch das Speiseverbot 7, 25 nicht auf dasselbe, sondern nur auf jene ablösbaren Fettstücke bezog. Der Grund, weshalb diese Jehova schlechthin vorbehalten waren, ist darin zu suchen, dass sie als das Vorzüglichste am Opfertier [die Quintessenz seines Leibes] zu betrachten sind (flos carnis Neumann S. 35), wie ja überhaupt Gott das Kräftigste und Beste der Narung darzubringen ist, wofür der Hebräer in sehr weiter Ausdehnung das Wort חֵלֶב zu setzen liebt (1 Mos. 45, 18; 4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 32, 14 u. a.). — Nach Ablösung der Fettstücke hatte bei Privatschelamim der Opfernde nach 3 Mos. 7, 30 eigenhändig noch die Webebrust darzubringen („das Bruststück, welches bei den Rindern, Schafen und Ziegen Brustkern heißt, größtenteils aus Knorpelfett besteht und zu den schmackhaftesten Teilen gehört" Knobel), außerdem die rechte שׁוֹק (nach der gewönlichen Ansicht — LXX βραχίων, Vulg. armus — die rechte Schulter, also ein Vorderbein, nach Knobel das rechte Hinterbein, die rechte Keule) dem Priester als Hebe zu verabreichen (3 Mos. 7, 29—34). Hiermit sind wir auf die Erörterung der Ceremonie des Webens oder Schwingens (תְּנוּפָה, הֵנִיף), sowie auf die Frage gefürt, was es mit der Hebe (תְּרוּמָה, הֵרִים) für eine Bewandtnis habe. Die erstere kam außer dem eben bezeichneten Falle noch vor bei den zur Priesterweihe (3 Mos. 8, 25 ff.) und zur Nasiräatsausweihung (4 Mos. 6, 20) gehörigen Heilsopfern, bei dem Eiferspeisopfer (5, 25), bei dem Schuldopfer des Aussätzigen (3 Mos. 14, 12), bei der Passah-Erstlingsgarbe und den am Wochenfest darzubringenden Erstlingsbroden und Heilsopferlämmern (23, 11.

20), bei den letztgenannten, wie bei dem Schuldopferlamm des Aussätzigen **vor** der Schlachtung mit dem ganzen Tiere *). Sie bestand nach der jüdischen Tradition, die mit den Andeutungen 2 Mos. 29, 24; 3 Mos. 8, 27 u. s. w. zusammenstimmt, darin, dass der Priester den zu webenden Gegenstand auf die Hände des Opfernden **) und seine Hände unter dessen Hände legte und diese in horizontaler Richtung — nach dem Talmud vorwärts und rückwärts (מוֹלִיךְ וּמֵבִיא), nach einigen späteren Rabbinen (s. die Stellen bei Outram S. 151 f.) auch nach links und rechts, also nach den vier Himmelsgegenden — bewegte. (Bei der Levitenweihe 4 Mos. 8, 11. 13 bestand das Weben wol in einem Hin- und Zurückfüren der Leviten.) Da die rabbinische Tradition nach dem nachher zu besprechenden Missverständnis von 2 Mos. 29, 27 u. s. w. mit der Manipulation des Webens auch noch die des Hebens auf- und niederwärts (מַעֲלֶה וּמוֹרִיד) verknüpft (Menachoth V, 6. Thosaphta Menachoth VII, 9 bei Ugol. S. 671 u. s. w.), so wäre nach ihr das Schwingen der Opferteile in vier, beziehungsweise in sechs Richtungen erfolgt. Über die Bedeutung der Handlung kann kaum ein Zweifel bestehen, wenn in's Auge gefasst wird, dass das Weben fast durchaus mit solchen Opfergegenständen vorgenommen wird, die den Priestern als Geschenk von Jehova zugewiesen worden, worauf sich auch nach 4 Mos. 8, 19 das Weben der Leviten bezieht. Das Schwingen in der Richtung vorwärts bedeutet augenscheinlich die Präsentation der Gabe für Gott, es ist die faktische Erklärung, dass dieselbe eigentlich Ihm gehöre; indem aber die Bewegung wider rückwärts geht, so ist damit angedeutet, dass Gott die Opfergabe seinerseits wider abgibt und sie als sein Geschenk dem Priester zuweist. Dagegen ist bei der an die rabbinische Deutung sich anschließenden Auffassung, wonach die Ceremonie auf den überall waltenden Gott hinweisen soll („Deo omnia implenti, omnia tuenti et possidenti victima rite porrecta fuit", Witsius, Miscell. I, 503), schlechterdings nicht einzusehen, warum ein solches Bekenntnis der göttlichen Allgegenwart, wie Sykes (über die Opfer, herausg. von Semler, S. 36. 54) die Webe bezeichnet, gerade bei Opferteilen, die den Priestern abgetreten wurden, stattfinden musste. — Wie verhält es sich aber nun mit dem **Heben**? Nach den meisten Rabbinen, denen viele spätere gefolgt sind, soll dies ebenfalls eine besondere Ceremonie (Bewegung der Opferteile nach oben und unten, hinweisend auf den Gott, der im Himmel und der Erde waltet) gewesen sein und zwar soll dieselbe teils mit dem Weben in Verbindung gesetzt, teils aber auch für sich in Anwendung gebracht worden sein, — das letztere bei solchen Opferteilen, die als Jehova ausschließlich angehörig verbrannt wurden, der Askara des Speisopfers und dem Fette (3 Mos. 2, 9; 4, 8. 10 u. s. w.); weshalb bemerkt zu werden pflegt, dass überhaupt Heben und Anzünden häufig verbunden vorkomme. Außerdem erscheine noch das Heben bei der Ehrengabe der Opfernden an den Priester, eben jener oben genannten שׁוֹק הַתְּרוּמָה. — Es ist nun wol nicht zu bestreiten, dass das spätere jüdische Opferritual wirklich eine besondere Ceremonie der Hebung gehabt habe, aber im Pentateuch ist dieselbe in der Tat nicht nachzuweisen. Hier bedeutet תרומה nichts anderes als den Abhub, das einer Masse zur Darbringung für heilige Zwecke Enthobene. Siehe das Nähere Alttest. Theol. I, 453 ff. Ebenso Knobel (zu 3 Mos. 7, 33) und Keil. Auch Gesenius, der im Thes. II, 866 noch die gewönliche Ansicht festhielt, hat sie später III, 1277 aufgegeben. [Dass תרומה ursprünglich auf einen liturgischen Gestus geht, dünkt uns trotzdem unzweifelhaft.] Wenden wir uns nun zum Ritual der Heilsopfer zurück. Die dem Priester zufallende We-

*) In Thosaphta Menachoth VIII, 6 (Ugol. thes. XIX, p. 675, vgl. Reland ant. III, 1, 17) ist die Sache so bestimmt: 1) Privatheilsopfer — Handauflegung vor der Schlachtung, Webe nachher; 2) öffentliche Heilsopfer — keine Handauflegung, Webe vor und nach der Schlachtung; 3) Schuldopfer des Aussätzigen — Webe und Handauflegung vor der Schlachtung.

**) Mit Rücksicht auf diesen Teil der Handlung bezeichnen die LXX dieselbe durch ἐπιτιθέναι ἐπίθεμα.

bebrust und Hebekeule konnte von diesem gekocht oder gebraten an einem reinen Orte (nicht gerade beim Heiligtum) verzehrt werden 3 Mos. 10, 14. Von dem mit dem Heilsopfer verbundenen Speisopfer erhielt der Priester einen Kuchen (7, 14, warscheinlich je einen von den V. 12 genannten drei Arten), one Zweifel nachdem zuvor nach der Vorschrift 2, 9 die Askara davon verbrannt worden war. — Von den Opfertieren der öffentlichen Schelamim fiel nach der gewönlichen Annahme das ganze Fleisch außer den Fettteilen den Priestern zu; doch wird dies nur von den zwei Lämmern des Pfingstheilsopfers ausdrücklich gesagt (23, 20), und dagegen, dass dies für alle öffentlichen Heilsopfer gegolten habe, beruft sich Keil mit Recht auf 5 Mos. 27, 7, wo neben dem öffentlichen Heilsopfer Malzeiten des Volks erwänt werden, ferner auf 1 Kön. 8, 63, wornach Salomo bei der Tempelweihe 22,000 Ochsen und 120,000 Schafe opfert, die doch unmöglich allein von den Priestern verzehrt werden konnten; endlich erinnert er daran, dass mit Ausnahme des Pfingstopfers die an Festen dargebrachten Schelamim freiwillige Gaben waren. — Immer aber fiel bei den Privatheilsopfern das nach Abzug der Webebrust und Hebekeule übrige Fleisch ganz den Darbringern zu, um von ihnen beim Heiligtum zu einem fröhlichen Opfermal verwendet zu werden, an welchem alle Glieder ihrer Familie und andere Geladene teilnehmen konnten. Levitische Reinheit war hierbei unerläßliche Bedingung für alle Tischgenossen; wer trotz einer ihm anhaftenden Verunreinigung von dem Opferfleisch genoss, sollte ausgerottet werden (3 Mos. 7, 19—21). Beim Lobopfer musste das Opferfleisch noch am nämlichen (7, 15; 22, 29), bei den andern Heilsopfern wenigstens bis zum zweiten Tag verzehrt werden; war am dritten Tage noch etwas übrig, so sollte es verbrannt werden (7, 16 ff.; 19, 6 ff.); dasselbe ist angeordnet in Bezug auf Opferfleisch, welches mit Unreinem in Berürung gekommen war (7, 19). Daraus, dass das Heilsopfer auf eine Malzeit abzielte, erklärt sich auch der Umstand, dass neben dem ungesäuerten Speisopfer nach 7, 13 noch gesäuertes Brod herzugebracht werden musste, das aber nicht auf den Altar kam, sondern eben nur bei dem Mal mit dem Fleisch genossen wurde. Es ist durchaus unnötig, die Stelle so zu fassen, als ob das ungesäuerte Speisopfer selbst auf einer Scheibe von gesäuertem Teige darzubringen gewesen wäre; s. Knobel zu derselben. — Die Bedeutung dieses Opfermales ist nun nicht die (wie Bähr und Andere sie bestimmt haben), dass Jehova als Eigentümer des ihm dargebrachten Opfers der Gastgeber, die Speisenden seine Tischgenossen wären; vielmehr umgekehrt läßt sich Gott herab, Tischgenosse des Opfernden zu werden, er empfängt als Ehrenportion von dem Fleisch die Brust, die er dann seinem Diener, dem Priester, abtritt. In diesem Sinn ist das Mal Unterpfand der freundlichen, segensvollen Gemeinschaft, in der Er mit den Seinen, unter denen er wont, stehen will. Dass zur Teilnahme an einem solchen Kommunionakt Reinheit gehört, versteht sich von selbst; das Gegenteil wäre grobe Missachtung des geladenen Ehrengastes, daher die strenge Strafdrohung. Aber auch ein Liebesmal soll das Mal sein, indem neben der ganzen Familiengenossenschaft auch die Bedürftigen bei demselben Erquickung finden sollen 5 Mos. 16, 11, vgl. Ps. 22, 27. Der Knickerei wurde hierbei durch das Verbot der längeren Aufbewarung des Fleisches gewehrt; doch liegt der Hauptgrund desselben allerdings in der Rücksicht auf die dem Fleisch drohende Fäulnis, die es unrein gemacht haben würde; und zwar muss diese Gefar der Verunreinigung bei der am höchsten stehenden Art des Heilsopfers, dem Lobopfer, natürlich am sorgfältigsten vermieden werden.

Die dritte und vierte Gattung des Opfers, das Sündopfer (חַטָּאת) und das Schuldopfer (אָשָׁם) sind unter den höheren Begriff des Sünopfers zu subsumiren, da es sich in beiden um die Aufhebung einer durch eine Versündigung herbeigefürten Störung des Bundesverhältnisses handelt. Und zwar ist die Versündigung, auf welche sich beide Opfer beziehen (vgl. einerseits 3 Mos. 4, 2 u. s. w., 4 Mos. 15, 27 ff., andererseits 3 Mos. 5, 15. 18), mit Ausnahme gewisser Fälle beim Schuldopfer immer eine בִּשְׁגָגָה „in Verirrung" begangene. Dieser Ausdruck bezeichnet allerdings unabsichtliche und unwissentliche Vergehungen (vergl.

3 Mos. 4, 13; 5, 2. 3; 5, 17, wo das וְלֹא יָדַע nicht die Unkenntnis des Gebotes, sondern das Nichtbewusstsein in Betreff des sich Vergangenhabens ausdrückt; vgl. 4 Mos. 35, 11 mit 5 Mos. 4, 42; doch ist nicht allein die Unabsichtlichkeit des bloßen Versehens gemeint, sondern alle Schwachheits- und Übereilungssünden gehören hieher. Das בִּשְׁגָגָה bildet nämlich den Gegensatz gegen das בְּיָד רָמָה „mit erhobener Hand" 4 Mos. 15, 30, also gegen Empörungssünden, gegen mit vollem Bewusstsein und voller Überlegung begangenen Bruch der göttlichen Gebote; für den letzteren gibt es vom Standpunkt des Gesetzes aus keine Süne, also auch kein Opfer, sondern „ausgerottet werde selbige Seele aus ihrem Volke". Gemeinsam ist ferner dem Sünd- und dem Schuldopfer, dass mit denselben ein Bekenntnis der Sünde verknüpft war (3 Mos. 5, 5; 16, 21; 4 Mos. 5, 7). Die Frage ist aber nun, wie sich das Schuld- und das Sündopfer in Bezug auf ihre Bestimmung von einander unterscheiden. Dieser viel verhandelte Gegenstand ist besonders durch die Untersuchungen von Riehm (Studien und Kritiken 1854, I, S. 93 ff.) und von Rinck (ebenda, 1855, II, S. 369 ff.), denen übrigens Kurtz, wenn auch seine Ansicht nicht ganz das Richtige trifft, vorgearbeitet hatte, zu ziemlich sicherer Entscheidung gebracht worden. Diese wird erleichtert, wenn zugestanden wird, dass der Abschnitt 3 Mos. 5, 1—13, den noch mehrere, wie Bähr und Hofmann, auf das Schuldopfer beziehen, nur vom Sündopfer handelt. Siehe Alttest. Theol. I, 473 f. Welches ist nun das Prinzip für die Unterscheidung beider Opfer? Wir gehen, indem wir auf die Aufzälung älterer Ansichten bei Winer, Realwörterb. II, 432 ff. und Bähr II, 401—412 verweisen, vom Schuldopfer aus, und zwar zunächst von den drei Stellen, in denen die Bedeutung desselben am klarsten hervortritt: 3 Mos. 5, 14—16; 20—26; 4 Mos. 5, 5—10. Die erste gebietet, dass wer an heiligen Gaben, die zu den priesterlichen Einkünften gehörten, etwas veruntreute, Jehova als Schuldopfer einen Widder nach priesterlicher Schätzung darbringen, zugleich aber das Veruntreute mit Darauflegung eines Fünfteils erstatten solle. Die zweite verordnet, dass, wenn einer ein Depositum veruntreut, seinem Nächsten etwas geraubt oder ihn sonst übervorteilt oder Gefundenes sich angeeignet und solche Beeinträchtigung eines Andern sogar eidlich abgeleugnet hat, er wider mit Zulegung eines Fünfteils Ersatz leisten und außerdem einen Widder nach priesterlicher Schätzung darbringen solle. (Die Fälle dieser Kategorie sind, wie Riehm S. 103 f. mit Recht behauptet, nicht unter den Gesichtspunkt der שְׁגָגָה zu subsumiren; die milde Behandlung derselben erklärt sich daraus, dass hier die Schuld nicht gerichtlich dargetan, sondern nur durch späteres Selbstbekenntnis offenbar werden konnte). Die dritte Stelle bringt das Gebot der zweiten auf einen kürzeren Ausdruck, fügt die Forderung des Selbstbekenntnisses ausdrücklich hinzu und bestimmt endlich noch, dass, wenn derjenige, an dem die Veruntreuung begangen worden ist, nicht mehr lebt und keinen Goel hat, die Entschädigungssumme, neben dem als Opfer darzubringenden Widder, Jehova anheimfällt und daher an den Priester zu bezalen ist. Das Gemeinsame in diesen Stellen ist nun Folgendes. Das Schuldopfer setzt voraus die Begehung eines מַעַל, d. h. eine Veruntreuung, die auch wenn sie zunächst am Nebenmenschen verübt wird, doch vermöge alttestamentlicher Anschauung, nach der es kein Unrecht am Nächsten gibt, das nicht Sünde gegen Gott wäre, immer Untreue an Jehova, Verletzung der göttlichen Rechtssphäre ist. Daher muss neben dem materiellen, durch ein Fünfteil des Wertes verstärkten Ersatze für das Veruntreute (vgl. 4 Mos. 5, 7) auch noch für die Verletzung der göttlichen Rechtssphäre, für die religiöse gegen den heiligen Gott begangene Schuld Genugtuung geleistet werden, und dies geschieht eben durch das Schuldopfer. Dass im Begriff des אָשָׁם die Satisfaktion, die genugtuende Leistung für die einem Andern zugefügte Rechtsverletzung, das Wesentliche ist, zeigt besonders auch 1 Sam. 6, 3 f., wo von den Gaben, welche die Philister zur Satisfaktion für den Raub der Bundeslade darbringen, ebenfalls der Ausdruck הֵשִׁיב אָשָׁם gebraucht wird. — Was nun die Stelle 5, 17—19 betrifft, welche wegen ihrer Änlichkeit mit 4, 27 f.

besondere Schwierigkeit gemacht hat, so muss dieselbe durchaus in engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gesetzt werden. Der Verfasser will, wie Riehm, S. 99, richtig erinnert, dem voranstehenden speziellen Gesetze eine allgemeinere Gültigkeit geben, und wendet dazu die Formel an, die er schon beim Sündopfergesetz gebraucht hatte. Knobel bezieht die Stelle auf Verletzungen der Rechte einzelner Israeliten, die hier wie Kap. 4 auf die Priester folgen sollen, auf Benachteiligungen des Nächsten, wie die 19, 11 ff., 2 Mos. 20, 17 u. s. w. erwänten; die Stelle will aber wol noch allgemeiner auf jedes sonst unwissentlich begangene מַעַל bezogen sein. — Von den übrigen Fällen, für welche die Darbringung von Schuldopfern besonders vorgeschrieben ist, erledigt sich nach dem Gesagten am leichtesten der 3 Mos. 19, 20—22 erwänte. Nach dieser Stelle soll Einer, der die Leibeigene eines Andern beschläft, neben dem, dass ihn eine bürgerliche Andung (בִּקֹּרֶת, warscheinlich körperliche Züchtigung) trifft, noch zur Genugtuung für seine Verschuldung an Jehova einen Widder darbringen, bei dem übrigens keine Schätzung vorgeschrieben ist. Ein Ehebruch lag hier nicht vor, wol aber ein Eingriff in die Eigentumssphäre des Nächsten. Das Wegfallen der Schätzung erklärt sich daraus, dass hier überhaupt kein nach Geld abzuschätzendes מַעַל vorlag. (Ganz anders fasst die Stelle Hofmann, Schriftbeweis II, 1, S. 260 f.) Wie verhält es sich aber nun mit den Schuldopfern, welche bei der Reinigung des Aussätzigen (3 Mos. 14, 11 ff.) und des Nasiräers, dessen Gelübdezeit unterbrochen worden war (4 Mos. 6, 12), dargebracht werden mussten? Fest steht, dass das Schuldopfer in beiden Fällen die Widereinsetzung in die verloren gegangenen Bundesrechte vermittelt; aber in welchem Sinn geschieht dies? In der Tat hat es auch hier keine Schwierigkeit, das Schuldopfer als eine Art mulcta, als satisfaktorische Leistung für geschehene Rechtsverletzung zu fassen. Der Aussätzige hat, weil er so lange von der Gemeinde ausgeschlossen gewesen, in dieser Zeit seine theokratischen Bürgerpflichten nicht erfüllt und so Jehova verkürzt; der Nasiräer hat durch Brechung seines Gelübdes Jehova die ihm geweihte Zeit entzogen und die Bezalung seines Gelübdes um so viel länger vorenthalten. (Vgl. Riehm, S. 101 f.) Wenn Keil gegen diese Auffassung einwendet, dass ja der Aussätzige seinen Aussatz nicht selber verschuldet, dass ebenso der Nasiräer, der unversehens unrein geworden, ebenfalls kein Recht verletzt habe, so wird hierbei eben der ethische Zusammenhang, in welchem das Gesetz Aussatz und Verunreinigung auffasst, one Grund ignorirt. Mussten beide an sich durch Sündopfer gesünt werden, so konnte auch die durch sie herbeigefürte Beeinträchtigung der göttlichen Rechtssphäre zum Gegenstand einer satisfaktorischen Leistung gemacht werden. Was endlich das Schuldopfer betrifft, das auf Esras Betrieb (Esr. 10, 18 ff.) diejenigen bringen mussten, welche fremde Weiber genommen hatten, so handelte es sich auch hier (vgl. 2 u. 10) um ein מַעַל; die Entweihung des Bundesvolkes durch heidnisches Blut (vgl. 9, 2) war ein Unrecht, eine Untreue an dem Bundesgotte, welche Genugtuung forderte. — Indem im Schuldopfer für ein begangenes מַעַל Genugtuung geleistet wurde, diente dies freilich auch zur Deckung (כִּפֶּר) für den, der das מַעַל begangen hatte (3 Mos. 5, 18), sofern derselbe, one diese Genugtuung geleistet zu haben, nicht dem heiligen Gotte zu nahen wagen durfte. Aber d i r e k t die Deckung der S e e l e des Sünders durch Darbringung eines reinen Lebens, also die E n t s ü n d i g u n g d e r P e r s o n zu bewirken, war nicht Sache des Schuld-, sondern des S ü n d opfers. Dieses tritt ein für alle בִּשְׁגָגָה begangenen Sünden, und zwar nicht bloß für einzelne, sondern auch für die im Verlauf eines gewissen Zeitraums begangenen und unbekannt und ungesünt gebliebenen Sünden, auf welche letzteren sich eben die Festsündopfer beziehen. Dass Sündopfer auch mit den Lustrationen für Verunreinigungen zusammenhängen, hat darin seinen Grund, dass die geschlechtlichen Funktionen, der Aussatz, der Tod in ihrem Zusammenhang mit der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen angeschaut werden. — Nun zieht freilich jegliche

Sünde auch eine Schuld, ein אָשָׁם nach sich (vgl. 3 Mos. 4, 3. 13. 22 u. s. w.); aber nicht jede Schuld ist eine Veruntreuung im engeren Sinne, eine eigentliche Benachteiligung der theokratischen Rechtssphäre, wobei immerhin zugestanden werden mag, dass die Grenzen sich nicht scharf ziehen lassen. Wo ein solches מַעַל nicht stattfindet, hat die durch das Sündopfer vermittelte Expiation der Person zugleich one weitere Leistung auch die Aufhebung des אָשָׁם von selbst zur Folge. Bemerkenswert, übrigens aus dem Bisherigen leicht erklärbar ist noch, dass die Schuldopfer sich immer auf bestimmte konkrete Fälle, nie auf unbestimmte Vergehen einer Zeitsphäre beziehen, weshalb dieselben niemals neben den drei andern Opfergattungen bei festlichen Veranlassungen erscheinen (vgl. 4 Mos. Kap. 28. 29). — Der verschiedenen Bestimmung beider Opfer gemäß ist auch das Ritual beider genau unterschieden. Was die Wal des Opfertieres betrifft, so wird für die Schuldopfer nur das männliche Schaf verwendet, das gerade unter den Sündopfertieren nicht genannt ist, in der Regel der ausgewachsene (nach Mischna Sebachim X, 5 zweijärige) Widder. Nur beim Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers ist, one Zweifel um den geringeren Grad des אָשָׁם anzudeuten, das minder wertvolle Tier, das männliche, nach 4 Mos. 6, 12 und LXX 3 Mos. 14, 10 einjärige Lamm (כֶּבֶשׂ) verordnet. Die für die Schuldopfer verordneten Tiere sind, was wider einen wesentlichen Unterschied vom Sündopfer involvirt, dieselben, die Person des Opfernden mag einen Rang haben, welchen sie will; ebensowenig darf für sie wie beim Sündopfer aus Rücksicht auf die Armut des Darbringers ein Surrogat substituirt werden. Recht deutlich ist hieraus zu ersehen, dass es sich beim Schuldopfer nicht um die Entsündigung der Person als solcher, sondern um Ersatz für eine bestimmt begrenzte Schädigung handelte. Hiemit hängt auch die bei den Schuldopfern für materielle Veruntreuungen vorgeschriebene Schätzung des Widders zusammen; vgl. Alttest. Theol. I, 478 f. — Das Verfaren bei der Darbringung des Schuldopfers wird 3 Mos. 7, 1—7 bestimmt. Weil dort die Handauflegung nicht besonders erwänt ist, meinen Rinck (S. 375 f.) und Knobel zu der Stelle, dass dieselbe beim Schuldopfer überhaupt nicht stattgefunden habe; aber die Nichterwänung der Handauflegung kann die Unterlassung derselben ebensowenig beweisen, als in der entsprechenden Stelle vom Sündopfer 6, 17—23. Das Schuldopfertier wurde an der Nordseite des Altars geschlachtet, das Blut nur an den Altar ringsum gesprengt; hierauf wurden dieselben Fettstücke wie bei den Heils- und Sündopfern auf dem Altare angezündet und verbrannt; mit dem übrigen Opferfleisch aber musste es gehalten werden, wie bei den Sündopfern niederen Grades, dass es nämlich von den Priestern (nur den Männern) an heiliger Stätte gegessen wurde. Also eben in dem, worin vorzugsweise das Eigentümliche der Sündopfer hervortritt, in der Blutmanipulation, stellt sich das Schuldopfer in eine Reihe mit den übrigen Opfergattungen. Dass nun im Ritual des Schuldopfers die Tötung des Tiers eine andere Bedeutung haben soll, als bei den andern Opfern, dass der Widder anstatt des schuldigen Menschen den Tod als Strafe erleide, zu dieser Auffassung ist in der Tat nicht die geringste Berechtigung vorhanden. Die Bedeutung der einzelnen Bestandteile des Opferaktes ergibt sich aus den früheren Erörterungen. Was die Verwendung des Opferfleisches betrifft, so ist von vornherein klar, dass von dem zur Gutmachung einer Schädigung hingegebenen Tiere der Darbringer selbst keinen Genuss haben darf; im übrigen wird über diesen Punkt beim Sündopfer näher gehandelt werden, zu dessen Ritual wir nun übergehen. Hier ist vor Allem als eigentümlich hervorzuheben die Verschiedenheit der Opfertiere je nach der theokratischen Stellung dessen, für den das Sündopfer dargebracht wurde, beziehungsweise auch nach der Veranlassung des Opfers. 1) Ein junger Stier war das Opfertier bei den Sündopfern des höchsten Grades, nämlich für den Hohenpriester am großen Versönungstag (3 Mos. 16, 3) oder wenn der Hohepriester sich vergangen hatte „zur Verschuldung des Volks" (4, 3), d. h. in seinem Amte als Vertreter des Volkes, ferner wenn die ganze Gemeinde sich ver-

sündigt hatte (4, 13), endlich bei den zur Priester- und Levitenweihe gehörigen Sündopfern (2 Mos. 29, 10. 14. 36; 4 Mos. 8, 8). 2) Ein Ziegenbock war das Sündopfer am Versönungsfest für das Volk (3 Mos. 16, 5), desgleichen an den übrigen Jaresfesten und an den Neumonden (4 Mos. 28, 15. 22. 30; 29, 5 u. s. w.), bei der Versündigung eines Stammfürsten (3 Mos. 4, 23), bei Einweihung der Stiftshütte (9, 3. 15, vgl. 4 Mos. 7, 16 u. s. w.) und wider bei Versündigungen der Gemeinde (4 Mos. 15, 24), nämlich wenn etwas „von den Augen der Gemeinde hinweg" d. h. hinter dem Rücken der Gemeinde vergangen worden war. Die letztgenannte Verordnung unterscheidet sich von der 3 Mos. 4, 13 ff. dadurch, dass diese den Fall im Auge hat, wo die Gemeinde im ganzen sich versündigt hatte, jene den Fall, wo die Gemeinde als solche nicht die Täterin ist, aber für die Sünde eines Einzelnen in ihrer Mitte, der warscheinlich unbekannt geblieben war, einzutreten hat. 3) Eine Ziege oder ein weibliches Lamm war darzubringen für die Versündigung eines gewönlichen Israeliten (3 Mos. 4, 28. 32; 5, 6); ein järiges weibliches Lamm war das Sündopfer bei der Lösung des Nasiräatsgelübdes (4 Mos. 6, 14) und bei der Reinigung des Aussätzigen (3 Mos. 14, 10. 19). 4) Turteltauben und junge Tauben bilden die Sündopfer bei den Reinigungen (3 Mos. 12, 6; 15, 14. 29; 4 Mos. 6, 10) und als Surrogat für ein Stück Kleinvieh bei einem Armen, der dieses nicht erschwingen konnte (3 Mos. 5, 7; 14, 22). Wenn Einer nicht einmal Tauben aufzubringen im Stande war, so war 5) bei gewönlichen Versündigungen als Surrogat hiefür die Darbringung von $^1/_{10}$ Epha Weißmehl gestattet (5, 11), aber one Öl und Weihrauch, denn es hatte nicht den Charakter einer eigentlichen Mincha. — Was nun den Akt des Sündopfers betrifft, so ist ihm eigentümlich fürs Erste das Verfaren mit dem Blute, sodann die Verwendung, beziehungsweise Vernichtung des nach Verbrennung der Fettstücke übrigen Fleisches. 1) Dass bei dem Sündopfer die Süne direkter Zweck, nicht Voraussetzung des Opfers ist, wird dadurch angedeutet, dass das Opferblut nicht an den Altar ringsum gesprengt, sondern geheiligteren Stellen applizirt wurde und zwar in folgenden aufsteigenden Graden: a. bei den Sündopfern für einen einzelnen Israeliten (mit Ausnahme des Hohepriesters) von Bock, Ziege oder Lamm wurde das Blut an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, der Rest am Grunde desselben ausgegossen (3 Mos. 4, 25. 30. 34); ebenso wurde bei dem in einem Stier bestehenden Einweihungssündopfer der Priester (2 Mos. 29, 12) und one Zweifel auch der Leviten verfaren. b. Bei den für die Gemeinde oder den Hohenpriester, abgesehen von dem Versönungstage, dargebrachten Sündopfern, die in Stieren bestanden, wurde von dem Blute siebenmal gegen den inneren Vorhang gesprengt, weiter von demselben an die Hörner des Räucheraltars gestrichen, das übrige Blut wider am Grunde des Brandopferaltars ausgegossen (3 Mos. 4, 5 ff., 16 ff.). Beim Sündopfer des Versönungstages (3 Mos. Kap. 16) wird zuerst von dem Blute des Stiers, den der Hohepriester für sich und sein Haus dargebracht hat, dann ebenso von dem Blut des für das Volk geopferten Bockes im Allerheiligsten einmal auf die Vorderseite der Capporeth und siebenmal vor der Capporeth gesprengt, darauf von dem Blute beider Sündopfer an die Hörner des Räucheraltars gestrichen und vor den letzteren ebenfalls siebenmal gesprengt. 2) Das Sündopferfleisch, das als sakrosankt (3 Mos. 6, 22) bezeichnet wird, war bei den Opfern unter a. (mit Ausnahme des Priesterweihopfers) von den Priestern (nur den Männern) im Vorhof des Heiligtums zu verzehren (6, 18 f.), bei den Opfern unter b. und c. dagegen, sowie bei dem Stier des Priesterweihopfers (2 Mos. 29, 14) samt Fell, Kopf, Beinen, Eingeweiden und Mist an einem reinen Ort außerhalb des Lagers zu verbrennen (3 Mos. 4, 11 f. 21; 6, 23; 16, 27), nach 4, 12 an dem Orte, wohin die Opferasche (von dem 1, 16 erwänten Platze aus) gebracht wurde. Wer von dem Blut des Sündopfers an sein Kleid spritzte, sollte es auswaschen an heiliger Stätte, um nämlich das heilige Blut nicht durch Hinübernahme in den gewönlichen Lebensverkehr zu profaniren. Ebenso musste das Opferfleisch jeder profanen Berürung entzogen werden; bei den Opfern unter a. mussten die Gefäße, in denen es gekocht worden,

wenn sie irden waren, zerschlagen, wenn ehern oder kupfern, möglichst gescheuert werden (6, 20 ff.); bei den Opfern unter b. und c. muſste der, welcher das Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt hatte, vor seiner Rückkehr in das Lager sich baden und seine Kleider waschen (16, 28). Ob bei dem Taubensündopfer, nachdem der Kropf mit dem Unrat abgesondert und auf den Aschenhaufen geworfen war, der ganze Vogel auf dem Altare verbrannt, oder, wie Mischna Sebachim VI, 4 angibt, dem Altar nichts als das Blut, das Übrige den Priestern gehörte, läſst sich nicht sicher entscheiden. Von dem Mehlopfer der Armen sollte der Priester eine Hand voll abnehmen und auf dem Altar anzünden; das Übrige gehörte ihm, wie beim Speisopfer (5, 12 f.) — Die Deutung des Sündopferrituals hat sich an das früher über das Wesen der Opfersüne Gesagte anzuschließen. Für die unreine Seele des Sünders eine reine Seele zu substituiren, die vor Gott gebracht, den ihm nahenden Sünder deckt, ist nach dem oben Ausgefürten die Bedeutung der Blutdarbringung und demnach der direkte Zweck des Sündopfers. Da es sich hier um die Vertretung der Person des Opfernden handelt, so entspricht der verschiedenen theokratischen Stellung derselben die verschiedene Dignität des Opfertieres. Die Frage, warum bei dem Material des Sündopfers das Ziegenvieh vorwaltet, ist nicht sicher zu beantworten. Die rabbinischen Meinungen, daſs die Süne des Volks am Versönungstage durch einen Bock habe geschehen müssen, weil die Stammväter einst bei der Verkaufung Josephs einen Bock geschlachtet oder (wie Maimonides vermutet) weil die Israeliten durch den Bockkultus (3 Mos. 17, 7) am gröbsten sich versündigt haben und dgl., verdienen kaum erwänt zu werden. Aber auch die Ansicht Bährs, daſs der Bock wegen seiner langen, zottigen Hare auf Trauer über die Sünde hinweisen solle, ist zu künstlich. Näher liegt die Vermutung, daſs das Ziegenvieh wegen seines minder schmackhaften Fleisches vorzugsweise für die Sündopfer bestimmt worden sei; denn die Verzehrung des Opferfleisches durch die Priester bei einem Teil der Sündopfer ist nicht als förmliche Malzeit zu betrachten. Dem entspricht dann bei dem Surrogat-Mehlopfer die Weglassung des Öls. — Was nun weiter die Bedeutung der einzelnen Bestandteile der Sündopferhandlung betrifft, so will fürs Erste die Handauflegung, mit der warscheinlich das Sündenbekenntnis verknüpft war, der früheren Erörterung zufolge die Intention des Opfernden ausdrücken, das reine Leben dieses Tieres an seiner, des Unreinen, Statt zur Deckung für seine Seele hinzugeben. Die Hingabe selbst erfolgt in dem durch die Schlachtung gewonnenen und dann der heiligen Stätte, an welcher Gott gegenwärtig ist, applizirten Blute. Und zwar wird, um anzudeuten, daſs diese Blutdarbringung beim Sündopfer nicht die Voraussetzung der Opferhandlung, sondern die Hauptsache derselben bildet, das Blut hier wirklich auf den Altar gebracht, ja sogar, um es Gott möglichst nahe zu bringen, den Hörnern desselben applizirt. Das Nahebringen des Blutes zu Gott steigert sich bei den Sündopfern der höheren Grade, bis es bei dem großen järlichen Versönungsopfer, dessen Blut in das Allerheiligste gelangt, zur höchsten Annäherung fortschreitet. Die bei den letzteren Opfern noch stattfindende siebenmalige Sprengung deutet darauf, daſs das ganze göttliche Bundesverhältnis gefärdet war und durch die Süne wider befestigt werden muſs. Auf die Blutdarbringung folgt die Anzündung der Fettstücke auf dem Altar und zwar, wie 4, 31 bestimmt gesagt wird, לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיי, eine Angabe, die häufig übersehen worden ist, hinsichtlich der man aber nur von einer unrichtigen Deutung des Sündopfers aus mit Knobel sagen kann, sie sei dem Verfasser aus Versehen entschlüpft. Sie zeigt, daſs das Verbrennen der Fettstücke beim Sündopfer nicht eine wesentlich andere Bedeutung haben kann, als beim Heilsopfer. Das ist allerdings wol zu beachten, daſs vom Sündopfer niemals wie vom Brand- und Heilsopfer (1, 4; 7, 18; 19, 7; 22, 19. 23 u. s. w.) gesagt wird, daſs es Jehova zum *Wolgefallen* gereiche; denn daſs Sündopfer gebracht werden müssen, bleibt immer eine *traurige* Notwendigkeit. Wenn aber doch Gott von dem reinen Opfertier, dessen Blut er als Deckung für die Seele des Sünders angenommen hat, das Fett im Feuerduft sich hinaufsenden läſst, so hat dies im-

merhin die Bedeutung einer propitiatorischen Gabe, deren Annahme von seiten Gottes dem vorangegangenen Sünakt zur Sanktion dient. Wenn bei den andern Opfergattungen die vorausgehende Blutsüne die conditio sine qua non für dasjenige bildet, was in jenen die Hauptsache ist, nämlich für die Darbringung der Gabe, so dient umgekehrt beim Sündopfer die nachfolgende Gabe zur Bestätigung und so in gewissem Sinn zur Vollendung der Süne, welche dieses Opfer direkt bezweckt. Nur die Fettstücke werden auf dem Altar verbrannt und nicht das ganze Tier, um die sekundäre Stellung, welche bei diesem Opfer die Darbringung der Gabe neben der Süne hat, hervortreten zu lassen. Das übrige Fleisch aber darf nicht eine Verwendung finden, durch welche es irgendwie profanirt würde. Dass diejenigen, für welche das Sündopfer dargebracht worden ist, davon selbst keinen Genuss haben dürfen, ist selbstverständlich. Daher bleibt bei den Sünopfern höheren Grades, bei denen die Priester selbst unter den zu Sünenden begriffen sind, nur übrig, das Fleisch auf reine Weise zu vernichten; dies nämlich ist der Zweck der Verbrennung, wie schon der dafür gewälte Ausdruck שָׂרַף im Unterschied von הִקְטִיר beweist. Warum aber ist das Fleisch bei den Sündopfern niederen Grades, wie bei den Schuldopfern, durch die Priester am Heiligtum in amtlicher Eigenschaft zu verzehren? Die Antwort gibt 3 Mos. 10, 17; wenn es hier heißt, das Sündopfer sei den Priestern zu essen gegeben, „um die Schuld der Gemeinde wegzunehmen und sie vor Jehova zu versönen", so wird wol, da ja die eigentliche Wegnahme der Schuld und die Versönung durch die Blutdarbringung erfolgt, der Ausdruck, wie von Vatablus geschehen ist, deklaratorisch zu nehmen sein. Das Essen des Opferfleisches von seiten der Priester involvirt, wie die Anzündung des Fettes, eine Acceptation des Opfers von seiten Gottes, die zur Deklaration und Bestätigung dafür dient, dass das Opfer seinen Sünzweck wirklich erreicht hat. Insoweit hat Philo de vict. § 13 wirklich richtig gesehen, wenn er als einen der Gründe dieser Verwendung des Sündopferfleisches die Beruhigung des Opfernden über die erlangte Vergebung bezeichnet, „denn Gott würde nicht seine Diener zur Teilnahme an einem solchen Mal gerufen haben, wenn nicht völlige Vergessung der Sünde eingetreten wäre".

[Die im Vorhergehenden als „mosaisch" einheitlich behandelten Opfergesetze, welche in den mittleren Büchern des Pentateuchs, und zwar in dem sog. Priestercodex (im Unterschied vom Bundesbuch 2 Mos. 20—23. 34) ihre Stelle haben, werden nun freilich neuerdings von Vielen einer weit späteren Zeit zugewiesen. Näher hat, nach dem Vorgang von Vatke, Reuß, Graf, Kuenen, Wellhausen, Gesch. Isr. I, S. 53 ff. deren Entstehung in der nachprophetischen, nachexilischen Periode darzutun gemeint, in welcher die gesamte Auffassung des Opfers eine wesentlich von der prophetischen verschiedene geworden wäre. Früher nämlich sei die Darbringung der Opfer nicht etwas gesetzlich vorgeschriebenes und normirtes gewesen, sondern in ungezwungener Weise aus freiwilliger Neigung hervorgegangen und habe regelmäßig mit fröhlichen Opfermalzeiten in Verbindung gestanden. Die Art und Weise der Jahveopfer habe sich von der der heidnischen Kulte kaum anders unterschieden, als dadurch, dass sie eben Jahve und nicht einem Baal oder Moloch dargebracht wurden. In starkem Gegensatz dazu lege der Priestercodex alles Gewicht auf die Form des Ritus und nehme für diese, welche er auf Mose zurückfüre, göttliche Autorität in Anspruch. Dass man zur Zeit der großen Propheten von einer solchen rituellen Opferthora noch nichts wusste, gehe hervor aus Stellen wie Amos 4, 4 f.; 5, 21 ff.; Hos. 6, 6; 8, 11 ff.; Jes. 1, 11; Jerem. 6, 19 f.; 7, 21 ff.; erst bei Ezechiel (40—48) zeige sich die Wendung zur Hochschätzung der Opfer, an denen den früheren Propheten nichts lag, und insonderheit die Verehrung der bisherigen Praxis als einer göttlichen, heiligen.

Dem gegenüber ist zunächst zu erinnern, dass das Opfer gerade im frühesten Altertum, wo die Symbolik am lebendigsten war, weder an sich noch in Bezug auf die Form der Darbringung als etwas untergeordnetes, nebensächliches kann erschienen sein. Dass Mose gerade auch das Opferwesen, welches den Kern des Kultus bildete, regelte, ist von vornherein eine unausweichliche Forderung,

wenn man ihn als Stifter der Jahvereligion anerkennt. In der Tat finden sich nun auch schon im alten „Bundesbuch“ einzelne rituelle Vorschriften in Betreff dieses Kultus 2 Mos. 20, 24—26; 23, 18 f.; 34, 25 f., und zwar so, dass man weder an dem Gewicht, das auf die Opfer gelegt wurde, noch an dem Vorhandensein einer vollständigeren Opferthora in oder neben demselben zweifeln kann. Die oben angefürten Prophetenworte berechtigen denn auch nicht zu dem Schlusse, dass es in den Tagen, wo sie gesprochen wurden, ein als mosaisch geltendes Opfergesetz noch gar nicht gegeben habe. Die Polemik jener Propheten, welche auch den Festen und Sabbaten gilt (Amos 5, 21; Jes. 1, 13 f.), die doch im Bundesbuch, sogar im Dekalog, feierlich vorgeschrieben waren, richtet sich weder gegen eine solche Thora noch gegen den Kultus an sich, sondern gegen die Überschätzung des äußeren opus operatum, in welchem falsche Frömmigkeit mit Umgehung des von Gott in erster Linie geforderten Gehorsams sich gefiel. Diese Prophetenworte sind somit Ausfürung des 1 Sam. 15, 22 aufgestellten Grundsatzes. Die verschieden ausgelegte Stelle Am. 5, 25 bezeugt nur, dass nach alter Tradition schon wärend des Wüstenzuges der Jahvedienst kein normaler war, sondern von seiten der Masse des Volkes eigentlich einer anderen Gottheit gehuldigt wurde. Jer. 7, 21 f. kann auch nicht von einfacher Verwerfung des Opferkultus verstanden werden, da dieser Prophet nicht bloß (in der kritisch angefochtenen Stelle) 33, 18, sondern auch 17, 26 (31, 14; 33, 11) denselben in seine Weissagung künftigen Heils aufnimmt, abgesehen davon, dass auch das Deuteronomium, mit welchem Jeremia sich nahe berürt, den Opferdienst als göttliche Ordnung voraussetzt und nirgends antastet. Die Meinung von Jer. 7, 21 f. ist somit, dass nach der unter Mose gewordenen Offenbarung keineswegs der Opferdienst das Grundlegende war, sondern dass diese Gnadenordnung den Gehorsam gegen Gottes Hauptgebote zur Voraussetzung hatte. Der an sich relative Gegensatz von Opfern und Gehorsam ist hier wie Hos. 6, 6 in absoluter Form ausgesprochen. Siehe Oehler, Alttest. Theol. II, 152; vgl. Karl Marti in den Jenaer Jahrbb. für prot. Theol. VI, S. 309 ff.; Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 108 ff. Ebenso sind die änlichen Psalmstellen zu verstehen. Vgl. Bredenkamp a. a. O. S. 59 ff. Indem das Prophetentum den Unterschied des Ritual- und des Sittengesetzes zum Bewusstsein bringt, indem es die Vollziehung der Kultusordnungen als bloß äußerliches Tun für wertlos erklärt und derselben nur insoweit Geltung einräumt, als sie Ausdruck frommer Gesinnung und eines Gott geheiligten Willens ist, hat es lediglich die Konsequenzen des Mosaismus gezogen, der freilich die moralischen und die rituellen Gebote, die Forderungen des Innerlichen und des Äußerlichen meist unvermittelt neben einander stellt, dabei aber was des Gesetzes Sinn und das Ziel seiner Pädagogie sei, unschwer zu erraten gibt teils dadurch, dass er alle Gebote durch Hinweisung auf die göttliche Erwälungsgnade und die Heiligkeit Gottes motivirt, teils dadurch, dass auch die rituellen Ordnungen des Gesetzes überall eine geistige Bedeutung durchleuchten lassen, und so die Anung sittlicher Lebensaufgaben erwecken. Indem anderseits die Prophetie selbst in ihr Gemälde der Heilszeit wesentliche Züge der alten Ceremonialordnung aufnimmt, bezeugt sie damit, dass auch ihr die göttliche Bedeutung und Berechtigung des Ritualgesetzes feststeht.

Ein weiterer Angriff der neuesten Kritik auf das mosaische Gesetz gilt der Opferstätte, welche dasselbe einheitlich fixirt, wärend die Geschichte der Richter und der früheren Königszeit keine Spur von solcher Centralisation zeige, indem auch Männer wie Samuel unbedenklich auf verschiedenen Höhen Opfer bringen. Die ausschließliche Berechtigung des jerusalemischen Tempels als der Opferstätte für ganz Israel sei erst lange nach dessen Errichtung (etwa von Hiskia an, besonders aber seit Josia) behauptet und erst nach dem babylonischen Exil praktisch durchgesetzt worden. Wellhausen (a. a. O. I, S. 17 ff.) findet hier ein Hauptkriterium zur Erhärtung des Alters der verschiedenen pentateuchischen Gesetzgebungen. Beim Jehovisten, welchem das alte Bundesbuch (vgl. bes. 2 Mos. 20, 24) entspreche, sei der Ort des Kultus noch freigegeben; im Deuteronomium (unter Josia verfasst) werde die lokale Einheit des Kultus zuerst mit Fleiß ange-

strebt; im nachexilischen Priestercodex sei sie als etwas nicht mehr bestrittenes vorausgesetzt. Nun ist aber diese lokale Einheit für die mosaische Zeit das an sich einzig Warscheinliche und wird durch die mosaische Stiftshütte, beziehungsweise Bundeslade ausdrücklich bezeugt. Diese stellt den kultischen Einheitspunkt für das ganze Volk unstreitig dar, und 2 Mos. 20, 24 gibt keineswegs den Ort des Opferns dem Belieben des Volkes anheim, sondern macht ihn vielmehr von besonderer Offenbarung des Herrn abhängig. Darin liegt bloß die Möglichkeit einer Vermehrung der Kultusstätten nach der Einnahme des Landes. Dagegen 3 Mos. 17, 1 ff. läßst sich nur aus der Zeit des Wüstenzuges begreifen. Wird doch hier nicht nur das Opfern, sondern sogar das Schlachten nur an der Türe der Stiftshütte gestattet — eine Verordnung, die später 5 Mos. 12 naturgemäß dahin umgewandelt wird, dass zwar an jedem Ort geschlachtet, aber nur an der Einen vom Herrn erwälten Stätte geopfert werden dürfe. Die Reihenfolge ist also eine andere, als die heutige Kritik verlangt. Wenn nun für die Zeit des Wüstenzuges die Einheit der Opferstätte am bestimmtesten ausgesprochen war und am strengsten sich durchfüren ließ, so begreift sich dagegen, dass nach dem Einzug ins gelobte Land, wo manche geweihte Stätten, die der Herr von Alters her durch Offenbarungen ausgezeichnet hatte, die Verehrung an sich zogen, der Kultus sich zersplitterte, und jene Einheit auch den aufrichtigen Jahvedienern nicht als eine bindende Servitut erschien. Je mehr aber die schlimmen Folgen dieser Mannigfaltigkeit der Kultusstätten sich herausstellten, desto mehr musste die altmosaische Idee der Vereinigung des ganzen Volkes um Ein Heiligtum nach ihrer hohen Bedeutung gewürdigt werden. Hatte schon das Bundesbuch Wallfartsfeste zu diesem Zwecke gefordert, so verlangte das Deuteronomium bestimmter die Centralisation der Anbetung Jahves am waren Heiligtum. Wo dasselbe sei, war schon den frühesten Propheten zweifellos. Auf Zion hat nach Joel 4, 16 wie nach Amos 1, 2 der Herr seinen Wonsitz. Dort ist auch seine Feuerstätte nach Jes. 31, 9. Aber obwol das der Idee nach für die getreuen Knechte des Herrn feststand, dauerte es doch lang und bedurfte mancher Anläufe, bis in der Tat die dem Volk heiligen „Höhen", an welche altehrwürdige Erinnerungen, aber auch verhängnisvolle Missbräuche sich knüpften, ihre Sonderkulte abgeben mussten. Die theokratisch gesinnten Könige Asa (2 Chron. 14, 2; vgl. aber 15, 17); Josaphat (2 Chron. 17, 6; vgl. aber 20, 33); Hiskia (2 Kön. 18, 22); Josia (2 Kön. 23, 5) machten ihren Einfluss in reformatorischem Sinn für die Centralisation des Gottesdienstes in Jerusalem geltend; nur der letztgenannte hatte dabei durchschlagenden Erfolg. Den Todesstoß erlitten die volkstümlichen Höhenkulte durch das babylonische Gericht, nach welchem die Anerkennung des Tempels zu Jerusalem als der einzig legitimen Kultusstätte Jahves nur noch von den aus dem Volksverbande hinausgestoßenen Samaritanern bestritten wurde. Über das Personal des Opferdienstes, bei welchem änliche centrifugale und centripetale Bewegungen im Laufe der Geschichte zu bemerken sind, s. die Art. „Levi" (bes. VIII, 628 ff.), „Priestertum", „Hoherpriester" Bd. VI, S. 237.

Betreffend die Art des Opferns herrschten nach Wellhausen in der früheren Zeit die Schelamim durchaus vor. Das Opfern war mit heitern, geselligen Malzeiten überall verbunden. Daneben sei das Brandopfer mehr außerordentlicher Brauch gewesen. Im Priestercodex dagegen trete jene ungezwungene Art zurück, das Opfer erscheine, vom heimatlichen Boden abgelöst und nach Jerusalem verpflanzt, nicht mehr als Familienfest, sondern als gottesdienstlicher Gemeindeakt. Das Brandopfer sei fortan das wichtigste; das Sünd- und Schuldopfer (die erst bei Ezechiel sich fänden!) werde gleichfalls häufig; Rauchwerk werde (erst von Jeremia an!) gerne verwendet. Eine Verfeinerung (?) sei auch, dass das Opferfleisch nicht mehr gekocht (Richt. 6; 1 Sam. 2), sondern roh der Opferflamme übergeben werde. Diese Wandlungen, welche die Geschichte der Opferbräuche aufweisen soll (Wellhausen a. a. O. I, S. 63 ff.), sind von Dillmann (Exodus und Leviticus, besonders S. 373 ff.) auf ein bescheidenes Maß zurückgefürt werden. Sie beruhen größtenteils auf misslicher Ausbeutung spärlicher Andeutungen der historischen Bücher und auf dem noch zweifelhafteren ar-

gumentum e silentio. Und nicht einmal letzteres kann z. B. für so spätes Auftreten der Sünd- und Schuldopfer geltend gemacht werden, deren Alter schon Hos. 4, 8 bezeugt und deren exilischen Ursprung Jes. 53, 10 (ob auch exilisch) widerlegt. Siehe Delitzsch in Luthardts Zeitschr. 1880, S. 8. Vgl. auch Psalm 40, 7 und dazu Bredenkamp a. a. O. S. 59 ff. Ebensowenig ist die späte Ansetzung des Rauchwerkes berechtigt. Vgl. Delitzsch in Riehms Hdwb. S. 1116 oder die Bestreitung des Brandopfers als der Urform aller Opfergaben. Vgl. 1 Mos. 8, 20. Dass im übrigen auch die Ausgestaltung der einzelnen Opferarten und ihre Darbringungsweise nicht seit Mose in starrer Abgeschlossenheit verblieb, sondern eine Geschichte durchmachte, das lehrt sowol die Vergleichung der einzelnen Gesetze unter einander als insbesondere der Blick auf die geschichtlichen Nachrichten über die im Volke herrschenden Gebräuche. Die Grundgedanken, die sich in diesen Symbolen mehr andeuten als aussprechen, sind aber von Anfang an dieselben und sollten immer mehr bewusster Besitz des Volkes Gottes werden. Der Opferdienst war eine beständige Schule, in der seine Anschauungen über göttliche Dinge sich befestigen mussten, und der es nur allmählich entwachsen konnte.]

[Litteratur. Aus der großen Zal der den Gegenstand behandelnden Schriften stellen wir noch folgende zusammen: J. Saubert, De sacrificiis veterum, 1659; W. Outram, De sacrificiis, 1678; Sykes, Versuch über die Natur u. s. w. der Opfer, mit Zusätzen von Semler, 1778; W. Vatke, Religion des A. T.'s, 1835; Scholl, Die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden, in Klaibers Studien der ev. Geistlichen Württembergs, Bd. I, II, IV, V; V. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus, 1848; Neumann, Die Opfer des alten Bundes, deutsche Ztschr. für christl. Wst. u. christl. Leben, 1852 f.; E. Riehm, Über das Schuldopfer, Studien und Kritiken, 1854, S. 93 ff.; W. F. Rinck, Das Schuldopfer, Studien und Kritiken, 1855, S. 369 ff.; K. F. Keil, Über die Opfer des alten Bundes, luther. Ztschr. 1856 f.; Franz Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief, 1857, S. 735 ff.; C. C. W. F. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II, S. 189 ff.; J. Chr. K. v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1, S. 214 ff., 2. Aufl. 1859; A. Tholuck, Komm. zum Brief an die Hebräer, Beilage 2, 5. Aufl., 1861; J. H. Kurtz, Der alttestamentliche Opferkultus, 1862; H. Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, 3. Aufl., 1866; Wangemann, Das Opfer nach der hl. Schrift, 1866; E. W. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes II, 1 (1870) S. 129 ff. (Vgl. desselben Art.: Das Opfer, Evang. Kirchenztg. 1852); G. Fr. Oehler, Theologie des A. T.'s 1873; A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versönung, II (1874) S. 185 ff.; A. Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. A. T.'s I (1875) S. 387 ff.; E. Riehm, Begriff der Süne im A. T., 1877; J. Wellhausen, Geschichte Israels I, 1878; H. Schultz, Alttest. Theologie, 2. Aufl., 1878, S. 395 ff.; A. Dillmann, Comm. zu Exodus und Leviticus 1880, besonders S. 371 ff.; R. Kittel, Neueste Wendung der pentateuch. Frage, in den Theol. Studien aus Württemberg, II, 1881, bes. S. 47 ff.; C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten, 1881. Siehe ferner die betreffenden Abschnitte in den Handbüchern der hebr. Archäologie von J. D. Michaelis (Mosaisches Recht), Saalschütz, de Wette, Keil (2. Aufl. 1876) u. a., endlich die Art. Opfer in Winers Realwörterbuch, Schenkels Bibellexikon (von Steiner) in Riehms Handwörterbuch (von Delitzsch). Die rabbinischen Erörterungen über das Opfer siehe bei Otho, Lex. rabb. phil. p. 549 sq. und Hottinger, Juris hebr. leges p. 143 sq.]

Oehler † (v. Orelli).

Opfermalzeiten finden wir sowol bei den Israeliten, als bei den Heiden. 1) Bei den Israeliten. Die Bestimmungen des Priesterkodex über die Opfermalzeiten sind im Folgenden mit denen des Deuteronomiums zusammengefasst, da die letzteren mehrfach nur unter der Voraussetzung verständlich sind, dass änliche Vorschriften, wie die im Priesterkodex verzeichneten, in Übung waren. Wärend nun manche Opfer auf dem Brandopferaltar im Vorhofe des Heiligtums als Holokausta (כָּלִיל, עֹלָה) ganz (vgl. jedoch 3 Mos. 1, 6; 7, 8) verbrannt wurden, wurde

bei anderen Opfern nur ein bestimmter Teil verbrannt, der Rest aber zum Genuss reservirt. Mit diesen zum Genuss reservirten Opferstücken hatte es eine zwiefache Bewandtnis: entweder (wie bei den Speisopfern, Schuldopfern und bestimmten Sündopfern) mussten die männlichen Glieder der Priesterfamilien — den weiblichen war es verboten, 3 Mos. 6, 18 — dieselben verzehren, und zwar bei dem Altar an hl. Stätte, 3 Mos. 2, 3. 10; 6, 16. 25—30; 7, 1—10; 10, 12. 13; in diesem Falle war das Essen ein amtliches und geschah zu dem Zwecke, damit dadurch der Priester die Sünde des Opferdarbringers von diesem wegnehme und für dieselbe vor dem Herrn Deckung schaffe, 3 Mos. 10, 17, — oder aber der Rest wurde (bei den שְׁלָמִים, sofern dieselben Privatopfer waren; waren sie öffentliche Opfer, so gehörte alles den Priestern, 3 Mos. 23, 20) zwischen dem diensttuenden Priester und dem Darbringer des Opfers in der Weise geteilt, dass ersterem die Hebeschulter (die rechte Schulter) und Webebrust, 3 Mos. 7, 31. 32, beim Lobopfer außerdem noch ein ungesäuerter Kuchen, 3 Mos. 7, 12—14, zufielen — ob sich 5 Mos. 18, 3 auf die Schelamimopfer des Priesterkodex bezieht, ist ungewiss —, der übrige Rest aber dem Darbringer. Der Priester durfte seinen Anteil mit seiner Familie, auch den weiblichen Gliedern derselben, an einem beliebigen Orte, der jedoch levitisch rein sein musste, verzehren, 3 Mos. 10, 14; 7, 30. 34. Dies Mal war dann kein amtliches, sondern hatte nur den Zweck, den im Dienste Jehovas arbeitenden Priester mit seiner Familie zu ernären. Mit dem Teil, welches dem Darbringer des Opfers zufiel, musste dieser ein Mal anstellen; und dies Mal versteht man unter dem Ausdruck Opfermalzeit im engeren Sinne. Zu demselben versammelte sich die ganze anwesende Familie des Darbringers, Knechte und Mägde samt den Freunden und Leviten, die er etwa eingeladen hatte, 5 Mos. 12, 17. 18; vgl. 1 Sam. 9, 12. 22—24; aber nur levitisch Reine durften daran teilnehmen, wie denn auch das Fleisch selbst nicht verunreinigt sein durfte, 3 Mos. 7, 19—21; dieses Mal durfte auch nicht überall im heil. Lande, sondern nur in der Stadt des Heiligtums, wenngleich außerhalb des Heiligtums selbst, abgehalten werden, 5 Mos. 12, 17. 18; vgl. auch Spr. 7, 14. Blieb von dem Male noch etwas übrig, so durfte das Übriggebliebene, wenn das Opfer ein Gelübdeopfer (נֶדֶר) oder ein freiwilliges Opfer (נְדָבָה) war, noch am folgenden Tage gegessen werden; am dritten Tage aber musste es mit Feuer verbrannt werden, 3 Mos. 7, 16—18; war das Opfer dagegen ein Lobopfer (תּוֹדָה), so war das Übriggebliebene schon am folgenden Tage zu essen verboten, 3 Mos. 7, 15. Über die Bedeutung dieser Opfermalzeiten gibt es zwei einander direkt entgegengesetzte Ansichten. Wärend Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, II, 374, und Kurtz, Das mosaische Opfer, S. 103 f. 148. 152, dieses Opfermal als eine Malzeit betrachten, welche Gott gibt und zu der er diejenigen, welche daran teilnehmen, als seine Gäste annimmt, die er mit seinem Eigentum speist, lassen dagegen v. Hofmann, Schriftbeweis, II, 1, 147 f., Keil in Rudelbachs Zeitschr., Jargang 1857, S. 246 ff.; Archäologie, 2. Aufl., S. 266 ff.; Oehler, Theol. des A. Test.'s, I, 454; H. Schultz, alttest. Theol., S. 416 f., Jehova von dem Opfernden zu Gaste geladen sein. Allein gegen die letztere Auffassung spricht, dass, mag auch in der vorgesetzlichen Zeit der Veranstalter einer Malzeit durch vorangehende Dargabe eines Teiles derselben an Gott lediglich seinem Male Gottes Segen zu erwirken oder der Darbringer eines Opfers durch ein darauf folgendes Mal seiner Freude über seine Gemeinschaft mit Gott einen Ausdruck zu geben bestrebt gewesen sein, doch nach der Anschauung der Opferthora der Opfernde das Opfertier als solches samt den etwa damit verbundenen Speisopfern Jehova darbringt; es ist daher eine Vergünstigung von Jehova, wenn der Opfernde einen Teil davon wider zurückbekommt zu einem gottesdienstlichen Male; vgl. 1 Kor. 10, 18; und zweitens, dass Gott frei über das ihm dargebrachte Opfer verfügt und einen Teil davon seinen Priestern zuweist. Im übrigen sind diese Opfermalzeiten, wie auch Keil a. a. O. S. 247 richtig sagt, Bundesmale, welche das Freundschafts- und Friedensverhältnis mit Jehova darstellen.

2) Bei den Heiden. Von den heidnischen Opfermalzeiten ist in einer theologischen Real-Encyklopädie insofern zu handeln, als die Erlaubtheit einer Teilnahme von Israeliten oder Christen an denselben in Frage kommt. Für die Israeliten nun war diese Frage bald entschieden, indem das Gesetz sowol durch Verbot, 2 Mos. 34, 14, 15, als durch die Erzälung einer warnenden Geschichte, 4 Mos. 25, 2. 3, vgl. Ps. 106, 28. 29, die Teilnahme an heidnischen Opfermalzeiten strengstens untersagte. Und dies Verbot wurde auch von den frommen Juden gewissenhaft eingehalten, vgl. Tob. 1, 12; zum Teil erklärt sich hieraus auch die Scheu derselben, Speisen von Heiden zu genießen, indem sie fürchten mochten, diese Speisen könnten durch Libationen u. dergl. den Götzen geweiht worden sein; vgl. Dan. 1, 8; Judith 12, 12. — Für die an Jesum gläubig gewordenen Juden verstand es sich von selbst, dass sie sich fortwärend der Teilnahme an den heidnischen Opfermalzeiten enthielten. Anders aber stand die Sache bei den Heiden, welche Christen geworden waren. Diese hingen noch durch tausend soziale Fäden mit dem Heidentum zusammen und konnten, wenn auch leicht die Teilnahme an eigentlichen heidnischen Opfermalen, doch nur schwer den Genuss von Götzenopferfleisch (εἰδωλόθυτα) vermeiden. In dem griechischen Opferkultus nämlich, welcher in all den Heidenländern, in die das Christentum zunächst eindrang, mehr oder minder herrschte, pflegten bekanntlich die Opfertiere nicht vollständig verbrannt zu werden; nur die mit der fetten Netzhaut umwickelten Knochen, zu denen etwa noch einzelne Fett- und Fleischstücke gelegt wurden, verbrannte man der Gottheit zu Ehren; das Beste des Opfertiers aber, das Fleisch und Fett, behielt der Opfernde für sich und verwandte es, nach Abzug des Anteils für die Priester, teils zu Opfermalzeiten im Tempel oder zu Hause, teils aber verkaufte er es auch auf öffentlichem Markte. Bisweilen nun wurden Christen von ihren heidnischen Freunden zu eigentlichen Opfermalzeiten in den Tempeln eingeladen, 1 Kor. 8, 10; häufiger mag es vorgekommen sein, dass Christen von Heiden in ihre Häuser eingeladen und daselbst mit Opferfleisch bewirtet wurden, 1 Kor. 10, 21. 27 ff.; noch häufiger endlich konnte das Fleisch, das sie auf dem Markte kauften, Götzenopferfleisch sein, 1 Kor. 10, 25. Wie sollten sich die Christen nun verhalten? Es gab auf der einen Seite schwache, unbefestigte Christen, welche ängstlich sowol das Götzenopferfleisch als die Opfermalzeiten mieden, weil sie die heidnischen Götter für wirkliche, lebendige Wesen hielten, mit denen sie natürlich in durchaus keiner Gemeinschaft stehen wollten; auf der anderen Seite gab es auch solche, welche von der Erkenntnis aus, dass die heidnischen Götter keine Götter sind und man daher auch nicht in Gemeinschaft mit ihnen treten könne, ungescheut selbst an den Opfermalzeiten in den Tempeln teil nahmen. Beide Teile konnten sich begreiflicherweise nur schwer vertragen, und es kam besonders in der korinthischen Gemeinde zum Streit über die εἰδωλόθυτα. Zwar hatte schon der Konvent in Jerusalem die Enthaltung von den εἰδωλόθυτα anempfohlen, Apgesch. 15, 20. 29; 21, 25, allein den Korinthern scheint davon nichts bekannt geworden zu sein. Jedenfalls wandten sie sich an den Apostel Paulus um seine Meinung über die in Rede stehende Frage, 1 Kor. 8 und 10. Die Gesichtspunkte, von denen aus der Apostel antwortete, sind: 1) dass die heidnischen Götter allerdings in Warheit nicht Götter seien, 1 Kor. 8, 4—6; 2) dass aber hinter der Larve der Götzen Dämonen wirksam seien, mit denen der Christ nicht durch Teilnahme an den den Götzen zu Ehren veranstalteten Malzeiten in Gemeinschaft treten dürfe, 1 Kor. 10, 19—22; 3) dass der Stärkere, mit höherer Erkenntnis Begabte, sittlich verpflichtet sei, auf die Schwächeren Rücksicht zu nehmen, 1 Kor. 8, 7. 10—13; 10, 23. 24. Darnach geht denn die Entscheidung Pauli dahin: der Christ habe die Teilnahme an den Opfermalzeiten in den Tempeln, also an den eigentlichen Opfermalen, sowol um des Andern, 1 Kor. 8, 10, als um sein selbst willen, 1 Kor. 10, 20. 21, zu meiden; — bei Einladungen zu Heiden solle er das vorgesetzte Fleisch unbedenklich genießen; falls aber Jemand darauf aufmerksam mache, dass das vorgesetzte Fleisch Götzenopferfleisch sei, solle er von dem Genuss um der Schwächeren willen abstehen, 1 Kor. 10, 27 ff.; — bei dem auf dem Markte in der Fleischhalle gekauften Fleische solle der Christ nicht nachfragen,

woher es komme, damit keine unnötigen Gewissensskrupel entständen, 1 Kor. 10, 25. — Die Frage über den Genuss des Götzenopferfleisches muss übrigens bald aufgehört haben, eine brennende zu sein, und bei den Christen in Bälde sich die Praxis ausgebildet haben, überhaupt den Genuss jeglichen Götzenopferfleisches zu vermeiden, da bereits der jüngere Plinius in seinem bekannten Briefe an den Kaiser Trajan berichtet, dass sich keine Käufer von Opferfleisch mehr hätten finden wollen. **A. Köhler.**

Ophir, אוֹפִר, bei den LXX *Οὐφείρ*, und אוֹפִיר, bei den LXX (im Unterschied von allen alten Übersetzern, welche mit der ihren Sprachen angemessenen Modifikation doch die hebräische Form beibehalten) *Σωφιρά*, *Σωφηρά*, *Σουφίρ*, *Σουφείρ*, *Σωφαρά*, *Σουφίρ* (doch zweimal auch *Ὀφείρ* nach einer Handschrift); ist nach 1 Mos. 10, 29 der Name des elften unter den dreizehn Sönen des Semiten Joktan; nach 1 Kön. 9, 28; 10, 11; 2 Chron. 8, 18; 9, 10 eine Gegend, aus welcher Salomos Schiffe unter der Leitung phönizischer Steuermänner Gold holten und zwar nicht nur in ungeheuerer Menge, sondern auch in einer Feinheit, worin kein anderes Gold dem Ophirschen gleichkam (vgl. 1 Chron. 29, 4; Hiob. 28, 16; Ps. 45, 10; Jes. 13, 12), sodass dasselbe nach Hiob 22, 24 auch geradezu אוֹפִיר genannt wurde; nach dieser letzteren Stelle scheint *) das Ophirgold nicht gegrabenes, sondern aufgeflößter Goldsand gewesen zu sein.

1) Wo man den Semiten Ophir mit seinem Volksstamme zu suchen habe, das war für Moses Zeit ziemlich genau bestimmt; die Wonung aller dreizehn Joktaniten war מִמֵּשָׁא בֹּאֲכָה סְפָרָה הַר הַקֶּדֶם; uns sagt diese Bestimmung mit Gewissheit wol nur, dass Arabien die Heimat dieser sämtlichen Bruderstämme war. —

2) Die Frage, wo das salomonische Ophir zu suchen sei?, hat schon eine Reihe der ausgezeichnetsten Geschichtsforscher und Orientalisten beschäftigt; und doch scheint an der Lösung derselben bei flüchtiger Betrachtung wenig zu liegen. Die Bedeutung dieser Frage ist aber eine weltgeschichtliche, sie liegt, wie Ritter sagt (in seinem ausgezeichneten Exkurs darüber, Erdkunde Bd. XIV, S. 348 bis 431), in „der ganzen Reihe danach erfolgter und mit ihr in analogem Zusammenhange stehender, die ganze Wechselbeziehung kommerzieller Verbindungen, Schifffarten und Traditionen zwischen dem erythräisch-indischen Orient und Occident betreffender Begebenheiten“; und hier eröffnet das Forschen schon nach den bloßen Möglichkeiten ein ganzes Stück antiker Geschichte und Geographie vor uns, an welchem man sonst anungslos vorüberstreift. Vier Ansichten sind es, welche einen hohen Grad von Warscheinlichkeit behaupten. Die erste derselben sucht Ophir im südlichen Arabien; dahin gehören vorzüglich Edrisi, Abulfeda, Bochart, Niebuhr, Gesenius, Vincent, Gosselin, Volney, Seetzen, Rosenmüller und Keil. Die zweite Ansicht sucht Ophir auf der Ostküste von Afrika; dahin gehören vorzüglich Dapper, Th. Lopez, J. Bruce, Montesquieu, d'Anville, Robertson, A. W. v. Schlegel (dieser jedoch nur anfänglich), Schulteß und insbesondere Quatremère. Die dritte Ansicht sucht Ophir in Ostindien; dahin gehören, wie es scheint, schon die LXX, ferner Flavius Josephus, Lipenius, Bochart (sofern er ein doppeltes Ophir annimmt), William Ouseley, Macdonald, H. Reland, A. W. v. Schlegel, Lassen und insbesondere Ritter. Die vierte Ansicht betrachtet Ophir als Kollektivnamen für ferne südliche Länder überhaupt, etwa wie Indien vielfältig gebraucht wurde oder wie einst Cusch eine weite Ausdehnung erhielt; dahin gehören vorzüglich der Pater Josef Acosta, Heeren, Hartmann, Tychsen, Zeune. Außer diesen vier Ansichten machten sich vier weitere geltend, deren Haltlosigkeit

---

*) Es ist doch schwerlich nur Poesie, wenn Eliphas dem בֶּצֶר (von בָּצַר = Erzstufe) im ersten Versglied nun im zweiten die נְחָלִים אוֹפִיר (die Bäche Ophirgold) gegenüberstellt.

jedoch sie kaum der Erwänung wert macht; Ophir wurde auch in Armenien, in Phrygien, in Iberien und — in Peru gesucht; wozu wäre die Flotte dann von Eziongeber ausgegangen, und nicht von Tyrus? Aber das spanische Tarsis sollte noch hereingezogen werden, so ließ man die Flotte erst Afrika umschiffen. Diese Hypothese hat einigen Halt an dem Bericht des Herodot (IV, 42), wornach schon zu Pharao Nechos Zeit Phönizier Afrika umschifft haben; gelang ihnen dies damals, so konnte es wol schon 3—400 Jare früher ihnen gelungen sein; doch bleibt es unwarscheinlich, vorzüglich darum, weil die Ophirfart dann den Völkern des Abendlandes schwerlich unbekannt geblieben wäre. Zweierlei Flotten und Farten, und zwar direkte, die eine von Eziongeber nach Ophir (in Arabien), die andere durch das Mittelmeer nach Tarsis in Spanien, statuiren Weston und Keil; Keil besonders mit der Absicht, den Chronisten gegen den Vorwurf eines Irrtums in der Relation zu retten, womit Andere die unbequeme Stelle in 2 Chr. 9, 21 leicht*) beseitigen zu dürfen meinen. Die Ansicht von Weston und Keil ist indes gleichfalls unwarscheinlich vorzüglich aus drei Gründen: 1) weil das erste Buch der Könige von einer zweiten Fart nach Tarsis schweigt und selbst der Chronist Ophir als Hauptquelle des Goldes schildert, wie denn das ganze Alte Testament nie von einem Gold aus Tarsis redet; 2) weil man doch wol schwerlich zu gleicher Zeit zwei so kolossale Farten unternahm, zumal in jener Kindheit der Schifffart, am wenigsten der König eines bisher damit ganz unbekannten Volkes; 3) endlich doch wol auch, weil das Abendland alsdann von einem Salomo und seinen Unternehmungen uns berichten würde. Tuch und Ritter fassen den Ausdruck Tarsisflotte, Tarsisschiff wol mit Recht als technische Bezeichnung für große Seeschiffe, änlich der Bezeichnung „Ostindienfarer“, welche gebraucht wird, auch wenn ein solcher nach Amerika segelt; daher schon die LXX für Tarsisschiff übersetzen: „πλοῖον θαλάσσης“. Indessen ist damit das הֹלְכוֹת תַּרְשִׁישׁ noch nicht erklärt. Hiefür helfen Quatremère und Seetzen, jener, indem er vermutet, Tarschisch bedeute ursprünglich überhaupt einen „lieu éloigné“, daher mehrere Orte allmählich diesen Namen erhielten, Tarsis in Cilicien, später das fernere Tunis, noch später das spanische Tartessus; dieser, indem er an die uralten phönizischen Niederlassungen an der Küste Omans, an ein Sidodona (nach welchem später Sidon am Mittelmeer gegründet ward) und das promontorium T a r s i s, die Nearch mit Alexanders Flotte an der karamanischen Küste vom Indus aus vorüberschiffte und als Heimat der palästinensischen und spanischen Kolonieen erkannte, erinnert. Zwei Tagereisen landein von Szohar, jetzt Sur (identisch mit Tyrus und dem palästinensischen den Namen gebend), einem uralten großen Emporium, lag in Oman ein Ophir, das jedoch erst bei Edrisi als Ofra oder Ofar vorkommt (Edrisi bei Jaubert 1, S. 152 ff.), ein Afir in El Ahsa (auch Ghafir), ein Berg Ofir in Bahrein (S. 147). Dürfen wir so auf dieser südöstlichen Küste Arabiens ein Ophir und ein Vorgebirge Tarsis aus uralter Zeit annehmen, ist alsdann nicht das Rätsel, welches der Zusatz des Chronisten zur Relation des ersten Buches der Könige gibt, gelöst? Ist dann nicht auch one die Annahme eines Landtransportes der phönizischen Schiffe es gelöst, wie nach 2 Chron. 8, 18 Hiram dem Salomo nach Eziongeber Schiffe sandte? Die Phönizier hatten in der ursprünglichen Heimat am Persergolf **) noch ihre Handelsplätze Tylos (l = r) und Arad, und Hiram bezog von dort Schiffe für Salomo, welche dann im persisch-indischen Meere furen und entweder von einem einzelnen Emporium des Namens Ophir oder, wenn wir (nach der ursprünglichen Bedeutung von אוֹפִיר = reich),

*) Ritter (Erdkunde, Bd. XIV, S. 363) nimmt dies nicht leicht, doch hält er den Ausweg für erlaubt, wenn man nicht, sagt Ritter, besser mit Quatremère den Fehler in unserer eigenen Unwissenheit suchen wolle. Wie wol tut eine solche Sprache zumal aus dem Munde solcher Meister wie Ritter und Quatremère.

**) Nicht nur Strabo und Herodot berichten davon, sondern auch Ezechiel 27, 15. Denn die Dedan, von welchen er sagt, sie seien Kaufleute der Stadt Tyrus gewesen, saßen am persischen Golf (Ritter, Erdkunde, XIV, S. 397).

voll) es allgemein fassen, von diesen reichen Küstenländern überhaupt das Gold und die anderen Produkte holten. Ist damit nicht die ganze Ophirfrage beantwortet? Noch nicht, so ungemein verlockend Seetzens Meinung erscheint und immer wider erscheint. Denn 1) können wir nicht nachweisen, wie weit über Edrisi hinauf in die Vorzeit jenes Ophir auf der Südostküste Arabiens reicht; 2) ließen sich die phönizischen Verhältnisse im Persergolf auch mit der Annahme, dass Ophir ein Kollektivbegriff der Küstenländer des erythräisch-indischen Meeres gewesen sei, oder aber mit der Annahme eines einzelnen Punktes Ophir auf einer anderen dieser Küsten, auf der afrikanischen und auf der ostindischen Seite noch günstig genug in Verbindung bringen; 3) gibt es noch mehrere solcher Punkte, deren Name an Ophir erinnert, und zwar vorzüglich vier; 4) hat jeder dieser vier Punkte seine weiteren Eigentümlichkeiten, welche den Forscher bestechen können.

Diejenigen Gelehrten, welche für Ostafrika stimmen, bezeichnen als Ophir vorzüglich Sofala im Kanal von Mozambique unter dem 20° S. Br., wo 200 Seemeilen landein, in der Nähe von Tete's Goldgruben, Mauerwerke sich finden sollen, welche „der einheimischen Sage nach der Königin von Saba“ ihren Ursprung verdanken, mit Inskriptionen in unbekannten Schriftzügen bedeckt seien und den Namen Fura (daraus macht man Afura und daraus Ophir) tragen. Quatremère hat für Sofala vorzüglich dreierlei geltend gemacht: 1) Die vor Entdeckung Amerikas ungekannte Menge und Reinheit des ostafrikanischen Goldstaubes, indessen Ostindien bei all seinem Goldreichtum doch Ostafrika nicht erreicht und jedenfalls erst aus weiter Ferne von den Himalajastromgebieten seine Goldmassen auf den Markt an der Küste hätte bringen müssen. 2) Die überwiegende Menge von Elfenbein, welches Afrika liefert, wogegen auch hierin Ostindien erst in zweiter Linie steht. 3) Die Schifffart der Phönizier gegen den Süden, wozu die oben genannte Nachricht von ihrer Umschiffung Afrikas und ihre (nach Herodot) Niederlassung in 100 Städten auf der entgegengesetzten Westseite Afrikas trefflich stimmen würde. Aber die Etymologie sowol von Fura, wie von Sofala (in welchem vielmehr die Bedeutung „Niederung“ שְׁפֵלָה zu erkennen ist), ist eine sehr schwache Partie an dieser Ansicht, und der portugiesische Bericht ist zu wenig verbürgt; dazu hat Ostafrika kein Sandelholz und keine Pfauen, welche beide ausschließlich in Ostindien zu Hause sind. Lassen und Ritter geben, vorzüglich im Blicke auf die Produkte, Ostindien den Vorzug; Ritter hat, gestützt auf Lassens meisterhafte Forschungen über Ostindien, dieser Betrachtung einen Hauptteil seines Exkurses über Ophir gewidmet und aufmerksam gemacht 1) wie die Namen jener Produkte (Gold ausgenommen) im Alten Testament indischen Ursprungs seien (Koph, Affe, von Kapi im Sanskrit, auch im Malabarischen; Shen habbim, Zan des Elephanten, vom indischen ibha, woher auch das ägyptische ebu und das lateinische ebur, und „Elfenbein“ = al — ibha — danta; Tukhiim, Pfauen, von Çikhi (Çikhim) im Sanskrit, Togeï im Malabarischen; Almugim oder Algumim, Sandelholz, von Valgu im Sanskrit, Valgum in der dekhanischen Aussprache), 2) wie alle genannten Produkte am leichtesten ihre Vereinigung fänden auf einem zwischen dem nördlichen und dem südlichen Indien in der Mitte liegenden Emporium, da das Gold vorzüglich von den Himalajastromgebieten, das Sandelholz aus dem Dekhan kam, teils ein solches Emporium für die Schifffart noch weit leichter als ein Ophir im südlichen Indien und gut genug in der Zeit von drei Jaren zu befaren gewesen wäre. Als solches bot sich durch seine Namensänlichkeit am besten das Abhîra, zwischen dem Indusdelta und dem Golf von Cambay, nordwärts des 20° N. Br., eine alt-arische Niederlassung. Schon weniger günstig als Abhîra wäre das von Reland vorgeschlagene Supâra des Ptolemäus, das heutige Goa, noch weniger das von Bochart und Ouseley vorgeschlagene Taprobane, d. h. Ceilon, oder gar das von Macdonald gemeinte Sumatra. Die LXX konnten fast nichts anderes darunter verstehen, indem sie אוֹפִיר mit Σωφιρά übersetzten, als eine ostindische Gegend, da Sophir nach einheimischen koptischen Lexikographen (Athan. Kircheri Lexic. Copt. p. 210; Jablonsky et Champollion,

L'Egypte sous les Pharaons I, p. 68) der Name der Kopten für „Indien mit seinen Inseln" ist. Flavius Josephus ferner sagt in seiner Archäologie geradezu, dass die salomonische Fart nach Indien gegangen sei, welches in alten Zeiten Sophira geheißen, gegenwärtig aber die Chryse sei (Ant. VIII, 6, § 4). Der arabische Übersetzer in der Polyglotte endlich gab das griechische Σουφίρ der LXX in Jes. 13, 11 sogar durch „el Hend". Nun waren „Indien mit seinen Inseln" und „das erythräische Meer" freilich gar weite Begriffe; das erythräische Meer reichte bis Indien und Indien bis zur äthiopischen Küste des erythräischen Meeres. Wenn man aber auch Indien so weit westlich ausdehnen darf, so scheint doch die dreijärige Fart auf einen fernen Punkt Indiens zu deuten; diejenigen Gelehrten zwar, welche eine doppelte Fart annehmen, rechnen für die Tarsisfart drei Jare, für die Ophirfart nur ein Jar; so besonders Keil. Nun heißt aber das בְּשָׁנָה אֶחָת in 1 Kön. 10, 14 keineswegs: „Jar um Jar", sondern in Einem Jare brachte die Flotte sogar 666 Centner, wärend sie sonst im Jare ihrer Rückkehr nur 420 brachte; und so bleibt es bei der dreijärigen Ophirfart. Bedenkt man aber, dass auch heute die arabische Küstenschifffart von Hafen zu Hafen nur äußerst langsam geht, und dass eine vereinigte Flotte nicht schneller fortschreiten konnte, da die Tyrier das gefärliche Meer nicht besser kannten, als die jetzigen Araber, dass an jedem der Orte Kauf- und Tauschhandel eine zeitlang aufhielt und auch der Perlenfang zur Verlängerung ihres Ausbleibens beitragen musste, so begreift man, dass auch one die Hin- und Rückfart leicht Jar und Tag vergehen konnte. Und so sieht man sich für Ophir eben doch immer wider auf eine oder die andere Küste des südöstlichen Arabiens hingewiesen, welches die natürliche Brücke des ganzen erythräischen Verkehrs von Sofala bis Ceilon war, was es nicht selbst produzirte, von Indien oder Äthiopien bezog und vermittelte, der unternehmendsten und erfarensten Seeleute ursprüngliche Heimat, und Einmal, jedenfalls nach 1 Mos. 10, 29, von Ophiriten bewont war. Ritter selbst, obwol er Abhîra in erste Linie stellt, legt auf die mosaische Völkertafel doch ein solches Gewicht, dass er sagt: „Die wichtigsten Gründe von allen, schon als die ältesten und der semitischen Wortbildung nach einheimischen, finden sich in der genealogischen Urkunde des 1. B. Mos. 10, 29 für Ophir im südlichen Arabien, obwol hier weder Land noch Ort diesen Namen trägt". Dürfte man freilich Seetzens Ofra für gleich antik ansehen, wie Tylus, Arad, Tarschisch, Sidodona im persischen Golf, oder mit Gesenius (s. oben) und Tuch (Rezens. S. 17) dem bei Eusebius (Praep. evang. IX, 30) erhaltenen Fragment des Eupolemos folgen, so würde es auch an ziemlich bestimmten Fingerzeigen in Arabien nicht fehlen und könnten Äthiopien und Ostindien nicht mehr konkurriren. Dieses Fragment sagt von einer „an Goldgruben reichen Insel Urphe" (nach Gesenius richtiger *Οὐφρῆ* oder *Οὐφήρ* zu lesen), *κειμένη ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ*, wohin „König David" *) Bergleute geschickt, welche von da das Gold nach Judäa gebracht haben. Hienach wäre Ophir eine Insel des erythräischen Meeres gewesen, und zwar Din Zocatara (Dvipa Sukhatara im Sanskrit = die glückliche Insel, die größte der von Diod. Sic. III, 47 nahe der Sabäerküste erwänten „*νῆσοι εὐδαίμονες*") beim heutigen Kap Guardafui.

Pf. Pressel.

Optatus, Bischof von Mileve in Numidien. Von ihm ist ein Werk auf uns gekommen in 6 (7) Büchern unter dem Titel: „De schismate Donatistarum adversus Parmenianum" (Hieron., De vir. inl. 110: „Optatus Afer . . . scripsit . . . adversus Donatianae partis calumniam libros VI, in quibus asserit crimen Donatianorum in nos falso retorqueri"). Augustin hat in seiner Schrift gegen Parmenian (I, 3) auf den „venerabilis memoriae Milevitanum episcopum catholicae communionis Optatum" seine Leser verwiesen und Fulgentius densel-

*) So hätte auch diese Unternehmung, wie Tempel und Palast, schon David begonnen, und wäre es erklärt, wie David schon, nach 1 Chron. 29, 4, 3000 Ctr. Goldes von Ophir zum Tempelbau stiften konnte.

ben dem Ambrosius und Augustin an die Seite gestellt. Über die Person und das Leben des Optatus ist, abgesehen von seinem Werke, nichts bekannt. Dieses ist nach Hieronymus unter Valentinian und Valens abgefasst worden (364—375), und damit stimmt, dass Optatus selbst bis zur maximinianischen Verfolgung 60 Jare (et quod excurrit) zurück rechnet (I, 13; III, 8), d. h. seine Schrift auf + 368 zu datiren scheint. Dem widerspricht aber, dass II, 3 als römischer Bischof Siricius genannt wird, der erst im J. 384 den römischen Bischofsstul bestiegen hat (die übrigen Zeitspuren sind unsicher: so werden VI, 2 bereits „Pagani“ erwänt; IV, 5 heißt Photinus „haereticus praesentis temporis“; Julian der Apostat wird II, 16 in einer Weise eingefürt, die leichter verständlich ist, wenn man annehmen darf, dass er schon geraume Zeit tot gewesen ist). Schon ältere Gelehrte haben die Worte „Siricius hodie, qui noster est socius“ (II, 3) für eine Interpolation erklärt und deshalb an der bestimmten Angabe des Hieronymus, der selbst bereits im Jare 392 geschrieben hat, festgehalten. Man wird aber vielleicht noch einen Schritt weiter gehen dürfen: das Werk ist ursprünglich auf 6 Bücher berechnet gewesen, und Hieronymus hat auch nur so viele gekannt; uns aber liegen 7 vor. Das letzte ist ein selbständiger Nachtrag, der widerum in zwei Rezensionen, resp. auch in interpolirter Gestalt, vorhanden ist. Er will von Optatus geschrieben sein (VII, 1. 2), und dieser Anspruch läßt sich, wenn auch gewisse Bedenken zurückbleiben, nicht direkt widerlegen. Es ist mithin nicht ganz unwarscheinlich, dass Optatus selbst sein unter Valentinian im Jare + 368 verfasstes Werk in den Jaren 384 f. mit jenem Anhang versehen, zum zweiten Male hat ausgehen lassen. Doch muss bis auf weiteres die Möglichkeit offen gelassen werden, dass nur die 6 ersten Bücher echt sind.

Das Werk ist eine katholische Antwort auf die verloren gegangene Schrift des Donatisten Parmenian und ist in der Anlage von dieser abhängig. Optatus fasst (I, 7) die Hauptpunkte der Kontroverse zusammen. Er will handeln (Buch I) über das Schisma und seinen Ursprung im allgemeinen, zeigen, welches die eine, ware Kirche sei und wo sie sei (Buch II), und nachweisen, dass die Katholiken keine militärische Hilfe gegen die Donatisten verlangt hätten (Buch III); er will im IV. Buche die Beschuldigung, dass die Katholiken Todsünder seien, deren Opfer Gott missfällig seien, widerlegen, und im V. und VI. von der Taufe (Widertaufe) und von den Anmaßungen, beleidigenden Maßnahmen und Irrtümern der Donatisten handeln. Optatus hat die angekündigte schlechte Disposition in den sechs Büchern wirklich durchgefürt, nachdem er in einer Einleitung (I, 1—12) einzelne Stücke aus der Schrift des Parmenian herausgegriffen und beleuchtet hatte. Unter ihnen ist die Ausfürung des Donatisten über die Natur des Fleisches Christi (I, 8) das interessanteste (dixisti enim, carnem illam peccatricem Jordanis demersam diluvio ab universis sordibus esse mundatam“ . . . . „Aliud est enim caro Christi in Christo, aliud uniuscujusque in se. Quid tibi visum est, carnem Christi dicere peccatricem? utinam diceres: Caro hominum in carne Christi“). Von Wichtigkeit sind auch die beiläufigen Angaben des Optatus über die älteren Häretiker (I, 9), welche Parmenian in seiner Schrift one rechten Grund citirt hatte („Haereticos cum erroribus suis mortuos et oblivione jam sepultos quoddammodo resuscitare voluisti, quorum per provincias Africanas non solum vitia sed etiam nomina, videbantur ignota, Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et caeteri usque ad Cataphrygas“). Die eigentliche Ausfürung anlangend, so ist sie eine der schätzbarsten Quellen für die Geschichte des Donatismus (s. den Art. Bd. III, S. 673 f.). Der Verfasser hat seine Schrift im Interesse der Aussönung geschrieben. Sie ist deshalb so freundlich und entgegenkommend wie möglich gehalten. Dadurch sind freilich die heftigsten Angriffe im Einzelnen und namentlich höchst beleidigende allegorische Deutungen von Schriftstellen auf die aufrürerischen Sektirer nicht ausgeschlossen. Aber der Verfasser erinnert sich immer wider, dass seine Gegner im Grunde christliche Brüder seien (IV, 1. 2), die sich von der Kirche in Hochmut getrennt hätten und das nur nicht annehmen wollen, was man ihnen mit Freuden entgegenträgt, die kirchliche Gemeinschaft. Gleich im Anfange (I, 10) weist er den prinzipiellen Unterschied zwischen Häretikern und

Schismatikern auf und hält diesen Unterschied bis zum Ende seiner Darstellung sich vor Augen. Die Häretiker sind „desertores vel falsatores symboli" (I, 12; II, 8), also keine Christen; die Donatisten sind aufrührerische Christen. Da die Definition gilt (I, 11): „Catholicam facit simplex et verus intellectus in lege (d. h. in der hl. Schrift), singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum", so fehlt den Donatisten nur ein Stück, das letzte, um katholische Christen zu sein. Die Häretiker haben keine ware Taufe, kein legitimes Schlüsselamt, keinen waren Gottesdienst; „vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis (I, 12). Daher heißt es auch III, 9: „Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio: et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta. Denique possumus et nos dicere: Pares credimus et uno sigillo signati sumus; nec aliter baptizati quam vos. Nec aliter ordinati quam vos. Testamentum divinum legimus pariter: unum deum rogamus. Oratio dominica apud nos et apud vos una est, sed scissura facta partibus hinc atque inde pendentibus sartura fuerat necessaria"; III, 10: „Pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est"; V, 1: „Apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria". Mit diesen Zugeständnissen, die von den Donatisten durchaus nicht erwidert wurden, geht Optatus hinter die Bestimmungen zurück, welche Cyprian im Kampfe mit den Novatianern letztlich festgestellt hatte. Nach Cyprian ist der Glaube und sind die Sakramente der Schismatiker keine legitimen (s. ep. 69), und der Unterschied zwischen Häresie und Schisma ist somit eigentlich nicht mehr vorhanden. Allein auch nach Optatus ist schließlich der Besitz der Schismatiker ein fruchtloser, weil ihr Verbrechen ein besonders gravirendes. Sie sind eben doch nur eine „quasi ecclesia". Denn Merkmal der einen waren und heiligen Kirche ist 1) nicht die Heiligkeit der Personen, sondern lediglich der Besitz der Sakramente (II, 1: „Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur. Haec apud omnes haereticos et schismaticos esse non potest; restat, ut uno loco sit"), und ist 2) die räumliche Katholicität nach der Verheißung: Ich will dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Enden zum Eigentum (II, 1: „Ubi ergo proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis*) et ubique diffusa?"). Das erste Merkmal kommt in seiner negativen und exklusiven Bedeutung bei Optatus noch nicht zur Klarheit, ja man könnte ihm hier leicht einen Selbstwiderspruch aufweisen; um so wichtiger ist ihm das zweite, da die Donatisten nur in Afrika (resp. durch Auswanderer auch in Rom) Boden gefaßt haben. In beiden hat er aber die Lehre Augustins von der Kirche vorbereitet, und hierin ist die dogmenhistorische Bedeutung des numidischen Bischofs zu erkennen, die um so höher anzuschlagen ist, als Cyprian das Prädikat der Katholizität in diesem Sinne, der freilich zur schlechten, empirischen Konstituirung des Begriffs der Kirche direkt überleitete, noch nicht bearbeitet hat. Was aber die „sanctitas sacramentorum" betrifft, so hat Optatus auch in diesem Stücke an Cyprian keinen Vorläufer. Wie sie zu verstehen ist, das hat Optatus selbst am Sakramente der Taufe angegeben (V, 1—8). Zur Taufe gehören drei Stücke: „Die handelnde hl. Trinität („confertur a trinitate"), der Gläubige und der Spendende. Diese drei Stücke sind aber nicht gleichwertig; vielmehr gehören nur die beiden ersten zum dogmatischen Begriff der Taufe („duas enim video necessarias et unam quasi necessariam"); denn die Taufenden sind nicht domini, sondern operarii vel ministri baptismi. Sie sind nur dienende Organe, tragen also zum Begriff und Effekt der Taufe nichts bei; denn: „dei est mundare per sacramentum". Ist aber das Sakrament unabhängig von dem, der es zufällig spendet, so kann es durch den Spendenden in seinem Wesen

---

*) Dieses schwer verständliche Prädikat ist vielleicht nur aus einer Übersetzung von καθολικός entstanden. Ὁ καθολικός ist der Rationalis s. Procurator summae rei. Möglicherweise ist „rationabilis" deshalb einfach mit „allgemein" zu übersetzen.

nicht alterirt werden (V, 4: „Sacramenta per se esse sancta, non per homines"). Das ist der berühmte Satz von der Objektivität der Sakramente, der für die Ausbildung der abendländischen Kirchendogmatik so fundamental geworden ist, obgleich er in der römisch-katholischen Kirche nie völlig rein durchgefürt werden konnte, weil er sonst die Prärogativen des Klerus vernichtet hätte. Es ist aber zu beachten, dass Optatus die sanctitas sacramentorum nur für die fides credentis wirksam werden lässt und in dieser Hinsicht sich über die ausschließliche Bedeutung des Glaubens gegenüber allen Tugenden völlig klar ist (V, 8). Immerhin aber dient auch dem Optatus die ganze Reflexion dazu, um die Ansprüche an das Leben der Glieder der Kirche herabsetzen zu können. Es wird hier besonders deutlich, dass die katholische Lehre von den Sakramenten ihre Wurzeln in dem Interesse hat, die Heiligkeit und so die Warheit der Kirche troz der Unheiligkeit der kirchlichen Christen aufweisen zu können.

Durch Parmenian ist Optatus veranlasst worden, gewisse Dotes der Kirche aufzuzälen, d. h. wesentliche Stücke ihres Besitzes (II, 2 f.). Parmenian hatte 6 gezält, Optatus zält 5, und wie es scheint dieselben wie sein Gegner: 1) cathedra, 2) angelus, 3) spiritus, 4) fons, 5) sigillum. Die Aufzälung ist eine so ungeschickte, dass man die Anpassung an die Formel des Gegners nur bedauern kann. Aber wir erfaren wenigstens auf diese Weise, dass die cyprianische ideale Anschauung von der in der cathedra Petri repräsentirten Einheit des Episkopats in Afrika rezipirt und arglos kultivirt worden ist. „Claves solus Petrus accepit" (I, 10. 12). „Negare non potes, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam: in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus; unde et Cephas appellatus est: in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne caeteri apostoli singulas sibi quisque defenderent; ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret (II, 2)". Der Zusammenhang mit der cathedra Petri ist nicht nur für Optatus, sondern auch für seinen Gegner (II, 4) von entscheidender Bedeutung, der sich auf den donatistischen Bischof in Rom berufen hat. Aber man darf das nicht überschätzen. Optatus betont bei der Besprechung der zweiten dos (angelus = rechtmäßiger Bischof der Lokalgemeinde, wärend die cathedra die ökumenische Einheit verbürgt) den Zusammenhang der katholisch-afrikanischen Kirchen mit den orientalischen Kirchen und mit der septiformis ecclesia Asiae (Apoc. 2. 3) fast ebenso wie den mit der römischen Kirche (II, 6; VI, 3). Seine Ausfürungen über Spiritus (der Donatist hatte gesagt II, 5: „Nam in illa ecclesia quis spiritus esse potest, nisi qui pariat filios gehennae?"), über Fons und Sigillum (symbolum trinitatis) sind one besonderes Interesse (II, 7—9). Dagegen ist es wichtig, dass Optatus die Betrachtung der dotes ecclesiae II, 10 ausdrücklich zurückstellt hinter die Konstatirung der sancta membra ac viscera ecclesiae, von welchen Parmenian geschwiegen hatte. Diese bestehen in den Sakramenten und in den Namen der Trinität („cui concurrit fides credentium et professio"), und damit lenkt Optatus in die ihm natürliche und bedeutungsvolle Betrachtungsweise zurück.

Von Einzelnen sei noch hervorgehoben, dass Optatus noch die bereits von Tertullian für bedenklich erklärte Formel von Christus „natus per Mariam" braucht (I, 1), und dass er gegen die statsfeindlichen Donatisten den ihm später so übel genommenen Satz ausgesprochen hat (III, 3): „Non respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica est, id est in imperio Romano". Diese prägnante Formel, die indes nicht gepresst werden darf, zeigt allerdings, dass Optatus die Eindrücke des Umschwungs unter Konstantin nicht verleugnet, noch sich durch neue Erwägungen verdrängt hat. In Bezug auf das Abendmal findet sich bereits bei ihm der Satz (VI, 1): „Quid est altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi . . . Christi corpus est sanguis per certa momenta in altaribus habitant". Die Unterscheidung von praecepta und consilia hat er VI, 4 in seiner Erklärung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter bestimmt ausgesprochen. Der Wirt im Gleichnis sei der Apostel Paulus, die beiden Denare die beiden Testamente, die weitere vielleicht noch nötige Summe seien die consilia. Lehrreich endlich ist für den Zustand des soteriologischen Dogmas im Abend-

lande in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts die Ansicht, welche er dem donatistischen Anspruch auf aktive Heiligkeit und spontane Heiligung gegenüberstellt (II, 20): „Est christiani hominis, quod bonum est, velle, et in eo, quod bene voluerit, currere; sed homini non est datum perficere, ut post spatia, quod debet homo implere, restet aliquid deo, ubi deficienti succurrat, quia ipse solus est perfectio et perfectus solus dei filius Christus; caeteri omnes semiperfecti sumus".

In dem 7. Buch ist die Haltung eine noch entgegenkommendere (s. c. 1), zugleich aber eine noch laxere und mehr klerikale. Hier wird übrigens nicht Parmenian angeredet, sondern die Donatisten überhaupt. Der Gedanke der Einheit der Kirche („ex persona beatissimi Petri forma unitatis retinendae vel faciendae descripta recitatur") wird noch schärfer betont; s. c. 3: „Malum est contra interdictum aliquid facere; sed pejus est, unitatem non habere, cum possis"... „Bono unitatis sepelienda esse peccata hinc intelligi datur, quod beatissimus Paulus apostolus dicat, caritatem posse obstruere multitudinem peccatorum" (also bereits die augustinische Zusammenstellung von unitas und caritas) . . . „Haec omnia Paulus viderat in apostolis caeteris, qui bono unitatis per caritatem noluerunt a communione Petri recedere, ejus scil. qui negaverat Christum. Quodsi major esset amor innocentiae, quam utilitas pacis et unitatis, dicerent se non debere communicare Petro, qui negaverat magistrum".

Ausgaben: Die editio princeps ist zu Mainz 1549 erschienen; es folgten verschiedene Pariser, von welchen die vom Jare 1631 cum observat. et notis Albaspinaei die beste ist. Sie alle wurden durch die vorzügliche Ausgabe von du Pin (Paris 1700 und Nachdrucke) übertroffen, der alle Urkunden zur Geschichte des Donatismus beigab, den Text des Optatus kritisch und historisch kommentirte und reichhaltige Prolegomenen vorausschickte. Über du Pin ist man auch heute noch nicht hinausgekommen. Denn die Ausgaben von Gallandi (T. V), Oberthür (2 Bände 1789) und Migne (S. L. XI) sind nur Nachdrucke. Monographieen über Optatus sind mir nicht bekannt geworden; s. die Prolegg. von du Pin, die Litteraturgeschichten von Ceillier, Cave, Alzog u. s. w. Dazu Tillemont, T. VI, und die Dogmengeschichten. **Adolf Harnack.**

Option (Optio) ist der Erwerb einer vakant gewordenen Kirchenpfründe kraft eigener Wal des Acquirenten. Für Stiftskirchen insbesondere, in welchen eine bestimmte Zal von Präbenden vorhanden waren, die einen verschiedenen Wert hatten, musste über den Anspruch auf eine zur Vakanz kommende Stelle statutarische Bestimmung getroffen werden. Man unterschied canoniae ligatae und liberae also, dass jene fest an eine bestimmte Stelle gebunden waren, diese dagegen im Falle der Vakanz von den dazu Berechtigten gewält werden durfte (du Fresne, Glossar. s. v. optari). Das Optionsrecht bestimmte sich nach dem Alter des Präbendaten, welcher in einer bestimmten Frist sich darüber erklären musste, ob er die frei gewordene Stelle, insbesondere die Wonung (curia canonicalis) statt der bisher innegehabten einnehmen wolle. Nach gemeinem Recht beträgt die Optionsfrist 20 Tage (c. 4 de consuet. in VI°, I, 4). Häufig hat der Optirende den Erben der erledigten Präbende zugleich eine gewisse Summe (Optionsgelder) zu entrichten, auch für die Kirchenfabrik (s. d. Art. Bd. VII, S. 731) einen Beitrag zu zalen. In den Statuten der Kapitel finden sich partikulare, vielfach von einander abweichende Festsetzungen.

Eine Option ist auch möglich bei beneficia incompatibilia secundi generis (s. den Art. Benefizium Bd. II, S. 288, van Espen, Jus eccl. univ. P. II, XX, cap. IV, Nr. 11). **F. Jacobson † (Mejer.)**

Opus operatum, s. Sakramente.

Opus supererogationis. Die Unterscheidung zwischen praecepta und consilia evangelica, zwischen unbedingt gebotenen Pflichten des Gesetzes und sittlichen Zumutungen des Evangeliums, deren Befolgung der freien Wal des Einzelnen anheimgestellt sei, — oft zurückgefürt auf 1 Kor. 7, 6 und berürt Catechism.

Roman. 3, 3, 24 — reicht weit in die christlichen Jarhunderte zurück. S. Bd. III, 345. Die scholastische Theologie machte insofern größeren Ernst mit ihr, als sie ihr diejenige Stellung anwies, welche sie seitdem im Zusammenhang des katholischen Lehrsystems bei den orthodoxen Dogmatikern und Polemikern behauptet. Liegt nämlich in der Beobachtung der allverbindlichen Gebote bereits die Erfüllung der vollen Schuldigkeit des Menschen vor, so resultirt für die darüber hinausgehende Übernahme der unverbindlichen Consilia die Vorstellung einer Handlungsweise, welche die allein erforderliche Erreichung des Pflichtgebotes hinter sich zurückläßt und damit den gerechten Anspruch auf eine diesem Mehrverdienste entsprechende Berücksichtigung begründet. Wir erhalten ein Superplus im Verdienste, welches majus habet praemium (Bellarmin, De controv. fid. II, l. 2, c. 7). Dies ist das **opus supererogationis**.

Symbolisch ist die Lehranschauung von mehr als genügenden Werken und deren überschüssiger Verdienstlichkeit allerdings nicht, insofern ihrer im Tridentinum nicht ausdrücklich Erwänung geschieht. Symbolisch ist dagegen der Satz, dass die Gerechtfertigten durch Werke in Gott getan, dem göttlichen Gesetze pro hujus vitae statu vollkommen genug tun können. Trid. Sess. VI, cap. 16. Symbolisch ist ebenso der andere Satz: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus . . . non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae . . . consecutionem atque etiam gloriae augmentum; anathema sit. Sess. VI, can. 32. Symbolisch ist endlich die Billigung der freiwillig übernommenen Gelübde, insbesondere derjenigen des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit, Sess. 25, cap. 1, von denen Bellarmin, De monachis, c. 8, sagt, sie seien nec praecepta nec indifferentia, sed Deo grata et ab illo commendata. Ist nun eine zureichende Gesetzeserfüllung möglich, begründen die guten Werke ein ihren Wert gerade aufwiegendes Verdienst und wird noch überdies die zustimmende Anerkennung zu den vom Gesetze nicht vorgeschriebenen Gelübden ausgesprochen: so wüssten wir nicht, wie sich dem Schulbegriff der opera supererogativa entgehen ließe. Genug, die Lehre liegt in der Konsequenz des Systems. Sie folgt mit Notwendigkeit namentlich aus der ganzen Auffassung des Gesetzes in seiner Bezogenheit auf den justifizirten Menschen. Sie hat die Tradition für sich von den Zeiten des Alexander v. Hales an (Summa, P. IV, qu. 23. a. 2. m. 3, Albert M., Sent. IV, dist. 20. a. 16. 17; Thom. Aq., Suppl. tert. part. Summae Theol. qu. 13. a. 1) und ist von den hervorragendsten Theologen der katholischen Kirche nicht nur nie verleugnet, sondern stets geltend gemacht und gegen alle Angriffe verteidigt worden. Sie ist auch dem Catech. Rom. a. a. O. nicht fremd, dessen Behauptung, ut unus posset pro altero satisfacere, nur in ihr eine Erklärung findet.

Ziehen wir die weitere Ausfürung der Lehre in Erwägung, wie sie in neuerer Zeit z. B. von Möhler (Neue Untersuchungen, 2. Ausg. 305 ff.) versucht worden ist, so tritt uns da eine Verwirrung in der Begriffsfassung des Gesetzes entgegen, welcher zu folgen wir nicht im Stande sind. Möhler geht von dem Zugeständnis aus, dass das Sittengesetz als der schlechthinige Wille Gottes, und die von demselben verlangte Einheit des menschlichen Wollens mit dem göttlichen in der Liebe nicht überschritten werden könne. Sofort substituirt er jedoch offenbar einen wirklichkeitslosen, völlig abstrakten Begriff des Gesetzes, indem er ihm eine unendliche, unbegrenzte Größe zuschreibt und läßt es sodann zum Behufe seiner Anwendung auf das konkrete Leben in einzelne Gebote auseinandergehen, die eben so viele Pflichten sind. Nun könne sich zwar niemand über das Gesetz erheben, wol aber über die einzelnen Gesetze. Von dort an, wo mit dem Eintritt in die Willensgemeinschaft mit Christus die Liebe zum herrschenden Prinzip des Menschen geworden sei, habe er das Sittengesetz absolut erfüllt. Diesen Standpunkt der Widergeburt vorausgesetzt, gebe es indes noch unterschiedliche Stufen in der Auswirkung der Liebe und zwar wälbare, durch kein Gesetz gebotene Stufen. Daher könne Jeder gewisse Pflichten so üben, wie es nicht Pflicht für ihn sei, womit der gemeinsame Pflichtenkreis überboten, eine mehr als ge-

nügende Handlungsweise betätigt und ein höherer Grad von Vollkommenheit erreicht wird.

Soll dieser Argumentation Sinn beigemessen werden, so muss angenommen werden, es bilde das Sittengesetz eine imaginäre Größe, bestehend einerseits aus dem einheitlichen Gesamtkomplexe der göttlichen Gebote und andererseits aus einer Anzal von Zumutungen, welche außerhalb jenes Gesamtkomplexes zu liegen kommen und sich nicht genauer bemessen lassen. Wir werden somit immer wider auf den Gegensatz von praecepta und consilia zurückgeworfen, mit dem die opera supererogativa oder, wie Luther sie nannte, die überlängen Werke stehen und fallen. Der Protestantismus hingegen weiß vom Gesetze Gottes nur als von einem unteilbaren, das Wollen und Handeln des Menschen allseitig und absolut normirenden Ganzen. In seiner Objektivität ist es der Ausdruck für die Idee des an sich Guten, wärend es seine subjektive Realisation in der Liebe hat. Nun legt sich freilich die Idee in Angemessenheit zur Mannigfaltigkeit der Lebensbeziehungen in einer Vielheit von Geboten dar. Allein diese Gebote stehen nicht in äußerlicher Vereinzelung neben einander; ebensowenig sind sie in ihrer Gesamtheit dem arithmetischen Verhältnis einer inkommensurabeln Größe vergleichbar; sondern wie der Mensch verpflichtet ist, in jedem gegebenen Momente das an sich Gute vollständig zu vollziehen, so muss auch das Einzelgebot als Ausprägung der vollen sittlichen Idee, als das ganze Gottesgesetz in der konkreten Bezogenheit auf das vorliegende Lebensverhältnis begriffen werden. Welches unter der Menge jener Einzelgebote sodann jeweilen zur Anwendung zu gelangen habe, dies entzieht sich der Sphäre dessen, was objektiv bestimmbar ist. Die Entscheidung fällt dem widergeborenen, vom heiligen Geiste erleuchteten und in der Liebe sich bewegenden Gewissen anheim.

Es leuchtet von selber ein, wie auf diesem Standpunkte von keiner allgenügenden unendlichen Kraft des in Christo Geheiligten die Rede sein kann, vermöge deren er sich dem Gesetze „überlegen" füle, noch von einer Möglichkeit, nach irgend welcher Seite hin mehr als seine Pflicht zu tun, d. h. in einem bestimmten Augenblicke mehr zu leisten, als die Verwirklichung der Idee des an sich Guten erheischt. Im Gleichnisse Luk. 17, 10 spricht der Herr: Wenn ihr alles euch Befohlene getan habt, so saget: wir sind unnütze Knechte. Von den Haushaltern wird verlangt, dass sie sich treu erfinden lassen, und nichts weiter. Von Christus selber wird nur berichtet, er sei gehorsam gewesen bis zum Tode am Kreuz; und mehr als gehorsam sein ist ein Unbegriff, und weniger als gehorsam sein ist Ungehorsam. Mag demnach immerhin versichert werden, dass mit den mehr als genügenden Werken der evangelischen Kirche das Erhabenste der christlichen Sittenlehre abgehe, wir müssen im Geiste der ethischen Grundprinzipien des Evangeliums das Urteil abgeben: es verrate die Vertretung der Lehre und der ihr unterliegenden Prinzipien das Unvermögen, die Erhabenheit des göttlichen Sittengesetzes zu erfassen; sie vernichte die ware Sittlichkeit, indem sie eine rein quantitative Scala zum Gradmesser für sittliche Reinheit und Hoheit macht und zudem das sittliche Handeln der Willkür preisgibt; sie leiste ebensosehr einem hochmütigen Pharisäismus Vorschub, als sie der Idee von der heil. Liebe Gottes widerspricht, mit der sich die Unverbindlichkeit sittlicher Betätigungen, wenn sie doch einen höheren Grad von Vollkommenheit verleihen sollen, nimmer vertragen kann. Die Lehre ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös und, an das Bild Christi gehalten, geradezu lästerlich. Ja, wie will sie sogar nur der einfachsten Logik gegenüber bestehen, wenn nach katholischen Grundsätzen (Möhler S. 300) die Realwerdung des Gesetzes im lebendig Gläubigen zugestandenermaßen nie vollkommen ist? In diesem Sinne lassen sich schon die Symbole der evangelischen Kirche, noch früher unter anderen z. B. Matthias von Janow, De regulis, vernehmen. Conf. Aug. art. XXVII; Apol. W. 140. 163. 187. 268; Art. Smalc. III, 3. W. 322; Conf. Angl. XIV u. s. w.

Wir würden indes der Lehrvorstellung vom opus supererogativum die verdiente Würdigung nicht angedeihen lassen, wenn wir sie nicht auch noch in ihrer

Bedeutung als integrirendes Moment der *Ablasslehre* beleuchteten. Wärend nämlich das Sakrament der Beichte und die daran gebundene priesterliche Absolution den Erlaſs der *Schuld und der ewigen Strafen* bewirkt, gewärt die Kirche kraft ihrer lösenden Schlüsselgewalt bekanntlich im Ablaſs eine Ermäßigung oder auch einen Erlaſs der von der göttlichen Gerechtigkeit geforderten *zeitlichen Strafen*; wobei unter zeitlichen Strafen teils diesseitige, als kirchliche Büßungen (poenae vindicativae) und Poenitenzen, teils jenseitig im Fegfeuer zu erduldende verstanden werden. Bd. I, 90. Perrone IX, 2. Woher kommt nun der Kirche die Berechtigung, sich als „Repräsentantin von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in dieser Zeit“ hinzustellen und in solcher Eigenschaft einen Strafnachlaſs eintreten zu lassen, der so wenig bloß kirchlicher Natur ist, daſs er sich unter gewissen Restriktionen sogar auf das Jenseits erstreckt? Wie kann ihr die potestas conferendi indulgentias a Christo concessa vindizirt werden, davon das Tridentinum Sess. 25 spricht? Hiefür appellirt man nach dem Vorgange des Alexander von Hales an den thesaurus supererogationis perfectorum, gebildet eben durch die supererogativen Verdienste Christi und der Heiligen. Est indulgentia remissio poenae temporalis adhuc post absolutionem sacramentalem peccatis debitae, in foro interno coram Deo valida, facta *per applicationem thesauri Ecclesiae* a superiore legitimo. Perrone IX, 1. Daſs es einen solchen, alle Schäden des Bösen immerfort heilenden Lebensschatz gebe, dessen Mitte und Fundament, das Alles tragende und durchdringende Prinzip, die unendlichen überflüssigen Verdienste des Sones Gottes in seiner Menschheit, dann Christi Verdienste in seinen Heiligen, deren Wirken und Leiden sind (Klee, Dogm. 2, 835), gilt als fidei proximum. Abgesehen davon, daſs seine Anerkennung implicite in der Sanktion des Ablasses, Trid. Sess. 25, c. 21, enthalten ist, hat er eine Reihe von Deklarationen der Päpste Clemens VI. (Const. Unigenitus), Leo X (Verwerfung von Luthers Thesen), Pius V., Gregor XIII., Pius VI. und Benedikt XIV. für sich. Außerdem vergl. Alex. Alens. P. IV, qu. 23, a. 1. m. 1; Alb. M., Sent. IV, dist. 20, a. 17, 18; Thom. Aq., P. III, qu. 25, a. 1; Sent. IV, dist. 20, qu. 1, a. 3; Summ. adv. Gent. III, c. 156; Bonav., Sent. IV, dist. 20, P. II, qu. 1; Bellarmin, De indulg., c, 2 und 3; Veronius, Regula fidei, c. 2, § 4; Bossuet, Exposition, § 8; Petr. Ballerinius, Summ. theol., Prael. 3.

Zwar könnte man noch zweifelhaft sein, ob bei den merita, über welche in der Ablaſserteilung verfügt wird, an *werktätige Leistungen* im strengen Verstand des opus supererogationis oder aber an *unverdiente Erduldungen*, an die über das gerechte Strafmaß hinausgehenden *Leiden* der Heiligen zu denken sei, wonach zum Voraus schon ein Teil der durch die Gesamtheit der Sünder verwirkten zeitlichen Strafen abgebüßt worden wären. Nur im *ersten* Falle bildet der Lehrsatz vom opus supererogationis die Unterlage der Ablaſslehre, es wäre denn, daſs der Begriff der opera supererogativa auch das Mehrleiden der Vollkommenen umfaſste, was den Definitionen der Orthodoxen zufolge doch nicht wol angenommen werden darf. Dagegen kehren sie namentlich in ihren polemischen Rechtfertigungen der Lehre vom Kirchenschatz gerne gerade die *zweite* Betrachtungsweise hervor. Orientiren wir uns indes aus den mehr thetisch gehaltenen Darlegungen, so begegnen wir hier offenbar einer jener schillernden Unklarheiten in der Lehrausprägung, wie sie der Katholizismus häufig bietet, einem bequemen Mangel an logischer Durchbildung der Doktrin, der aus Jedem Alles zu machen gestattet und daher dem protestantischen Darsteller in allen Richtungen der Kontroverse den Vorwurf des Miſsverstandes zuzieht. Denn beide Fassungen spielen nicht bloß schon in der Scholastik durcheinander, sondern sie werden auch wirklich als gleichberechtigte Momente einheitlich zusammengeschlossen. Derselbe Möhler, welcher § 68 a. a. O. den thesaurus aus dem Übermaß des Strafleidens der Einen ableitet, läſst § 69, S. 411 sowol die *guten Taten* als *die unverschuldeten Leiden* der Gerechten befreiend auf die noch gefesselten Glieder des Leibes Christi zurückwirken. Noch bestimmter erklärt sich Klee, Dogm., 2, 334, Bellarmin, De monach. c. 7. 8. Wie könnte es anders sein? Allerdings ist der thesaurus, dieser gnadenreiche Born des Ablasses, das Produkt der merita

Christi et Sanctorum, quatenus haec **satisfactoria** sunt, allein — norunt theologi omnes **opera bona** esse meritoria, impetratoria et **satisfactoria**. Somit konkurriren unstreitig auch die opera supererogativa bei der Konstituirung des Verdienstschatzes, dessen Zuwendung an die im Gnadenstande Befindlichen auf dem Wege der Reversibilität im Ablass erfolgt. Erst aus diesem äußerst praktischen Ausgang erhellt die folgenschwere Tragweite unserer Lehre. Les bonnes oeuvres de tous les hommes, le sang des martyrs, les sacrifices et les larmes de l'innocence s'accumulent sans relâche pour faire équilibre au mal. L'action de grâce, la prière, les satisfactions, les secours, les inspirations, la foi, l'espérance et l'amour circulent de l'un à l'autre comme des fleuves bienfaisans. De Maistre, Soirées de St. Petersbourg.

Die Lehre in ihrem Zusammenhange hat bereits Wicliffe, Dial. p. 287, in Anspruch genommen, Joh. von Wesel, adv. Indulg. Disput. c. 43 sq., einer schneidenden Kritik unterworfen. Wie sich die Reformatoren zu ihr gestellt haben, mag man aus Melanchthon, Loci, de Satisfactione und aus Calvin, Inst. 3, 5 abnehmen. Von den Späteren verdienen außer Chemnitz, I. de bonis opp. qu. 3, II. de Indulg. u. ö. vorzüglich Berücksichtigung Chamier, Panstratia cathol. III, l. 24 de satisfactionibus alienis und Jo. Gerhard ed. Cotta. Loc. XV, c. 9, wo auch die ältere Litteratur. Auf einen änlichen Standpunkt hat sich innerhalb der katholischen Kirche 1786 die Synode von Pistoja, propos. XLI, gestellt. Wenn die protestantische Polemik nicht immer sattsam beachtet hat, wie die vikariirende Satisfaktion der Heiligen nicht auf die Schuld, sondern nur auf den zeitlichen Strafnachlass nach erfolgter Sündenvergebung bezogen wird, so erklärt sich das Versehen zur Genüge aus der Praxis, welche auch in dieser Richtung die grundlosen Unterscheidungen der Doktrin nicht einhält. Auch mag noch an die Äußerlichkeit erinnert werden, mit der die tatsächliche Inkongruenz zwischen dem katholischen Theologumenon und der unumstößlichen Grundwarheit von der Allgenugsamkeit des Verdienstes Christi scheinbar in Einklang gebracht wird. Denn — wird in Anlehnung an die thomistische Unterscheidung von meritum de condigno und de congruo versichert — da das Verdienst Christi stets das treibende Realprinzip der überschüssigen Verdienste der Vollkommenen bleibt, so soll durch die Beifügung dieser letzteren nicht etwa eine Erhöhung vom Werte des Verdienstes Christi erzielt werden, sondern es wird in Kraft des Verdienstes Christi nur eine Mehrung der Genugtuungen nach Quantität und Zal bewirkt. Per modum cumuli adjiciuntur satisfactionibus Christi, quin istis ulla ratione derogetur. Es kommt insofern den Verdiensten der Anderen, die blos als satisfaktorische Leistungen, nicht als persönliche sittliche Betätigungen übertragbar sind, nur die Dignität eines Mittels für die Applikation des in den supererogativen Handlungen sich auswirkenden Vollverdienstes Christi zu. Non habent nisi rationem medii, quo Christi pretium nobis applicatur. Vgl. Bellarmin, De Indulg. 1, 4, n. 4. Wenn endlich unter Festhaltung dieser Klauseln zur Erklärung der Möglichkeit und Wirklichkeit jenes verwaltbaren Kirchenschatzes seit Thomas von Aquin durchgängig die Idee der Gemeinschaft der Heiligen und die daraus resultirende Zusammengehörigkeit der Glieder am Leibe Christi beigezogen wird: so ist sich nur zu wundern, wie sich die Verwechslung der individuellen Selbständigkeit in der Unveräußerlichkeit des sittlichen Werts oder Unwerts mit der anderartigen gliedlichen Gemeinschaft der geheiligten Persönlichkeit, welche das Fundament für die poetisch illustrirte Fiktion hergeben muss, dem Blicke fortwärend entziehen kann. Einzig auf der Grundlage dieser Verwechslung ist es möglich, die sittlich-religiöse Warheit vom mystischen Leibe Christi in einen doch zuletzt mechanischen Ausgleichungsapparat zu verkehren. **Güder**, † den 14. Juli 1882.

Oratorianer, s. Neri, Phil., Bd. X, S. 478.

Oratorium, s. Kirchenmusik, Bd. VII, S. 776.

Ordinarius. Mit diesem Ausdruck bezeichnet das kanonische Recht den Diözesanbischof (s. den Art. Bischof Bd. II, S. 483) als den ordinarius judex, d. h.

den ordentlichen und regelmäßigen Inhaber der Jurisdiktion innerhalb der Diözese (c. 3 in VI. De off. c. 12. X. De off. jud. ord. I. 16). Im Gegensatze zum Ordinarius stehen zunächst alle diejenigen Geistlichen, welche zwar auch regelmäßig im Besitz der Jurisdiktion sind, aber nur kraft einer Übertragung von Seiten des Ordinarius, wie namentlich die Generalvikare und Offiziale, sodann aber diejenigen, welche aus besonderen Gründen und ausnahmsweise vom Papste zur Leitung der kirchlichen Verhältnisse einer Diözese berufen sind, wie die Koadjutoren (s. d. Art. Bd. VIII, S. 93). Nicht alle Bischöfe sind Ordinarien, so namentlich nicht die Weihbischöfe (s. d. Art.), da diese keine Jurisdiktion besitzen, sondern nur als Stellvertreter eines Ordinarius die Pontifikalien ausüben, und überhaupt nicht alle sogenannten Titularbischöfe oder episcopi in partibus infidelium, weil diese keine wirkliche Diözese zu verwalten haben, sondern nur auf den Titel einer solchen ordinirt sind. In den Missionsländern wird den apostolischen Vikaren, welche in der Regel Bischöfe in partibus sind, eine jurisdictio ordinaria zugeschrieben, auch werden dieselben häufig Ordinarien genannt, gleichwol besteht zwischen ihnen und einem Ordinarius ein sehr wesentlicher Unterschied, insofern letzterer der ordentliche, nicht willkürlich absetzbare Inhaber seiner Diözese ist mit einem durch die allgemeinen kirchlichen Normen bestimmten Inbegriffe von Amtsrechten, jene dagegen nur päpstliche Delegaten sind, welche mit ihrer ganzen amtlichen Existenz, ihrer Dauer, den Grenzen ihrer Amtsbefugnisse ganz vom Belieben der römischen Kurie abhängen. Vgl. Mejer, Die Propaganda, Göttingen 1852, Th. 1, S. 265 u. ff.

Wasserschleben.

Ordination. Indem mir dieser Artikel als Erbe des verewigten Prälaten Hauber anvertraut worden ist, bedarf es allerdings von vornherein der Verwarung, dass ich nicht schlechthin in seinen Fußtapfen wandeln kann. Aber vielleicht gelingt es, den Gegensatz desselben zu Kliefoths Theorie, der sich in seinem Artikel nicht one Animosität geltend macht, in einer höheren Einheit auszusönen, resp. die Unklarheiten, die bezüglich dieses Lehrstückes in der luther. Kirche traditionell genannt zu werden verdienen, durch Rückfürung auf klare Prinzipien zu beseitigen. Ein gewiegter protestantischer Kanoniker des vorigen Jarhunderts, Hommel, durfte (Epit. juris s. c. XVI, § 5, Lips. 1777) das Urteil fällen: „Caeterum in hac materia tam parum constantes evangelici, ut, quid sibi velint, plane nesciant“. Und diese Unklarheit kann nur als gesteigert erscheinen, seit man in der Neuzeit Begriff und Handlung der Ordination zu Dienst eines original unlutherischen Amtsbegriffes zu verwerten und zu betonen versucht hat. Unsererseits stellen wir den Ausdruck der Überzeugung an die Spitze, dass, was im Nachfolgenden über die Bedeutung der Ordination und die entsprechende Gestaltung der kultischen Handlung zu geben ist, den Bestimmungen in den symbol. BB. unserer Kirche deren wesentlichem Sinne nach ganz konform sei; so wenig wir die Auslegungen der späteren Dogmatiker jenem original luther. Ordinationsbegriff allseits entsprechend finden. Für den nächsten Zweck dieses Artikels scheint unzweifelhaft die Frage die entscheidende, was die „Ordination“ nach genuin reformatorischem Begriffe der luth. Kirche bedeutet, im Gegensatze zu altkirchlich römischer Feststellung.

Nach römischem und überwiegend altkirchlichem Begriffe bedeutet „ordo“ überhaupt einen „Stand“, den des Klerus, der in selbständig vermittelter Succession der Gemeinde oder der plebs gegenüber sich erbmäßig fortsetzt. Soll der scharfe Gegensatz der reformatorischen Position am Worte selbst klar zur Anschauung gebracht werden, so gilt es, den Grundbegriff ordo dahin richtig zu stellen, dass damit nicht ein Stand bezeichnet ist, der sich weiterhin individualisirt, sondern eine „Anordnung“ (ordo) oder ein Befehl Christi und der Apostel, die auf einzelne neue Vertreter übertragen und in ihnen individualisirt werden. Sprachbegrifflich ist „ordinatio“ unzweifelhaft als Übertragung und Individualisirung eines „ordo“ zu erklären. Wenn nun die Bekenntnisse unserer Kirche einstimmig erklären, dies geschehe durch die legitime Vokation, so bedarf es zur Begründung unserer Konformität mit diesem Satze nichts weiter als den Aufweis, dass was

im Sinne einer warhaft „kirchlichen", d. h. nach luther. Originalbegriffe „gemeindlich" vor und mit Gott vollzogenen Handlung „Vokation" heißen könne, eben mit der richtig gestalteten kultischen „Ordination" selbst gegeben sei. Die oberstbestimmende Aussage der Conf. Aug. (art. 14) enthält über den formellen Vollzug der Vokation offenbar überhaupt nichts, wenn sie dabei beruht: — „quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus". Gewiss ist nur, dass dieser Satz noch unverwirrt mit dem nachmalig vielbeliebten Fündlein der späteren Dogmatiker vom „status triplex", nach den Unterschieden der Berechtigung seiner speziellen Vertreter, zu nehmen ist; wie dass die Tendenz jener Symbolaussage überwiegend gegen die schwärmerische Praxis gerichtet war, wie Chemnitz kurz und treffend die Tendenz bezeichnet (Ll. III, 4, 1): „propter eos, qui currunt et non sunt missi".

Als nächster Kommentar symbolischer Tradition kommt vielmehr der Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln (de pot. epp. R. 353), dessen Hauber ganz schweigt, in Frage, wo es in Rückbeziehung auf urkirchliche Verhältnisse heißt: „Olim populus eligebat pastores et episcopos. Deinde accedebat episcopus seu ejus ecclesiae seu vicinus, qui confirmabat electum impositione manuum, nec aliud fuit ordinatio nisi talis comprobatio". So mancherlei gegen die historische Korrektheit dieser Darstellung als solcher einzuwenden wäre, so muss doch als unwidersprechlich anerkannt werden, dass der nachmals traditionelle Begriff der Ordination als „comprobatio" oder publica contestatio vocationis hier den erstentscheidenden symbolischen Ausdruck findet. Nur übersah man später meist, dass als Voraussetzung dafür die vocatio durch die Gemeinde (populus) galt, wobei das „olim" so wenig wie ein durch spätere „bessere" Traditionen diskreditirtes Moment angerufen werden darf, als der Begriff der „comprobatio" auf eben diese Voraussetzung gegründet wird, und sich die weitere Folgerung eben daranschließt: „Ex his omnibus liquet ecclesiam retinere jus eligendi et ordinandi". Vgl. Reformatio Viteberg. von 1545 b. Richter, K.O.O. II, 90ᵇ. In Summa kann auf diese Aussage nur der Lehrsatz gegründet werden, dass die (bischöfliche) Handauflegung in der Ordination nach altkirchl. Vorbilde als comprobatio der durch die Gemeinde (als populus) geschehenen Vokation anzusehen sei. Auch darüber ist damit noch gar nichts entschieden, ob dies nicht in ein und derselben kultischen Handlung seinen Vollzug finden könne und gefunden habe.

Wenn man dagegen nötig fand, sich zu verwaren „ecclesia non est colluvies promiscuae multitudinis", so müsste dies von der kultisch handelnden Gemeinde als eine an Frivolität streifende Voraussetzung bezeichnet werden; wäre nicht dieser Lehrsatz überhaupt, one spezielle Beziehung auf die gottesdienstlich vereinte „Gemeinde", zu Gunsten eben jener Unterscheidung eines geordneten status triplex im gesamten Kirchenleben (Joh. Gerh. Loci ed. Cotta tom. XII, 1 sqq.) aufgestellt; wonach schließlich Kirchenregiment und weltliches Patronat an die Stelle der unmittelbaren Äußerungen des populus als versammelter Kultgemeinde treten. Letzteres schwebt in jener Stelle des schmalkaldischen Artikels unzweifelhaft vor Augen. Und soweit verwertet auch Joh. Gerhard die Lehre vom status triplex in dieser Richtung, als er gegen Übergriffe des „magistratus", sofern dieser allein die Einsetzung der Amtsdiener an sich reißen wolle („excluso ministerio et reliqua [?] ecclesia) geltend macht: „jus vocandi pertinere ad ecclesiam et omnes tres status ecclesiae" (l.l. tom. XIV, 40 sq.).

Wenn die Lehre vom status triplex in unserem Falle dem weltlichen Patronate und der kirchenregimentlichen Oberaufsicht ihre besonderen Rechte zu bewaren bestrebt war, so wird den Anteil dieser Faktoren an der Herstellung rechtlich gültiger Vokation kein Verständiger verkennen; aber dass damit nicht mehr als menschlich rechtliche Vorbereitungen der Einsetzung in das gottgestiftete Amt bedeutet sind, sollte ebensowenig von einem echten Lutheraner verkannt werden. Dem Kirchenregimente speziell gehört unzweifelhaft ein höherer Rechts- und Interesseanteil an der Herstellung des kirchlichen Einzelamtes, sofern ihm die Oberaufsicht über den gesamten Lehrstand einer Provinzialkirche gemeinsamen Lehrbekenntnisses

befohlen ist. Von daher steht dem Kirchenregimente die Fürsorge für die sachentsprechende Erziehung des kirchlichen Lehr- und Kandidatenstandes wie für die spezielle Prüfung (Examen) für die Amtsbefähigung und jedenfalls die erstentscheidende Respizienz bezüglich des persönlichen Bekenntnisstandes der Amtskandidaten zu. Aber schon die letztere Berechtigung muss zu ungeeigneter Konsequenz ausgebeutet erscheinen, wenn man die Bekenntnisverpflichtung im Konsistorium in dem Sinne als für sich genügend ansehen wollte, dass bei der Ordinationshandlung selbst keinerlei Bekenntnisakt vor der Kultgemeinde ausdrücklich einzutreten habe —, eine Forderung, die bei der altkirchlichen Amtsbestellung allzeit als wesentlich angesehen wurde (s. u.).

Bedenklicher und direkt an die römische Doktrin von dem ausschließlichen Ordinationsrechte der Bischöfe erinnernd müsste die altlutherische Tradition erscheinen, den Vertretern des Kirchenregimentes den Ordinationsakt ausschließlich vorzubehalten; entschiede dabei letztlich doch nicht die Voraussetzung, dass auch Kirchen- und Konsistorialräte dafür nur berufen seien, soweit diese selbst auch ordinirte Kultusdiener der Kirche sind. Um des oberaufsichtlichen Anteils an der Überwachung des gesamten Lehrstandes willen muss dem kirchenregimentlichen Amte ein Erstlingsanteil auch an dem Ordinationsvollzuge gewart bleiben; aber in der einseitigen Betonung der Prärogative haben schon Kirchenrechtslehrer wie Böhmer (Jus eccl. prot. I, tit. XI, § 17 sq.) einen Rest herübergenommener fremder Traditionen gefunden und Dogmatiker wie Joh. Gerhard sich ausdrücklich dahin erklärt, dass nicht jure divino der Bischof der Ordinator sei, im Notfalle vielmehr jeder Amtsdiener die Ordination wirkungsvoll vollziehen könne (Tom. XII, S. 158 f.). So hat auch die nach lutherischem Kirchengebrauch allgemein übliche Assistenz von Amtsbrüdern, die dem künftigen Amtsdiener näher verbunden sind, das Bewusstsein erhalten helfen, dass auch bei dem Kirchenregimentsvertreter wesentlich nur das schon in usu bewärte Kultusamt die entscheidende Instanz dafür bildet, dasselbe auf neue Kandidaten dieses Amtes übertragen zu helfen.

Die Frage um den entsprechenden Ort der Ordinationsverleihung ist mit den letzteren Voraussetzungen so unmittelbar verknüpft, dass man sie am besten hier gleich erledigt. — Da das Kirchenregiment für Bildung eines Kandidatenstammes und damit zugleich dafür zu sorgen hat, dass für die Bedürfnisse momentaner Aushilfe durch Vikariate voll ausgerüstetes Personal allzeit vorhanden sei, so wird die Ordination der Kandidaten am Konsistorialsitze jedenfalls in einzelnen Fällen als sachlich indizirt, und wo in Landeskirchen der Stufengang allgemein vom Vikariat und Verweseramt zum selbständigen Pfarrdienste fürt, als Regel und als im allgemeinen unvermeidliche Konsequenz anzuerkennen sein —, one alle weiteren Betrachtungen über das Vorzüglichere. Als das an sich Empfehlenswerteste ist freilich die Ordination in und vor der Lokalgemeinde, in welcher der künftige Amtsdiener selbständig wirken soll, so gut wie allgemein anerkannt. Nur in solchen Gemeinden kommt individuelles Bedürfnis und das Interesse an der Persönlichkeit des Ordinanden der Feier entschieden zu Hilfe; wärend am Konsistorialsitze der Mangel dieser Voraussetzungen dem Werte und Eindrucke der Handlung Abbruch tun muss, auch wenn dieselbe mit möglichster Feierlichkeit und, wie es sein sollte, nie anders als vor versammelter und durch Einladung darauf vorbereiteter Gemeinde gehalten wird. Das meiste von dem, was als wesentlicher Handlungsteil unten zu besprechen ist, verliert dabei notwendig an konkreter Bezüglichkeit und Eindruckskraft; Anderes und Hochwesentliches muss ganz wegbleiben. In Bayern, wo das Vikariat allgemein als Durchgangspunkt gilt, hat daher die Generalsynode in Bayreuth vom Jare 1881 den dringenden Wunsch ausgesprochen, dass wenigstens in Einzelfällen, wo es für erleichtert oder besonders nahegelegt gelten kann, die Ordination in den Lokalgemeinden stattfinde, und für die letzteren jedenfalls eine besondere Beteiligung an der Widerbesetzung des Amtes durch öffentliche Fürbitte bei Erledigung und vor der definitiven Neubestellung des Amtsdienstes angeordnet werde (vgl. Verhandlungen der vereinigten Gen.-Synode zu Bayreuth im Jare 1881, S. 163). Die Fälle, wo, wie einst in der sächs. Oberlausitz (in Neukirch am Hochwalde), ein frommer Patron selbst

die Gemeinde aufforderte, mit ihm am Altare Fürbitte um gesegnete Widerbesetzung des erledigten Hirtenamtes zu tun, sind jedenfalls seltene Ausnahmserscheinungen und durch die strammere moderne Aufsicht auf gemein zulässige Kultushandlungen erschwert oder ausgeschlossen, obschon für letztere eher Vorbildliches in solchen Fällen erkannt werden dürfte. Der Unterschied von kultischer Verwertung menschlich rechtlicher Instanzen wird damit nur im Einzelfalle und nach seinem Unterschiede von der rein rechtlich geltend gemachten Prärogative eines nach persönlichen, wenn auch persönlich frommen, Entscheidungen vozirenden Patronates recht ersichtlich.

Damit kehrt die Betrachtung zu dem obigen Hauptsatze zurück, dass die Ordination als eine bekenntnismäßig vor und mit Gott, in seinem Namen mit Wort und Gebet, gehandelter kultischer Vorgang wesentliche Momente einer höheren göttlichen „Vokation" für das Amt vor jenen menschlich rechtlichen Vorbereitungen voraus hat, die usuell und nach traditioneller Fassung als spezifischer Ausdruck für die Vokation im Unterschiede von der Ordination Geltung gewonnen haben.

Mit Recht wird gefordert, dass die interna oder immediata „vocatio", das persönliche Berufenheitsgefül und -Bewusstsein des Kandidaten, nicht für sich und one die mediata und externa vocatio als genügend gelte. Diese Vorbegriffe werden schon von Chemnitz u. a. sorgfältig erörtert (l. l. III, 121 f., vgl. 119). Dabei aber muss eben das entscheidend Ausschlaggebende darin gefunden werden, dass die mediata und externa vocatio, was man so nennt, eine Form trage, vermöge deren sich die persönliche Berufsgewissheit mit der des g ö t t l i c h e n Berufsbefehles und entsprechend gehandelter Amtsübergabe organisch zusammenschließt. Dafür reichen abstrakte Reflexionen, wie die von der allgemein göttlichen Ordnung aller Obrigkeit und davon abzuleitenden Rechtstiteln nicht aus. So gewiss die letzteren für alles Naturgebiet gelten, so wenig kann selbst die kirchenregimentliche Befugnis innerhalb der kirchlichen Lebenssphäre aus dem Rechte von Obrigkeit in weltlich statlicher Socialität für sich begründet werden. Immer würde, was die Analogie heißen dürfte, nur auf die Gehorsamspflicht in den menschlich-sozialen Beziehungen der Kirchengemeinschaft Anwendung erleiden, aber keinen Vergleich mit dem durch ausdrückliche Herrenstiftung der Gemeinde unveräußerlich eigenen Hirtenamte aushalten. Als spezifisches „Kirchenamt" kann nach evangelischem Begriffe nur das letztere gelten.

Ist nun, was man vocatio interna oder immediata nannte, auf das unmittelbare Verhältnis des gläubigen Bewusstseins zu Gottes Willen und Bestimmung zurückzufüren, so kann als entscheidende Legitimation für dieses auch nur wider gelten, was unmittelbarer Ausdruck des Gotteswillens in Form von offenbartem Worte in seinem Befehle und seiner Verheißung, mit und über dem zu bestellenden Amtsdiener kultisch offiziell, gehandelt heißen darf. Das bestbestandene Examen beim Konsistorium gibt dem Kandidaten keine göttliche Vergewisserung seiner höheren Berufenheit; so wenig als die in rechtlichster Form erlangte Präsentation des Patrones für ein Einzelamt, oder der Walsieg in den Probeakten vor den Vorständen einer Kirchengemeinde. Das bleibt alles menschliche Leistung und weltlicher Rechtstitel, wenn auch für kirchliche Zwecke dienstbar. Göttliche Versiegelung seines persönlichen Berufsbewusstseins dagegen entsteht bei jedem Bewerber um das von Gott gestiftete Kirchenamt, wo nach Vorhaltung des göttlichen Befehles und der Verheißung im offenbarten Schriftworte der Kandidat sich vor der zu solchem heil. Vorgange versammelten Gemeinde ebenso selbst zur Übernahme solchen Amtes bekennt, als er nach den abgelegten Proben persönlicher Leistung und seines Bekenntnisstandes von der Gemeinde in deren Vertretern für den von ihr begehrten Hirten als vor Gott erklärt und danach ihm von dem Ordinator als an Gottes Statt und mit Gottes Wort dieses Amt befolen und unter dem Gebete des Glaubens um Erfüllung der von Gott dem Amte gegebenen Verheißungen persönlich auferlegt und anvertraut wird. Das nennen wir im Gegensatze zu aller successionsmäßigen Übertragung eines Standes (ordo) die I n d i v i d u a l i s i r u n g d e s a l l g e m e i n e n B e f e h l e s (ordo) C h r i s t i

(s. oben), und erfarungsmäßig gründet die göttliche Vergewisserung des subjektiven Berufenheitsbewusstseins jedes gläubigen Pfarrers nirgend anders. In diesem Sinne behaupten wir, dass nur die kultische Ordinationshandlung als „Vokation“ in Gottes Namen und als vor und mit Gott ausgesprochenermaßen gehandelt gelten kann.

Nicht die Handauflegung steht dabei in erster Linie, sondern das Handeln mit Gottes Wort und das auf die göttliche Amtsordnung und -Verheißung abzielende Gebet. Die einseitige Betonung jener ersteren hat dazu gefürt, dass man die Ordinationshandlung nur wie die Fortfürung eines erbaulichen und durch apostol. Vorbild geheiligten Gebrauches ansah. Von solchem Gebrauche wurde nicht mit Unrecht geurteilt, dass er nur den Wert eines Adiaphoron haben könne. Und wenn die Greifswalder Synode von 1556 und die Pommersche Kirchenordnung von 1563 aus Anlass des Konfliktes mit Frederus (s. u.) dagegen die Notwendigkeit der Handauflegung als ordinatio apostolica „zur Erhaltung christlicher Lehre und Kirchenamtes“ behaupteten, so muss trotz dem zustimmenden Wittenberger Gutachten diese Motivirung als ebenso unklar bezeichnet werden, wie nachmals Löschers Lehre als unberechtigt, dass die Ordination als solche der Wirksamkeit des Geistlichen eine besondere „Amtsgnade“ zusichere (Timoth. verinus I, 292 sqq.). So gewiss alle geistliche Segenswirkung vom Worte Gottes für sich ausgeht, so fürt sich die Gewissheit des Amtsbefehles und der Amtsverheißung für sich ausschließlich darauf zurück, dass ein Amtsdiener weiß, solcher Befehl und Verheißung sind ihm in Gottes Namen ausdrücklich und persönlich zugesprochen worden in öffentlicher Gemeinde- und Gottesdiensthandlung.

Der Handauflegung für sich könnte dabei nur die Bedeutung des persönlich applizirenden Ritus, speziell in dem Sinne zukommen, dass die Auflegung der vorher zum Gebete erhobenen Hände über die Erhörung des Gebetes persönlich vergewissern wolle. Aber es fragt sich allerdings, ob einer apostolisch üblichen Handlung, von der grundlegend zu belehren Hebr. 6, 2 ausdrücklich als eine Aufgabe des Christentumsunterrichtes bezeichnet, nach der Schrift nicht eine höhere Bedeutung als die eines bloß sinnbildenden Ritus zukomme. Nach vielfältigem Schriftbrauch und -Ausdruck des Neuen wie des Alten Testamentes will die Handauflegung vielmehr dahin verstanden sein, dass zunächst mit ihr die Destination oder Bestimmung für einen heil. Dienst bedeutet ist, wie beim Opfertier so bei Personen. Soweit dies zur Ausfürung ausdrücklicher Gottesbestimmung geschieht, dient dann die den Ausspruch der göttlichen Bestimmung begleitende Handauflegung selbst schon vermittelnd. Zugleich aber wird sich bei gutem Willen nicht verkennen lassen, dass diese Destination nicht bloß rechtlich formell gefasst, sondern als begleitet mit der dem Zwecke und Dienste entsprechenden Gabenausrüstung gedacht sein will (vgl. den biblischen Nachweis des Näheren in meinem System der Katechetik I, 649 ff.). Und so rückhaltend im allgemeinen die orthodoxen lutherischen Kirchenlehrer sich gegen Konsequenzen wie die obigen verhalten, um so wertvoller muss es dann allerdings erscheinen, dass gelegentlich sich nicht nur ein Chemnitz, sondern auch der in Konsequenzen der prakt. Theologie meist sehr schwankend und schwächlich sich äußernde Johann Gerhard rückhaltslos zu dem Glauben an solchen realen Gabeninhalt der Handauflegung bekennen. Der Erstere geht (Ex. Concil. Trid. p. 417[a] ed. Frankof. 1609) soweit, die Handauflegung als das Mittel zu bezeichnen „ut . . . oratio ecclesiae redderetur actuosa (Jac. 5, 16) seu operosa“ und die Zusicherung einer „peculiaris gratia“ als „necessaria“ für den Amtsdiener darin dargestellt und vermittelt zu sehen („et inde fit quod Deus largitur gratiam per impositionem manuum“); wärend Joh. Gerhard (l. l. th. XII, 168) rund erklärt: „nos in ordinatione conferri et augeri spiritus sancti dona ad partes ministerii eccl. obeundas necessaria non negamus“.

Hätte man die praktischen Konsequenzen aus diesem Lehrsatz gezogen, so könnte man unmöglich die „Handauflegung“ nur wie einen unwesentlichen Ritus behandeln. Neben der in Gottes Namen betätigten „Destination“ für das Amt ver-

mittelt sie ja zugleich, oder sichert doch dem Kandidaten die für die Ausübung dieses Amtsdienstes nötigen Gaben zu. Von letzterem konnte bei den vorgängigen Vokationshandlungen gar keine Rede sein und also auch die Ordination nicht schlechthin nur eine comprobatio des dort Geschehenen genannt werden. Selbst bei Chemnitz ist daher allerlei Schwankendes und im Einzelnen Widersprechendes in seiner Behandlung dieser Materie nicht zu verkennen; wie er denn selbst keine resolute Entscheidung über den doch angedeuteten Kollisionsfall abgibt, der damals in einer allgemeines Aufsehen erregenden Art in der Tat geeignet war, jene ganze Theorie praktisch und faktisch ad absurdum zu füren.

Das ist der berühmte Handel mit Joh. Frederus, zuletzt Professor in Greifswald und Sup. von Rügen, † 1562 (vgl. Mohnicke, Joh. Frederus Leben, Stralsund 1840, und Walch, Religionsstreitt. innerhalb der luth. Kirche, V, 415 ff.). Ursprünglich (1540) in Hamburg nur als Lektor und Prediger an dem Dome angestellt, konnte die Ordination, die tatsächlich unterblieb, weil das Domkapitel der Reformation noch nicht zugetreten war, für entbehrlich gelten. Die Vokation durch den Magistrat als solche genügte. Bedenklicher musste die Lage erscheinen, als er nun seinerseits als Superintendent, zuerst 1547 in Stralsund, Andere zu ordiniren hatte, one selbst ordinirt zu sein. Knipstro, einst sein Vorgänger dort und seit 1535 Generalsuperintendent des Wolgastschen Anteils von Pommern, forderte daher auch mit Hinweis auf die Pommersche K.-O., dass er sich ordiniren lasse. Dabei aber kamen die Rechtsansprüche der verschiedenen bürgerlichen und kirchlichen Instanzen in lehrreichsten Konflikt. Der Magistrat von Stralsund, dem das Vokationsrecht zustand, fürchtete, dass die Ordination durch Knipstro als eine Begründung herzoglicher Patronatsrechte angesehen werden könnte; wie umgekehrt nachmals, als Frederus für die Superintendentur Rügen berufen wurde, der Herzog selbst dem Bischof von Röskilde Palladius, zu dessen Bistum Rügen gehörte, um der eigenen Patronatsrechte willen die Ordination nicht überlassen wollte. Ein eigentlicher Notstand hätte für Frederus bei alledem nicht bestanden, da man ihm nachmals von Wittenberg aus offerirte, die Ordination dort zu suchen. Aber inzwischen hatte er selbst schon gelernt, eine Prinzipfrage aus dem sachlichen Notstande zu machen, wie Äpin ihm einst als eine die spezifische Rechts- und Prinzipfrage völlig umgehende Rechtfertigung an die Hand gegeben hatte: „er sei genug ordinirt und konfirmirt, weil er seiner L e h r e u n d W a n d e l s Zeugnis genug hätte, dass er darin gesund und unsträflich sei". Erst nach seiner Absetzung hat er die Ordination in Röskilde genommen. Nachdrücklicher konnte das Missliche der ganzen Theorie nicht vor Augen gestellt werden. Vokations- und Ordinationsinstanz selbst traten in Gegensatz zu einander und was man als „comprobatio" zu Dienst der Vergewisserung der „vocatio" angesehen wissen wollte, wurde tatsächlich vielmehr auf Begründung von Rechten menschlich-sozialer Art angesehen, die zu dem Vokationsrechte in Widerstreit stünden. War nun für den Träger des göttlich gestifteten Amtes die höhere Vergewisserung bei der Vokation des Magistrates oder bei der des Herzogs zu suchen? Der rein menschlich-rechtliche Charakter dieser durch Patronat vermittelten Vokation bleibt auch one solche besondere Konflikte überall der gleiche und kann nach Seite der göttlich vergewissernden Kraft keinen Vergleich mit dem aushalten, was die Ordinationshandlung nach ihrem selbständigen Inhalte dem Amtsdiener bietet.

Den Begriff eines Adiapharon darauf zu gründen, dass kein ausdrücklicher Befehl für den Brauch einer solchen Handlung, speziell der Handauflegung vorliege, muss insofern ganz unberechtigt erscheinen, als man die Einsetzung und Anordnung des Amtes durch den Herrn und die Apostel anerkennt. Dieselben, die das Amt als eine Herrenordnung ehren, bestellen dasselbe eben in der Weise, dass sie die, denen das Amt befohlen wird, in einer das Gemeindeinteresse zugleich beteiligenden öffentlichen Handlung durch Handauflegung weihen. Ist dann noch nötig, dass wie bei der Sakramentsstiftung dergleichen als künftig von der Gemeinde einzuhaltende Ordnung und Handlung ausdrücklich bezeichnet werde? Unzweifelhaft klar ist vielmehr das Andere, dass von einer neben dieser Handlung hergehenden „Vokation" keine Spur sich findet. Dass sie durch öffentliche

Handauflegung zu diesem Dienste bestimmt und ausgerüstet sind, legitimirte für sich die, welche Amt und Dienst in den apostol. Gemeinden fürten. Darüber hinaus lag nichts als der so neu verwirklichte Wille des Herrn, dass es solche Ämter und Dienste in der Gemeinde geben soll. Dieses Befehls und Auftrages war sich der Amtsdiener allein bewusst und der Ordinationsakt allein war es, der ihn darüber vergewisserte, dass jener Amtsbefehl samt seiner Verheißung auf ihn persönlich gelegt sei. Paulus sagt ausdrücklich zu den von ihm eingesetzten Ältesten oder Bischöfen: „τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὑμᾶς ἔθετο ἐπισκόπους“ (act. 20, 28). Was auch von göttlichen Ehren, die der Obrigkeit gebüren, auf Patronat und Kirchenregiment übertragen werden wollte, eine Handlung des „hl. Geistes“ würde nach Schriftlehre zweifellos nie heißen, was durch jene Konkurrenz bei der Amtsbestellung rechtlich geschieht. Was einst, durch apostol. Handlung vermittelt, eine Tat des Geistes Gottes genannt werden konnte, geschieht fort und fort in der Kirche als Gemeinde, wo Gottes und der Apostel Wort, resp. die betr. Befehls- und Verheißungsworte mit der Intention über einem künftigen Amtsdiener gesprochen werden, dass durch ihn das von Christo gestiftete Amt in seiner Kirche fortgesetzt werden soll. Kein echt evangelischer Christ wird der Handauflegung für sich one Wort und Gebet, etwa nur in Kraft des höheren Kirchenvertreters, der sie verleiht, die weihende und in das Amt, das Christus gestiftet, einsetzende Macht zuschreiben; aber eben so wenig wird er Handlungen „des hl. Geistes“ als solche in dem erkennen, was das Kirchenregiment rein in seiner Regimentsbefugnis oder der weltliche Patronat zur Herstellung des geistlichen Amtes tun. Oder soll der Besitz- und „Tisch“-Titel, d. h. die Verleihung der mit einer Amtsstelle verbundenen Einkünfte den Ausschlag geben, wo der höhere Rechtsanteil bei der Verleihung einer Stellung zu suchen ist, in der das von Christo gestiftete Amt heiligen Gemeindedienstes seine Fortsetzung in der Kirche zu finden hat? Vielleicht hat eben diese Profanirung des Begriffes der Vokation für das geistl. Amt bei den Protestanten der römischen Kirche die meisten Proselyten zugefürt. Im Grunde ist die Theorie von der ausschließlichen Befugnis der Regimentsvertreter zur Bestellung des geistlichen Amtes, speziell in der Form der „bischöflichen Ordination“ (Schweden), nichts als ein römisches Erbe in der lutherischen Kirche und eine verlockende Brücke zur Rückkehr in jene. Die Frage um „ununterbrochene bischöfl. Succession“, die wie die alten böhmischen Brüder, so die erneuerte Brüdergemeinde wunderlich geäfft und in der Kirche von England eine entscheidende Rolle gespielt hat, erweist sich damit als unmittelbar konnex. Soll ein echt evangelischer Christ nicht vielmehr gegen solche Bischofssuccession die „apostolische“ Ordination als höhere Instanz anzurufen und deren genuine Erneuerung in jedem einzelnen Falle an den Brauch des für alle Zeiten allein die ware Einheit der Kirche garantirenden „apostolischen Wortes“ zu knüpfen wissen! Handauflegung one dieses ist one Gewissheit göttlicher Verheißung; aber mit ihr verbunden ist eben ihr Brauch selbst auch ein Gehorsamsverhalten gegen apostol. Schriftberichte, vielmehr der Gottes Wort gebürende Respekt vor einer Handlung, der selbst auch zugeschrieben wird, nicht zwar Heilsgaben, aber Gaben des heil. Geistes für den Dienst der Kirche zu vermitteln. Diese von orthodoxesten Lehrern unserer Kirche bezeugte Auffassung sollte endlich zu durchschlagender Korrektur des Ordinationsbegriffes und zu Entscheid der herkömmlichen Schwankungen über denselben füren.

Wenn Chemnitz in dem obigen Zusammenhange in der Ordinationshandlung ausgesprochen findet, dass der Kandidat in ihr „Deo sistitur“ ebenso als „ecclesiae“, — „ut haec quoque admoneatur, Deum per hanc personam et ejus ministerium velle ipsos docere, exhortari et consolari“ . . ., so kann entsprechender kaum gelehrt werden, dass die Ordinationshandlung selbst nichts anderes ist, als die Vokation im höheren Sinne. Nicht menschliche Instanzen, sondern Gott selbst soll, von seinen Gläubigen betend an seine Stiftung und Verheißung erinnert, durch sein Wort den Kandidaten mit seinem göttl. Amte betrauen, und die „Kirche“ — nicht irgend eine weltliche oder menschlich sociale Instanz — soll durch den Mund der Gemeinde und ihrer Vertreter, denen Gottes Befehl vorgehalten

wird und die betend mitzuhandeln als „gläubige“ aufgefordert werden, öffentlich und feierlich erklären, ob sie das göttliche Amt, in diesem ihrem künftigen Amtsdiener unter sich vertreten, anerkennen und ehren will. Alle wesentlichen Momente dessen, was „kirchliche“ und „göttliche“ Vokation heißen kann, sind vertreten in diesen Vorgängen, die bei organischer Gestaltung der Ordinationsliturgie überwiegend den ersten Hauptteil bilden. Dazu aber tritt das Andere, dass dem Ordinanden als im Namen Gottes mit göttlichem Worte Befehl und Verheißung des Amtes persönlich zugesprochen und unter Handauflegung zugeteilt wird, mittelst welcher er sich zugleich der Erteilung aller nötigen Gaben zur Ausfürung seines Amtsdienstes versichert halten darf.

Das ist warlich mehr als aller menschlicher Rechts- und Besitztitel und für die Gottes- und Heilsaufgabe im Dienste dieses großen Amtes der einzig innerlich vergewissernde höhere Trost. Lutherische Rechtgläubigkeit aber wird mit solcher Auffassung der Ordination sicher am wenigsten gefärdet.

Um letztlich das Verhältnis zum symbolischen Lehrbegriff allseitig klar zu stellen, erklären wir, dass rite vocatus im Vollsinn nur heißen könne, dessen „kirchliche“ und „göttliche“ Berufung zum Amte in der Ordination mit Gottes Wort und Gebet nach apostolischem Vorbild gehandelt worden und Ordination die comprobatio vocationis heiße, in dem Sinne, dass menschlich-rechtliche Vorbereitungshandlungen für neue Amtsbesetzung in der Ordination die Versiegelung durch Gottes Wort und glaubensgemäß kultische Gemeindehandlung finden. Der Kanonist Böhmer bietet die geeignetste Parallele für unsere Anschauung der Sache, wenn er bezüglich der Konstituirung des matrimonium die vorgängige Erklärung des consensus als „publica declaratio“ erst im Trauakte selbst vertreten findet „in ipso actu benedictionis sacerdotalis“ (Jus canon. III, 3, 2 § 349).

Wenn nach Feststellung dieser prinzipiellen Voraussetzungen als weitere Aufgabe wesentlich nur noch die übrig bleibt, entsprechend den formellen Vollzug der Handlung klar zu stellen, so dürfen wir uns gemäß des engeren Namens dieses Artikels in der Hauptsache auf das Liturgische der Ordinationshandlung selbst beschränken. Von den altkirchl. und mittelalterlichen Vorbildern ist gerade für diese Handlung am wenigsten zu lernen, da der irrige Lehrbegriff vom Amte und seiner Übertragung sich überwiegend und von früh an in den Formularen abspiegelt; andererseits aber die Verleihung der „Instrumente“ und die „Einkleidung“ die heilige Handlung mit Äußerlichkeiten überschütten. Das wertvollste findet sich bei Assemann, Codex liturgicus (Rom 1749—66), 13 Bde. (bes. Tom. VIII—XII) gesammelt, worauf mit mehr Recht als auf das traditionell citirte Sammelwerk von Joh. Morinus, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus .... Paris 1655, Antw.-Amst. 1695, verwiesen wird.

Dem Bekenntnisse der Orthodoxie, speziell in Hinsicht auf die Christologie, wie es im Morgenlande als Handlung des Ordinanden vor der Gemeinde gefordert wird (l. l. XI, 232 ff. XII, 125 ff.), entspricht im Abendlande das Examen oder scrutinium über amtlichen Beruf, sittliche Fürung und dann speziell auch eingehend über den Bekenntnisstand, worauf nach dem edlen Grundsatze: „nullis detur invitis episcopus“ zum Schlusse die Umfrage erfolgt: „estne dignus et justus“? (l. l. VIII, 43 ff., 148 ff., 178 ff., vgl. 306. 357. 363 u. d. exhortatis ad populum (S. 15).

Wären die Worte der syrisch-maronit. Liturgie: „offerimus sanctitati tuae“ (IX, 122) nicht blos an den Bischof gerichtet, so dürften sie als ein einsamer Ausdruck für das Personalopfer an Gott gelten, das für diese Handlung speziell charakteristisch ist.

Vorbildliches für Lektionen und Gesänge (Veni creator spiritus) findet sich IX, 144 ff. und VIII, 368. — Für anderweite rituelle Vorgänge der Ordination für die verschiedenen Amtsstufen nach römischer Praxis sei auf Xaver Schmid, Liturgik II, 314 ff. verwiesen.

Die Priesterweihe kann nur der Bischof erteilen, und zwar mit Vorbehalt der Papstrechte der episc. proprius; die niederen Weihen sind auch Äbte zu geben berechtigt. Bis zum 6. Jarh. galt der Unterhalt der einzelnen Amtsdiener

durch die Masse der Diözesaneinkünfte gesichert. Seitdem datirt das sog. Benefizialwesen, wonach der titulus von der Pfründe oder dem Benefizium abhängig wird. Der in Deutschland speziell geforderte titulus mensae, für den beliebige Dritte Garantie leisten konnten, hat seit der Säkularisirung herrschend die Form des titulus principis angenommen. Immer aber hat die römische Kirche den wesentlichen Charakter der Priesterweihe in der Ordination unberürt und unvermischt mit jenen rechtlichen Existenzbedingungen erhalten.

Wie für die römische Tradition die Herstellung des Sakramentes selbst davon abhängig gilt, dass der konfizirende Priester in legitimer Succession die Ordination empfangen hat, so lautet die römische Ordinationsformel speziell darauf: „Accipe potestatem offerre sacrificium Deo missasque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis“. Folgerecht wurde die Ordination selbst für ein Sakrament erklärt, durch welche die unterstellte Person nach Seite ihrer natürlichen Lebensbedingungen in dem Sinne verwandelt wird, dass ihr von der Ordination her das Priestertum in seiner Vollmacht und seinen Verpflichtungen als ein „character indelebilis“ anhaftet.

Dieser Sakramentsfassung gegenüber erklärt sich insbesondere die Abneigung der Lutheraner auf die Weihehandlung der Ordination das entscheidende Gewicht zu legen. Abgesehen davon und bloß in dem Sinne verstanden, dass die Rechtstitel und Existenzmittel der amtlichen Stellung vorher gesichert sein müssen, könnte schließlich auch auf die römische Praxis der luth. Grundsatz, wie ihn Joh. Gerhard formulirte, Anwendung erleiden: „Ubi nulla vocatio praecesit, ordinatio conferri haudquaquam debet“. Nur hatte es für die luth. Landeskirchen ein noch ungleich höheres Interesse, sich bewusst zu erhalten, dass was so als „Vokation“ der Ordination vorausgehen sollte, menschlich-rechtliche Vorbereitungshandlungen seien, die mit der Einsetzung ins Amt im Namen „des heil. Geistes“ als solcher nichts zu tun hätten. Die praktischen Konsequenzen waren, wie der Fall „Frederus“ belegt, für die lutherische Kirche bei ihrem Verhältnisse zum Summepiskopat der weltlichen Obrigkeit viel verhängnisvollere.

Andererseits war durch die reformatorischen Grundbegriffe obenan gesichert, dass bezüglich der rituellen Amtseinsetzung vor aller menschlichen Vermittelung dem Handeln mit dem Worte Gottes allein das entscheidende Vorrecht gebüre. Unbillig wirft der sel. Hauber Kliefoth vor, dass er nur aus einzelnen Kirchenordnungen den Ausdruck: „das Handeln des Wortes Gottes über dem Ordinanden“ entlehnt habe. Dieser Ausdruck ist vielmehr, wo er vorkommt, ganz dem reformatorischen Prinzipe selbst entnommen. Und dies mit klarer Unterscheidung spezifischer Sakraments- und bloßer Benediktionshandlung, wie zu letzterer Gattung speziell auch die Ordination gehört. Dabei wird auch nach Seite des letzteren genus immer noch ein Unterschied zu statuiren sein. Wenn Eheleute eingesegnet werden und bei Begräbnis Benediktion in Frage kommt, handelt es sich um eine Weihe und göttliche, erlösungsmäßig bedingte Segnung von Naturstand und -Ordnung; bei der Ordination aber wird die selbst zu kirchlichem Handeln berufene und bestimmte Person benedizirt und zu ihrem höheren, spezifisch geistlichen Beruf bestimmt und ausgerüstet. Deswegen nennen wir nicht, mit allerlei Vertretern modernen Luthertums, die Handauflegung in solchem Falle ein „sacramentale“, im besonderen Sinne neben sacramentum. Dergleichen dient nur zur Begriffsverwirrung und zeugt zugleich von wenig sicherer Kenntnis davon, was nach historisch römischem Begriffe sacramentale neben sacramentum heißt (Prädisposition für die Sakramente durch Wegnahme der peccata venialia). Vielmehr ist der Unterschied darein zu setzen, dass es sich bei Ordination nicht um eine erlösungsmäßig bedingte göttliche Segnung von Naturverhältnissen, also um höhere Heiligung menschlich-ethischer Beziehungen und Lagen, sondern darum handelt, ein der Kirche Christi stiftungsmäßig eigenes Amt zu dienstlicher Vermittlung göttlicher Heilsgnaden in dem Sinne auf eine Einzelperson zu übertragen, dass diese dadurch, zwar nicht in ihrem persönlichem Wesen verändert (character indelebilis), aber göttlich berufen, bestimmt und gabenausgerüstet dafür gelte, fortan der Gemeinde in diesem Amtsdienste des Wortes und der Gnadenmittel

zu dienen. Das bleibt immerhin nur Benediktionsakt; aber derselbe überträgt kraft göttlichen Befehles heilwirkende Tätigkeit der dienstlichen Vermittlung einer Person. Die hohe Verantwortlichkeit, die dieser Berufsaufgabe eignet, setzt doppelt voraus, dass göttliche Berufsgewissheit für dieses Amt dem einzelnen Diener zur Seite stehe.

In diesem Sinne und für diesen Zweck muss die Ordination als Kultushandlung entsprechend gestaltet werden. Dass das Handeln mit dem Worte Gottes dabei den Schwerpunkt bildet, war oben schon anzudeuten; wie auch schon verschiedene Stellen in der Gesamthandlung, nach den verschiedenen Zwecken und Bedürfnissen indizirt, dafür sich ergaben. Die Handlung des Wortes über dem Ordinanden, seiner Amtseinsetzung unmittelbarst dienend, bildet daher das Centrum der Gesamthandlung, eingeleitet durch Schriftstellen, die das Amt im allgemeinen als göttliche Ordnung der Gemeinde und mit seinen Pflichten speziell dem Amtsdiener vorhalten; wärend die Sprüche über die Pflichten der Gemeinde gegen die Amtsdiener besser zum Schlusse nach der Amtsweihe selber ihre Stelle finden, bereits der Introduktion neben der Ordination wesentlich entsprechend. Ist in jenem Einleitungsakte ausdrückliche Erklärung seitens der Gemeinde wie des Amtsdieners zu der vorgehaltenen Ordnung wie zu den Amtspflichten erforderlich, so darf von Gleichem bei dem Schlussakte um so eher Umgang genommen werden.

Über die Wal der passendsten Schriftworte für alle drei unterschiedenen Handlungsteile genügt es, neben dem Hinweis auf meine Prakt. Theol. (S. 230 f.) hier auf einzelne Hauptpunkte aufmerksam zu machen. Als Weihespruch ist Joh. 20, 22 f. nicht nur durch herrschendes Traditionsrecht, sondern auch sachlich inhaltlich in erster Linie empfohlen, sofern mit dem letzten Heilszwecke, den das Amt des Wortes überhaupt zu erfüllen hat, die oberste Kraft- und Gnadenquelle dort zugleich bezeichnet ist („Nehmet hin den heil. Geist"). Nur dem klareren und bestimmteren Ausdrucke zulieb, dass es sich dabei um Geistesgaben zum kirchlichen Dienst in ihrer Mannigfaltigkeit handelt, würde sich nahelegen, an jenes Wort das nicht minder durch älteste Vorbilder empfohlene Jes. 11, 2, in applikativer Wendung zugesprochen („So ruhe auf Dir"), anzuschließen. Wichtiger noch scheint es, dass, da wo die Amtspflichten einleitungsweise vorgelegt werden, die allgemein vergessene ernste Manung Ezech. 3, 17—19, das Grundgesetz des Wächteramtes, als abschließendes Manwort zu seinem Rechte komme. Bei dem Schlussakte entspricht als Vermanung an die Gemeinde Hebr. 13, 17 dann erst voll.

Anderes dient mehr zugleich dem liturgischen Formausbau. So die Forderung, dass nachdem die assistirenden Geistlichen ihre Einzelvota gesprochen, der Ordinator wider mit Bibelwort einen entsprechenden Schluss macht (Apg. 20, 32); sowie die Sprüche von den Amtspflichten im Vorakte nicht one begleitenden Hinweis auf den Lon der Treue (1 Tim. 3, 13; Dan. 12, 3) bleiben sollten, als Antwort auf die Willigkeitserklärung des Ordinanden zu den schweren Amtsaufgaben. Ebenso dürfte sich empfehlen, die Ermanungen an die Gemeinde im Schlussteile mit Hebr. 13, 20 f. als krönendem Segenswunsche abzuschließen.

Neben diesem reichen Wortgebrauche gebürt nach evangelischem Begriffe dem Gebetsakte vor der Handauflegung die bedeutungsvollste Stelle und Haltung. Einleitend muss der klare Hinweis darauf vorhergehen, dass nun das entscheidende Handeln der Gemeinde mit Gott selber eintritt, in welchem ebenso der Ordinandus Gotte dargebracht und dargestellt wird, damit der Herr ihn zu seinem Diener annehme, wie über den künftigen Amtsdiener der Segen Gottes und die Ausrüstung mit allen nötigen Gaben für sein Amt herabgefleht werden soll. So wird der nachfolgende Akt der Amtseinsetzung und Gabenausrüstung durch Auflegen der Hände auf die Glaubenstat der vereinten Kultgemeinde gegründet, in der sie von Gott die Bestätigung ihres Vokationswillens erfleht. Die übereinstimmende lehrbegriffliche Formulirung von Chemnitz haben wir oben gegeben. Der hohen Bedeutung dieses Gebetes entspräche es ganz, wenn nicht nur der Ordinandus, sondern, wie die ganze Gemeinde je an ihren Plätzen, so der Ordinator auf den Stufen des Altares die Knie beugten, wenn der letztere das Gebet vorspricht.

Die Handauflegung, zuerst durch den Ordinator unter den oben bezeichneten Worten der Weihe, dann mit anderweiten Segensworten durch die assistirenden Geistlichen, die vorher zur Seite des Ordinanden kniebeugend mitgebetet, schließt sich unmitttelbar und so mit unmissdeutbar evangelischem Verständnisse an diesen Gebetsakt an.

Nach letztlich auch vollendeter Vorstellung des geweihten Amtsdieners vor der Gemeinde hält dieser seine Antrittspredigt und genießt dann, — wenns recht ist, mit Ordinator und den assistirenden Geistlichen vereint, — das Sakrament, um letztlich dann seinerseits den Schlussſegen, zuerst im eigenen Gotteshause als Amtsdiener waltend, zu sprechen. Im Zusammenhange mit dieser Kommunionfeier am Schlusse fällt schon für die Einleitungshandlung dem Konfessarius, dem der Ordinandus vorher privatim die erste Beichte abzulegen hat, am passendsten die Funktion des diakonirenden Liturgen zu; wärend der Kirchenregimentsvertreter als Ordinator nur die centrale Altarhandlung selbständig versieht. Die mitkommunizirenden Geistlichen dürfen an solch einem Tage wol aus der Tröstung bei dem Konfiteor oder, wo nach der Predigt die „offene Schuld" in Brauch ist, aus der Absolution bei dieser sich die vorbereitende Vergebung der Sünden für den Abendmalsgenuss zueignen.

Wesentliche Anhaltspunkte für diesen Versuch, die Ordinationsliturgie aus dem Wesen der Sache und nach den oben entwickelten reformatorischen Prinzipien zu gestalten, bieten, nächst Luthers zumeist vorbildlich gewordenem Formular (WW. X, 1874 ff. vgl. das „Exempel einen Bischof zu weihen" von 1540, XVII, 155), die korrekteren lutherischen Kirchenordnungen (vgl. Höfling, Urkundenbuch, S. 137 ff.; Löhe, Agende II, 1 ff. bes. S. 6 u. a.). Für die Befragung der Kirchenvorstände am Einleitungsakte sollte man das reformirte Vorbild nicht verschmähen (Confess. helvet. II, Art. 18). Oben ist prinzipiell motivirt, dass derselben ein ausdrücklicher Bekenntnisakt des Ordinanden vor der Gemeinde vorhergehen muss, wofür im Unterschiede von dem Taufbekenntnisse nur das Nicänum als der Kultusstufe entsprechende Vorlage gelten kann; nicht one das Versprechen, diese Grundlage ökumenisch-kirchlicher Lehre im Sinne und nach Auslegung der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche lehren und predigen zu wollen.

Wenn nach überwiegend normaler Tradition der älteren lutherischen Kirchenordnungen Introduktion und Ordination zu einem Akte verschmolzen erscheinen (Hamb. KO. von 1529; Pommersche v. 1535; Hamburger v. 1539), so findet dies in den obigen Vorschlägen soweit Nachfolge, als der Schlussakt der Ordinationshandlung in Form der Vorstellung des Ordinirten vor der Gemeinde und der Verpflichtung der letzteren, seiner Hirtenleitung sich zu unterstellen, alle kultisch wesentlichen Bestandteile der Introduktion enthält. Soweit kasuell bei den Akten der Introduktion oder Installation auch Vertreter des weltlichen Patronates mithandeln, resp. Untertansverpflichtungen in die kultische Amtsverpflichtung eingemischt werden, muss dies eben als ein unberechtigtes Eindrängen von Handlungen, die auf die Amtsstube gehören, in die Kultusvorgänge bezeichnet werden. Der drei Seiten lange Eid der Untertanentreue gegen den Kaiser in den Agenden der lutherischen Gemeinden des russischen Reiches darf dafür als spezielles Warnungsexempel gelten.

Da jedoch, wo es sich nur um Einfürung von Kandidaten, die am Konsistorialsitz ordinirt worden (s. oben) oder von Geistlichen, die schon anderweit Amtsdiener gewesen sind, in die Lokalgemeinde handelt, an der die betreffenden ferner Amtsdienst tun sollen, gewinnt die Introduktionshandlung naturgemäß einen selbständigeren Charakter. Nur der Eindruck einer eigentlichen Reordination ist sorgfältig fern zu halten. Daher wird bei Introduktionen dieser Art überwigen, was bei der oben konstruirten Ordinationshandlung den Einleitungs- und den Schlussakt bildet. Wenn dann in anderen Gemeinden schon bewärte Diener überhaupt nicht wie Neulinge behandelt werden sollten, so bezieht sich dies doch mehr auf den Tenor der Einfürungsrede. Der Bekenntnisakt dagegen, wie die Erklärung zu den Amtsverpflichtungen, sind auch hier so unerlässig, als die öffentliche Er-

klärung der Gemeindevertreter, daſs ſie den betreffenden Bewerber zu ihrem Hirten begehren. Wie ſich aber dann ſchon das Gebet mehr nur zu einem Segensgebete geſtaltet, ſo wird, wenn auch bei ſolcher Introduktion wider Auflegung der Hände eintritt, der Einfürende ſolche ſelbſt nur mit einem allgemeinen bibliſchen Votum, wie es bei der Ordination die Aſſiſtirenden ſprechen, zu begleiten haben, und zum Schluſſe dann, änlich wie bei der Ordination, nur eine mit Verpflichtung der Gemeinde verbundene Vorſtellung des neuen Amtsdieners folgen. Die Predigt fällt auch dabei wie der Schluſsſegen dem letzteren zu; aber für eine gemeinſame Kommunion der Geiſtlichen liegt jedenfalls nicht die gleich dringende Veranlaſſung vor wie bei der Ordination ſelbſt.

Auch die Einhändigung des Ordinationsſcheines findet wie oben bezeichnete rechtliche Inſtallationsakte beſſer auf der Amtsſtube ſtatt. Daſs dieſer Schein bei etwaiger Konverſion oder Separation an die betreſſende Behörde zurückzugeben iſt, genügt als einfache Rechtsfolge vermerkt zu werden; wie eine neue Ordination bei dem Antritte des Amtes in der lutheriſchen Kirche ſeitens konvertirter römiſcher Prieſter ſo wenig als eine unberechtigte Reordination anzuſehen iſt, als bei der allgemeinen Differenz im Lehrbegriffe und Charakter der Ordinationshandlung jener Kirche, ſolches zweifelloſer noch gefordert werden muſs, als bei Konvertirten von anderen Konfeſſionskirchen. Unmittelbare Berechtigung von neuer Ordination abzuſehen, liegt jedenfalls nur bei ſolchen vor, die aus Separationsſtellung zu ihrer früheren Landes- und Bekenntniskirche zurückkehren. Die Rückſicht auf die Grundlage der Bekenntnisgemeinſchaft entbindet ebenſo ſicher die Geiſtlichen von dieſer Verpflichtung, die nur aus einer Landeskirche gleichen Bekenntniſſes in die andere übertreten. **G. v. Zezſchwitz.**

Ordines. Die Bezeichnung ordines für die kirchlichen Ämter kommt ſehr frühzeitig vor; man begegnet ihr ſchon bei Tertullian; vgl. de idol. 7; de exhort. cast. 7; de monog. 11 u. ö. Schwerlich hat Tertullian den Ausdruck zuerſt gebraucht; er wird ihn ſchon im Sprachgebrauch der Kirche vorgefunden haben; er entſtand, indem man die Unterſcheidung zwiſchen ordo und plebs auf das kirchliche Gebiet übertrug. Vgl. de exh. cast. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? . . Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas.

Indem wir für die Ausbildung der einzelnen Ämter auf die betreffenden Artikel und für das sacramentum ordinis auf den Artikel „Prieſterweihe“ verweiſen, erinnern wir hier nur daran, daſs anfangs weder auf die Zal der Ämter noch auf die prinzipielle Sonderung in ordines majores und minores Gewicht gelegt wurde. Cornelius von Rom zält in ſeinem Briefe an Fabius als Beamte der römiſchen Gemeinde auf: Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Akoluthen, Exorciſten, Anagnoſten, Pyloroi (Euseb. h. e. VI, 43); dagegen wird im 8. Buch der apoſtoliſchen Konſtitutionen nur von der Ordination der Biſchöfe, Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Anagnoſten gehandelt (c. 16—22 u. 27), wärend die Exorciſten und Sänger bekannt ſind (c. 26 u. 28). Bei Iſidor von Sevilla lieſt man: Generaliter clerici omnes nuncupantur qui in ecclesia Christi deserviunt, quorum gradus et nomina haec sunt: ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter et episcopus (Ethymol. VII, 12), wogegen die anonyme, nach-iſidoriſche Schrift de sept. grad. eccl. folgende ordines aufzält: fossores, ostiarii, lectores, subdiaconi, levitae, sacerdotes, episcopi (Migne P. L. XXX, p. 152 sq.).

Was aus den Bedürfniſſen des Lebens entſtanden war, und ſich deshalb in den verſchiedenen Gegenden etwas verſchieden geſtaltet hatte, wurde durch die Scholaſtik ſyſtematiſirt. Bei dem Lombarden ſteht die Siebenzal der ordines bereits feſt, wie er ſie auch in zwei Klaſſen ſondert. Gerade ſieben ordines (= spiritualium officiorum gradus) gibt es wegen der ſiebenfältigen Gnade des heiligen Geiſtes. Er zält die ordines der ostiarii, lectores, exorcistae, acolythi, subdiaconi, diaconi, sacerdotes; unter ihnen ragen zwei als sacri ordines hervor: der Diakonat und Presbyterat, quia hos solos primitiva ecclesia legitur habuisse et de his solis praeceptum apostoli habemus; . . subdiaconos vero et acolytos

procedente tempore ecclesia sibi constituit. Jeder ordo wurde von dem Herrn selbst verwaltet: der des ostiarius, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb; der des lector durch die Schriftverlesung in der Synagoge zu Nazareth Lc. 4, 16 ff.; der des Exorcisten durch die Heilung des Taubstummen Mc. 7; dass er das Amt des Akoluthen hatte, bezeugt er selbst, indem er spricht: Ich bin das Licht der Welt ꝛc. Jo. 8; den Dienst des Subdiakon übte er aus bei der Fußwaschung, den des Diakon, indem er seinen Jüngern das Sakrament austeilte und sie zum Gebet aufforderte. Der Episkopat ist nach Petrus Lombardus nicht ein besonderer ordo für sich, sondern er ist dignitatis et officii nomen; er zerlegt sich wider in die vier Stufen der Patriarchen, Erzbischöfe, Metropoliten und Bischöfe (Sent. l. IV, dist. 24 Pariser Ausg. v. 1553, f. 345 ff.). — Thomas lehnt die Ableitung der sieben ordines aus den sieben Gaben des heiligen Geistes ab, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur. Er selbst gewinnt die ratio, numeri et gradus ordinum durch die Reflexion auf das Altarsakrament. Die potestas ordinis bezieht sich entweder auf die consecratio eucharistiae oder auf aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum. Der Konsekration entspricht der ordo der Priester. Die Tätigkeit der Diener richtet sich entweder auf das Sakrament selbst oder auf die Empfänger desselben. In ersterer Hinsicht kommt in Betracht die Austeilung des Sakraments (Diakonen), die Sorge für die heiligen Gefäße (Subdiakonen), die Präsentatio der Abendmalselemente (Akoluthen); in letzterer Hinsicht die Ausschließung der Unwürdigen (Ostiarii), der Unterricht der Katechumenen (Lektoren), die Bereitung der Energumenen (III. par. summ. suppl. qu. 37 art. 2, Ausg. v. Parma 1855, S. 250 f.). Die Unterscheidung von ordines sacri und non sacri wird von Thomas gebilligt, nur dass er auch den Subdiakonat zu den ordines sacri rechnet. Nur ihnen liegt die Pflicht der continentia ob, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant (ib. art. 3 p. 254). Den Episkopat zält auch Thomas nicht als eigenen ordo, sondern als officium ad sacras et hierarchicas actiones innerhalb des ordo sacerdotalis (ib. qu. 40 art. 5 p. 281). Über die bischöfliche Macht erhebt sich nach ihm die päpstliche, durch die die ganze Kirche regiert wird zum Zweck der kirchlichen Einheit (ib. art. 6, p. 282).

Abweichend von den Theologen zälten die Kanonisten acht oder neun ordines; man vgl. hierüber Philipps, Kirchenrecht I, S. 297 ff., und Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts I, S. 5 f.

Durch die tridentinische Synode ist die scholastische Theorie in der römischen Kirche bekenntnismäßig geworden, obgleich die alten Ämter zum teil längst nicht mehr bestehen. Die Beschlüsse der 23. Sitzung handeln von dem sacramentum ordinis und stellen c. 2 (Danz, Libr. symb. eccl. Rom. cath. p. 159 sq.) die Siebenzal der ordines fest: de sacerdotibus et de diaconis s. litterae apertam mentionem faciunt . . . . et ab ipso ecclesiae initio sequentium ordinum nomina atque uniuscujusque eorum propria ministeria subdiaconi sc., acolythi, exorcistae, lectoris, ostiarii in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu. Nam subdiaconus ad majores ordines a patribus et s. conciliis refertur. Demgemäß wird denn auch can. 2 (Danz S. 162) das Anathema über jeden ausgesprochen, der behauptet, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines et majores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur. Vgl. Cat. Rom. de ord. sacr. c. 3 (Danz S. 608 ff.).

In der griechischen Kirche wurde die Stufenfolge der kirchlichen Ämter nicht so genau durchgebildet wie in der römischen. Die confessio orthodoxa begnügt sich daran zu erinnern, dass in dem Priestertum die anderen kirchlichen Ämter zusammengefasst sind, das des Lektor, Kantor, Lampadarius, Subdiakon und Diakon, die ihre besonderen Pflichten haben, worüber ihre Träger von den Bischöfen zu unterrichten seien p. 1. qu. 111 (Kimmel, Libr. symb. eccl. orient. p. 188). Vgl. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, S. 277 ff.

Für das Gebiet des Protestantismus haben die alten ordines nur noch historische Bedeutung.

Zur Litteratur vgl. man außer den angefürten Schriften Bingham, Origines

l. II. P. I. p. 53 sqq. u. l. III. P. II. p. 1 sqq.; Augusti, Denkwürdigkeiten, 11. Bd., S. 75 ff.; Binterim, Denkwürdigkeiten, 1. Bd., 1. Abth., S. 281 ff. **Hauck.**

Ordo Romanus, römische Ordnung, heißt jede Regel der römischen Kirche, insbesondere für den Kultus. Ähnlich wie τάξις, διάταξις die Regel und die Darstellung derselben, auch wol τακτικός (τακτική sc. βίβλος), heißt ordo oder ordinarius (sc. liber), auch ordinale und ordinalis (sc. liber) (Du Fresne, s. h. v.), eine Sammlung von Kultusvorschriften. Nach und nach entstanden verschiedene libelli, und wurden, insofern sie sich auf denselben Gegenstand bezogen, zu einem größeren Ganzen mit einander verbunden. Indessen läßt sich weder der Ursprung der einzelnen, noch der Anfang ihrer Vereinigung mit Sicherheit feststellen. Bereits im 5. Jarhundert kann man aber wol unterscheiden das sacramentarium, die Gebete für das heilige Abendmal enthaltend den antiphonarius (liber) mit den liturgischen Gesängen (s. den Art. „Antiphon" Bd. I, S. 466) und den ordo im eigentlichen Sinne, welcher die heiligen Handlungen, Ritus selbst darstellt, die später sogenannten Rubriken (mit roter Farbe geschrieben und gedruckt).

In den einzelnen Kirchen entstanden verschiedene Ordines, doch wurden dieselben meistens im Laufe der Zeit durch den römischen verdrängt, da die Päpste seit dem 5. Jarhundert darauf Bedacht nahmen, den in Rom üblichen Kultus zu dem allein herrschenden zu machen. Die späteren Herausgeber von Ritualbüchern haben offenbar römische und andere Ordines verwechselt, weshalb die Zal derselben groß ist. Man vgl. Mabillon in ordinem Romanum commentarius, vor seiner Ausgabe der antiqui libri rituales sanctae Romanae ecclesiae, im Museum Italicum. Tom. II. Lutet. Paris. 1724, 4°.

Den ältesten ordo Romanus legt man dem Bischof Gelasius († 496) bei (bei Mabillon a. a. O., no. II, auch bei Muratori, Liturgia Romana vetus, Venet. 1748, I, p. 289 sq.). Indessen erhellt aus der epist. I. Innocenz I. ad Decentium von 416 (in cap. 11 dist. XI) die Existenz eines näher nicht mehr zu ermittelnden älteren ordo Romanus. Der angebliche gelasianische scheint, obgleich er sogar vielfach an Leo I. erinnert, von einem unbekannten Geistlichen unter Felix III., des Gelasius Nachfolger, entstanden zu sein. (Baehr, Die christlich-römische Theologie, S. 364.) Sowol dieser als der unter no. I bei Mabillon und Muratori a. a. O. abgedruckte ordo war bereits im 9. Jarhundert im allgemeinen Gebrauche, wie die Benutzung durch Amalarius ergibt. Diese beiden, wie die bei Mabillon als no. III. u. IV gedruckten ordines, aus etwas späterer Zeit, beziehen sich auf die missa pontificalis. Dagegen behandeln die ordines V bis X bei Mabillon, welche bei weitem später entstanden sind und zum teil dem 11. Jarhundert angehören mögen, die missa episcopalis, den ordo scrutinii ad electos, qualiter debeat celebrari (bei der Taufe), die Formen der Ordination bei den verschiedenen gradus, sowie den ordo, qualiter agendum sit quinta feria in coena Domini, feria sexta Parasceve, in sabbato sancto, ad reconciliandum poenitentem, ad visitandum infirmum, ad consignandum pueros sive infantes, ad ungendum infirmum, ad communicandum infirmum, ordo sepeliendi clericos Romanae fraternitatis.

Diese ordines sind zum teil nur fragmentarisch erhalten; daher bleibt es zweifelhaft, ob Bernard von Pavia, welcher in dem Breviarium Extravagantium mehrere Stellen aus dem ordo Romanus mitteilt, die auch Raymundus a Pennaforte in die Dekretalensammlung aufgenommen hat (c. I.X. de officio archidiaconi I, 23; c. IX de officio primicerii I, 25; c. I.X. de officio custodis I, 27), aus einem der älteren oder aus einem späteren ordo Romanus geschöpft hat. In den bisher gedruckten finden sich diese Stellen nicht.

Vor 1143 bearbeitete Benediktus, Kanonikus und Kantor zu St. Peter, einen ordo unter dem Titel: liber pollicitus ad Guidonem de Castello (den nachmaligen Papst Cölestin II., damals Kardinal an St. Markus). Er beschreibt darin den Gottesdienst wärend des ganzen Kirchenjares, mit besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Verrichtungen (gedruckt bei Mabillon a. a. O. no. XI).

Auf dem Konzil zu Pavia 1160 bediente sich der Klerus eines liber de vita et ordinatione Romanorum pontificum (Pertz, Monumenta Germ. Tom. IV, Fol. 126). Auch enthielt der ordo Romanus die Formen, welche bei der Kaiserkrönung angewandt wurden.

Seit dem 13. Jarhundert scheint die Bezeichnung Ordo Romanus durch Ceremoniale Romanum verdrängt zu sein. Gregor X. (1272) ließ ein solches in Bezug auf die Wal und die Funktionen des Papstes neu zusammenstellen (Mabillon a. a. O. no. XIII). Eine abermalige Redaktion erfolgte in der Mitte des 14. Jarhunderts (a. a. O. no. XIV, nach Mabillons Vermutung vom Kardinal J. Gaietanus). Für die kirchlichen Funktionen des römischen Klerus lieferte Petrus Amelius, Bischof von Senogallia (Sinigaglia), † 1398, eine Zusammenstellung. In erweiterter Gestalt folgte eine gleiche Arbeit von Augustinus Piccolomini, welche unter Leo's X. Bewilligung zu Venedig 1516 erschien: Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum ceremoniarum libri tres.

Die Stelle der alten ordines Romani haben zuletzt das Pontificale Romanum von Clemens VIII. 1596, das Ceremoniale Episcoporum, von demselben 1600 publizirt und dann widerholt revidirt, eingenommen. Ältere Ausgaben von ordines Romani besorgte Georg Cassander, Colon. 1559. 1561 (auch in seinen Werken, Paris 1616), Melchior Hittorp, Colon. 1568, G. Ferrarius, Rom. 1591, Paris 1610. 1624. Fol.

Man sehe außer dem citirten Mabillon, Hoffmann, nova scriptorum ac monumentorum collectio T. II. Lipsiae 1733. 4°. p. 16 sq. Rheinwald unter dem Worte: Ordo Romanus, in Ersch und Gruber allgem. Encyklopädie, Sekt. III, Theil V. Merkel, Über das Alter der beiden ersten römischen Ordines Mabillons: Tübinger Quartalschrift 1862, S. 50 ff. **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Orgel. Das Wort Orgel ist aus dem griechischen ὄργανον entstanden, welches bei den Profanschriftstellern in der Bedeutung eines musikalischen Instruments vorkommt und von den LXX als Übersetzung von נֵבֶל, עוּגָב, כִּנּוֹר gebraucht wird. In der späteren Zeit konzentrirte sich diese Benennung auf das aus einer Anzal tönender Röhren zusammengesetzte Blasinstrument. Die Verbindung mehrerer Pfeifen erstreckte sich im Altertum bis zu zehn Pfeifen. Zur Schonung der menschlichen Lunge verband man damit einen ledernen Schlauch, mittelst dessen Kompression durch den Arm die Töne hervorgebracht wurden (tibia utricularia), und bediente sich bald bei größeren Instrumenten des Blasebalgs, um Luft in die Pfeifen zu bringen, und des Wassers, um das Zuströmen der Luft zu den Pfeifen zu reguliren (organum hydraulicum). Für diese Instrumente gebrauchte man nun den Namen Organum fast ausschließlich. Vgl. Aug. enarr. in ps. 150, 7: Organum generale nomen est omnium vasorum musicorum, quamvis jam obtinuit consuetudo, ut organa proprie dicuntur ea quae inflantur follibus. Eine Vorstellung derselben gibt Cassiodorius (in ps. 150 Mig. LXX, 1053): Organum itaque est quasi turris diversis fistulis fabricata, quibus flatu follium vox copiosissima destinatur, et ut eam modulatio decora componat, linguis quibusdam ligneis ab interiore parte construitur, quas disciplinabiliter magistrorum digiti reprimentes grandisonam efficiunt et suavissimam cantilenam (vgl. ep. 1, 45 Mig. LXIX p. 540). Bei Griechen und Römern, ebenso im christlichen Orient diente die Orgel dem Hof- und Privatgenusse. Daraus erklärt sich, dass ernstere Männer das Orgelspiel missbilligten; wie der Heide Ammianus Marcellinus den römischen Sittenverfall dadurch charakterisirt, dass die Bibliotheken verschlossen seien, aber Orgeln gebaut würden (XIV, 6, 18), so rühmt der Christ Sidonius Apollinaris den Westgothenkönig Theodorich auch deshalb, weil man an seinem Hofe keine Orgeln höre (ep. lib. I ep. 2. p. 6 ed. Sirm.). Anders urteilten die Franken; ein der Zeit des Übergewichts der Hausmeier angehöriger Mönch rechnet es zu den Freuden des ewigen Lebens, dass in ihm one Ende Orgelspiel ertönt (Reg. incert. auct. c. 3 bei Mig. LXXXVIII, p. 958: Sonant ibidem jugiter super ripas illorum fluminam posita organa hymnorum, quae ad laudem regis ab angelis psallentibus simul sanctis archangelis decantantur). Die Verbindung

des Psallirens mit dem Orgelspiel weist darauf hin, dass die Orgel bereits im Gottesdienst verwandt wurde: die erste Spur dieses Gebrauchs. Die Bekanntschaft mit der Orgel begegnet in dieser Zeit auch sonst, so bei dem etwas älteren Jonas von Bobio (Vit. Columb. 2 bei Mabb. A. S. Ord. S. Ben. II, p. 4).

Als etwas Neues lernte man also die Orgel nicht kennen, als König Pippin 757 von Konstantin Kopronymus eine Orgel zum Geschenke erhielt (Ann. Petav. cont. ad ann. 757 M. G. SS. 1 p. 11: Venit organa in Franciam. Ann. Lauriss. ib. p. 140: Misit Const. imperator regi Pippino cum aliis donis organum, qui in Franciam usque pervenit). Auch Karl d. Gr. wird nicht etwas völlig Neues getan haben, als er die ihm von Michael Rhangabe geschenkte Orgel im Münster zu Aachen aufstellen ließ. Eine Beschreibung dieser Orgel gibt der, freilich wenig glaubwürdige, Mönch von St. Gallen. Gesta Karol. 2, 7 M. G. SS. II, p. 751: Adduxerunt etiam idem missi omne genus organorum sed et variorum rerum secum. Quae cuncta ab opificibus sagacissimi Karoli quasi dissimulanter aspecta accuratissime sunt in opus conversa et praecipue illud musicorum organum praestantissimum, quod doliis ex aere conflatis follibusque taurinis per fistulas aereas mire perflantibus rogitum quidem tonitrui boatu, garrulitatem vero lyrae vel cymbali dulcedine coaequabat. Quod ubi positum fuerit, quamdiu duraverit et quomodo inter alia reipublicae post dampna perierit, non est hujus loci vel temporis enarrare. Welchen Wert man der Orgel und der Orgelbaukunst beilegte, sieht man daraus, dass es nicht unerwänt bleibt, dass 826 ein Venetianer Georg sich erbot, für Ludwig d. Fr. eine Orgel zu bauen (Einh. ann. ad ann. 826 M. G. SS. 1 p. 215; vgl. Erm. Nig. In honorem Hludovici carm. l. IV, 639 M. G. SS. II. p. 513.

Organa quin etiam, quae nunquam Francia crevit,
Unde Pelasga tument regna superba nimis
Et quis te solis, Caesar, superasse putabat
Constanti, nobilis nunc Aquis aula tenet).

Seitdem wurde die Orgelbaukunst im Norden heimisch; Papst Johann VIII. (872—882) ersuchte den Bischof Anno von Freising um eine Orgel und einen Orgelmeister (Mansi, Coll. conc. XVII, p. 245: Precamur, ut optimum organum cum artifice qui hoc moderari et facere ad omnem modulationis efficaciam possit ad instructionem musicae disciplinae nobis mittas).

Die Orgeln des Mittelalters waren äußerst schwerfällig; die Spieler hießen Orgelschläger, weil man die breiten, dicken und schweren Tasten mit den Fäusten in Bewegung setzte. Die Klaviatur hatte höchstens zehn Tasten; dennoch war mehr als ein Organist zum Spielen nötig (vgl. die Abbildung einer Orgel mit zehn Pfeifen, zwei Spielern und vier Kalkanten aus dem Psalterium Edwins zu Cambridge (12. Jarhundert) bei Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie, 4. Aufl., 1868, S. 226; daselbst auch andere Abbildungen nachgewiesen).

Erst seit dem fünfzehnten Jarhundert treten zuverlässige Angaben über die Vervollkommnung der Orgel hervor. Im Anfang dieses Jarhundert (vor 1418 s. Sittard, Compendium der Geschichte der Kirchenmusik 1881, S. 53) wurde die Erfindung des Pedalklaviers gemacht; die Orgel auf dem Genter Altar der Gebrüder von Eyck (um 1426) hat jedoch noch kein Pedal; dagegen ist die Spielart schon eine verhältnismäßig leichte, und das Werk hat bereits eine chromatisch geordnete Klaviatur, vielleicht auch zwei Register. Das Nähere über die technische Ausbildung und Einrichtung der Kirchenorgeln ist in den Fachschriften nachzulesen. Vgl. O. Wangemann im Musikal. Konversationslexikon von Mendel, VII, S. 366 ff., und desselben Geschichte der Orgel und der Orgelbaukunst, 2. Aufl., 1881. Einen nicht uninteressanten Vertrag über Herstellung einer Orgel aus dem Jare 1619 findet man im Archiv des germanischen Museums zu Nürnberg (abgedruckt bei Prüfer, Archiv für kirchliche Kunst, 1882, S. 14).

Die Stellung der Orgel in der Kirche scheint anfangs schwankend gewesen zu sein; erst allmählich wurde es üblich, sie an der Westseite des Langschiffs anzubringen (s. Otte a. a. O. S. 230).

Interessant ist das Verhältnis der christlichen Konfessionen zu der Orgel. In

der orientalischen Kirche kam sie nie in Gebrauch; in der lateinischen nach und nach, seit dem 8. Jarhundert, nicht one Widerspruch von seiten der Mönche (s. Martene zu c. 19 der reg. S. Bened. Mign. LXVI p. 475); im 16. Jarhundert hatte sie sich durch ihren Missbrauch so viele Gegner zugezogen, dass auf dem Konzil zu Trient ein stark unterstützter Antrag auf ihre Entfernung aus den Kirchen gestellt wurde. Ihre Erhaltung ist besonders der Verwendung Kaiser Ferdinands zu verdanken. Die Reformirten haben im Bildersturm auch die Orgeln zertrümmert und wenn auch einzelne Orte, wie z. B. Basel, sich früh wider mit Orgeln versahen, so wurden sie in der übrigen Schweiz erst spät und werden sie auch jetzt nur allmählich eingefürt. In der lutherischen Kirche blieb der Gebrauch der Orgel von Anfang an unbestritten; ihr vornehmlich verdankt man die großartige Ausbildung dieses Instruments und der ihm eigentümlichen Kirchenmusik, worin Johann Sebastian Bach als der unübertroffene und kaum erreichbare Meister dasteht. **(Grüneisen †) Hauck.**

Origenes. Der Name wird am warscheinlichsten vom ägyptischen Götternamen Or-Horus abgeleitet; den von Eusebius (h. e. 6, 14) gelegentlich eingefürten Beinamen Adamantius deutet Hieronymus (ep. ad Paulam p. 68 ed. Mart. IV, 2) von seinem unermüdlichen Fleiße, Photius (Bibl. c. 118) von der Unwiderleglichkeit seiner Beweisfürung; die Anwendung des Beinamens des alexandrinischen Grammatikers Didymus: *χαλκέντερος* (von ehernen Eingeweiden) auf Origenes durch Hieronymus setzt weder denselben als stehendes Epitheton voraus, noch will sie ihn dazu stempeln. Origenes ist um 185 oder 186 warscheinlich zu Alexandria selbst als Son christlicher Eltern geboren und wol nach der von ihm bereits als stehend vorausgesetzten und auf apostolische Überlieferung zurückgefürten Sitte der ägyptischen Kirche bereits als Kind getauft. Sein nicht unbegüterter Vater Leonidas wandte der ersten wissenschaftlichen wie der christlichen Bildung des Sones seine Fürsorge zu und freute sich in der Stille der wissbegierigen Fragen des frühreifen Knaben über den tieferen Sinn auffallender Schriftworte, wärend er sie doch als vorzeitig zurückwies. In sehr jugendlichem Alter genoss Origenes den Unterricht der Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule Pantänus *) und Clemens. Als Leonidas bei der um 202 ausbrechenden Verfolgung als einer der ersten verhaftet wurde, bemächtigte sich des Knaben ein so starker Bekennereifer, dass die Mutter, um ihn zurückzuhalten, seine Kleider versteckte; er mante nun wenigstens brieflich den gefangenen Vater, nicht etwa um der Seinen willen schwach zu werden. Nach der mit Gütereinziehung verbundenen Hinrichtung des Leonidas gewärte eine reiche und vornehme christliche Frau, welche auch einen begabten jungen Häretiker (wol Gnostiker) Paulus an Sones Statt angenommen hatte, dem Origenes Aufnahme in ihr Haus, der aber mit jenem, zu dessen Vorträgen Viele zusammenkamen, nicht beten wollte. Grammatischen und Litteraturstudien hingegeben suchte Origenes zugleich durch Unterricht hierin seinen Unterhalt zu gewinnen. Da aber die Katechetenschule unter dem Drohen der Verfolgung verwaist war, wandten sich heilsbegierige Heiden, zuerst Heraklas (s. d. Art. Bd. V, 788) und dessen Bruder Paulus, an Origenes, welcher nun, noch nicht 18 Jar alt, mit Zustimmung seines Bischofs Demetrius die Katechetentätigkeit aufnahm. Mitten unter der durch den Präfekten Aquilas neu entfachten Verfolgung sammelte er lernende Heiden um sich, bildete sie zu Christen und Märtyrern, nahm sich der Märtyrer und Bekenner an, er selbst wunderbarer Weise dem Hasse des Pöbels und den Nachstellungen entgehend. Bald wendet sich Origenes mit Aufgabe des grammatischen ganz dem Unterrichte der Katechumenen zu, den auch wissenschaftlich und philosophisch gebildete suchen. Er verkauft die von ihm selbst gefertigten Abschriften alter Schriftsteller gegen eine tägliche Rente von 4 Obolen, welche dem der praktischen Philosophie, der Askese

*) Dass er auch dessen eigentliche Lehrvorträge noch gehört, folgt aus Euseb. 6, 14, 8 f. nicht notwendig, ist aber auch durch das argumentum e silentio Redepennings (I, 55 Anm. 1) nicht ausgeschlossen.

und Bedürfnislosigkeit ergebenen zum Unterhalte genügen. Der mächtige Trieb überspannter Entsinnlichung fürte Origenes, allerdings mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse, da der auch dem weiblichen Geschlechte zu erteilende Katechumenenunterricht gerade in Verfolgungszeiten einen vertraulichen Verkehr veranlaßte, zu der raschen Tat der Selbstentmannung *) nach wörtlicher Auffassung von Matth. 19, 12, der wol ein ebenso rascher Rückschlag in der Stimmung folgte, unter welchem doch sein Bischof ihn ermutigte, um so mehr dem Katechetenamt sich hinzugeben. Mehr und mehr auch von Häretikern und philosophisch gebildeten Heiden aufgesucht, fült Origenes, der one Zweifel eine philosophische Richtung seiner Theologie schon durch Pantänus und Clemens erhalten hatte, das Bedürfnis methodischer philosophischer Bildung und Schulung und begibt sich deshalb in die Schule des gefeierten Vorgängers der Neuplatoniker Ammonius Sakkas **), dessen Unterricht der von Origenes für das Christentum gewonnene Heraklas schon 5 Jare genoß. Beschäftigung mit Plato, den neueren Platonikern und Pythagoreern, aber auch mit Stoikern, war es, was hier gepflegt wurde. Anderseits bewogen ihn seine eifrig betriebenen Bibelstudien dazu, sich noch in verhältnismäßig später Zeit die Kenntnis des Hebräischen anzueignen, die allerdings eine sehr elementare blieb. Zu seiner Erleichterung zog er jetzt für den Katechumenenunterricht Heraklas heran, ihm die Anfänger überweisend, sich selbst die Fortgeschrittenen vorbehaltend. Einmal fürte ihn sein Verlangen, die altehrwürdige Kirche von Rom, welcher damals Zephyrinus vorstand, kennen zu lernen, dorthin, warscheinlich in den ersten Jaren Karakallas. Hier wird er Hippolytus in der Kirche gehört haben (Hieron. de vir. ill. 61). Das Zusammentreffen mit ihm kann sehr wol für die weiteren litterarischen Bestrebungen des Origenes wichtig geworden sein; daß aber der von Origenes für das kirchliche Christentum gewonnene frühere Gnostiker Ambrosius, nun sein so vielfach förderlicher Gönner, gerade von dem litterarischen Vorgange des Hippolytus Veranlassung genommen habe, den Origenes zur Abfassung von Schriftkommentaren zu treiben, beruht wol nur auf einem zweifelhaften Schlusse des Hieronymus aus Eus. h. e. 6, 23, 1. — Der gelehrte Ruf des Origenes veranlaßte einen römischen Befehlshaber in Arabien (dux Arabiae), durch Vermittelung sowol des Bischofs als des Präfekten von Alexandrien ihn zu sich rufen zu lassen, um seines Unterrichts zu genießen, wie es heißt mit befriedigendem Erfolge. Dagegen wurde es für das fernere Leben des Origenes verhängnisvoll, daß er sich, „als ein nicht geringer Kampf, der sich in Alexandria erhob“ (Eus. 6, 19, 16) ihn nötigte, heimlich aus Ägypten zu weichen, nach Palästina begab. Mit ziemlicher Sicherheit denkt man bei den Worten des Eusebius an das Blutbad, welches Karakalla im 5. Jare seiner Regierung (215/216) in Alexandria anrichtete, gereizt durch die bösen Reden der Alexandriner über seinen Brudermord, wobei seine Wut sich besonders gegen die Gelehrten richtete (Cass. Dio 77, 22. Spartian. 6. Herodian. 4, 8. 20).

*) Das Zeugnis des Eusebius hierfür (h. e. 6, 8) ist um so gewichtiger, als dieser entschiedene Verehrer des Origenes sich das Bedenkliche dieses Schrittes keineswegs verbirgt. Die Geschichtlichkeit der Angabe wird gegen die Gründe Schnitzers (Origenes, Grundlehren p. XXXVIII sq.), Baurs (Berl. Jahrbb. 1837, II, 652), denen sich auch Böhringer (Clemens und Origenes, 2. A., S. 29 ff.) wider angeschlossen, von Engelhardt (Theol. Stud. u. Kr. 1838) und Redepenning (I, 202 ff. u. 4. Beilage) mit Recht verteidigt; die Stelle bei Orig. in Matth. lib. XV, 1—3 spricht weit mehr dafür als dagegen.

**) Daß unser Origenes eben diesen gehört, ist festzuhalten gegen die Annahme, als beruhe die Mitteilung des Porphyrius (bei Euseb. h. e. 6, 19; vgl. Theodoret. de curand. graec. aff. disp. VI, opp. IV, 869 ed. Hal.) auf einer Konfusion mit dem heidnischen Platoniker gleiches Namens. Wenn Porphyrius dem Ammonius, der Christ und von christlichen Eltern geboren, durch die Philosophie dem Heidentum zurückgewonnen sei, Origenes gegenüberstellt, welcher Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθείς zum Christentum abgefallen sei, so setzt das allerdings die (irrige) Meinung bei Porphyrius voraus, Origenes sei nicht von christlichen Eltern geboren, erklärt sich aber wol daraus, daß Ammonius — der Sackträger! — nicht hellenischer, sondern koptischer, niederer Herkunft gewesen sein wird, Origenes aber hellenischer Abstammung und von vornherein hellenisch gebildet war.

Origenes fand bei dem ihm aus früherer Zeit befreundeten Bischof Alexander von Jerusalem *), sowie bei Theoktistus von Cäsarea freundliche Aufnahme; sie veranlassten ihn zu öffentlichen Lehrvorträgen in der Kirche. Demetrius von Alexandria rügte dies als dem kirchlichen Herkommen widersprechend, da Origenes der priesterlichen Weihe entbehrte. Jene beiden Bischöfe aber beriefen sich dagegen unter namentlicher Anfürung verschiedener Fälle darauf, dass auch sonst Bischöfe, wo sie geeignete Männer dazu hätten, dieselben in ihrem Auftrage vor dem Volke reden ließen. Origenes folgte zwar der Aufforderung seines Bischofs, zurückzukehren und sein katechetisches Lehramt wider aufzunehmen, der Vorfall bezeichnet aber den Beginn der später sich zeigenden Spannung zwischen beiden. Nicht lange darauf rief den bereits berühmten Mann die Mutter des nachherigen Kaisers Alexander Severus, Julia Mammäa, die Syrerin, zu sich nach Antiochien, als sie mit Elagabal in dessen erstem Jare (218/9) sich dort aufhielt **). Sie sandte ihm zu der Reise militärisches Geleit, ließ sich von ihm mit der „göttlichen Lehre" bekannt machen und entließ ihn nach einiger Zeit zu seiner gewonten Arbeit. Sein Freund Ambrosius war in dieser sein ἐργοδιώκτης geworden, der seine Scheu bekämpfend, ihn durch lebhafte Teilnahme zu litterarischer, insbesondere exegetischer Tätigkeit anspornte und mit den erforderlichen äußeren Mitteln versah. Sieben, zu Zeiten noch mehr Schnellschreiber, ebenso viele Abschreiber, auch einige Schönschreiberinnen standen ihm zu Gebote. Ob er seine biblischen Arbeiten gerade mit den großen Textarbeiten der Hexapla begonnen habe (Epiph. haer. 64, 3), ist sehr zweifelhaft; jedenfalls beschäftigte ihn dieses große Unternehmen wärend eines beträchtlichen Teiles seines Lebens; sicher aber entstanden in Alexandria die fünf ersten Bücher des Kommentars zum Johannes, ein großer Teil des Genesiskommentars, die Auslegung der 25 ersten Psalmen, 5 Bücher über die Klagelieder, eine verlorne Jugendarbeit über das Hohelied; dazu kamen noch in Alexandrien dogmatische Werke (was freilich seine Kommentare sachlich zum großen Teile auch sind): die zwei Bücher von der Auferstehung, die philosophisch theologischen Stromata und das Hauptwerk von einschneidenster Bedeutung, die vier Bücher von den Grundlehren (s. u.), welche schwerlich mit Schnitzer schon um 212/3 anzusetzen sind, weit warscheinlicher der späteren alexandrinischen Zeit angehören. — Kirchliche Angelegenheiten, warscheinlich Verhandlungen mit christlichen Häretikern (Rufin. h. eccl. 6, 18. Hieron. cat. 54) fürten dann, nicht vor 230, als Pontian bereits Bischof von Rom und Zebinas Bischof von Antiochien waren (Euseb. 6, 23, 3 sq. vgl. Le Quien, or. chr. II, 704), den Origenes, ausgerüstet mit Empfehlungen seines Bischofs, nach Hellas, und zwar über Palästina, wo seine Freunde Theoktistus und Alexander ihm die Presbyterwürde erteilten. Wollten sie damit den früheren Anstoß an einer kirchlichen Lehrtätigkeit des Origenes heben, so verletzten sie doch durch die in der Tat auffallende Handlung Demetrius um so mehr und brachten diesen aufs neue gegen Origenes auf, wobei der Anstoß in kirchenrechtlicher Beziehung doch wol durch persönliche Eingenommenheit gegen den so berühmt gewordenen und zugleich in seiner Rechtgläubigkeit anfechtbaren Mann verschärft wurde. Eine von Demetrius berufene Synode von Bischöfen und Presbytern in Alexandrien erklärte, dass Origenes Alexandria zu verlassen habe, dort nicht lehren und verkehren dürfe, dass aber die erteilte Presbyterwürde selbst nicht anzufechten sei. Demetrius aber, damit nicht zufrieden, erlangte von einer lediglich aus Bischöfen be-

---

*) Die Annahme Redepennings (I, 45, Anm. 3; und 55 Anm. 5), dass Alexander bereits mit den Eltern des Origenes befreundet gewesen, beruht auf Missverstand der von Alexander mit Beziehung auf die gemeinsamen geistlichen Väter, Pantänus und Clemens, gebrauchten Worte: ἡ ἀπὸ προγόνων ἡμῶν φιλία bei Euseb. 6, 14, 8 f.

**) So nach Baron., De la Rue u. a., auch Schnitzer; Redepenning I, 372 hält mit Huetius (Origeniana I, 2, 7) am 2. Jare des Alexander Severus (223) fest, obwol er gerade den Hauptstützpunkt dieser Ansicht, den angeblichen Ausbruch des Kriegs mit den Persern in diesem Jare, welcher den Kaiser nach dem Osten gefürt habe, preisgeben muss. Die Stellung der Notiz bei Euseb. 6, 21, 3 f. entscheidet gar nicht gegen obige Auffassung.

stehenden Versammlung das Urteil, dass die Presbyterwürde dem Origenes abzusprechen sei (Phot. Bibl. c. 118 nach Pamphilus) und teilte dies den auswärtigen Kirchen mit. Der größte Teil derselben, auch Rom, stimmte zu, nur Palästina, Phönizien, Arabien und Achaja nicht. Dass nun hiebei Demetrius die früher nachsichtig beurteilte Selbstverstümmelung des Origenes gegen ihn geltend gemacht, wird von Eusebius aufs bestimmteste bezeugt (h. e. 6, 8, 4 sq.). Origenes, welcher von Hellas warscheinlich über Ephesus und Antiochien nach Alexandrien zurückgekehrt war (ep. ad Amicos opp. I, 6), ging dem beginnenden Sturme aus dem Wege (comm. in Joh. tom. VI. 1) und kam im 10. Jare des Alexander Severus (231/2) nach Palästina, bevor jene Synoden, mindestens die letzterwänte gehalten wurden. Heraklas, welchem Origenes die Katechetenschule überlassen hatte, und der jedenfalls in diesen Konflikt für Origenes nicht eingetreten ist, folgte bald darauf dem Demetrius auf dem bischöflichen Stule von Alexandria, wodurch die Warscheinlichkeit der kirchlichen Überlieferung, dass Heraklas in dem Streite auf Seite des Demetrius gestanden habe (Theophil. Alex. bei Gennad. de vir. ill. 33; die ägyptischen Bischöfe bei Justinian. ep. ad Mennam, Mansi IX, 512 und die Bd. V, S. 789 angefürte Stelle) verstärkt wird.

Origenes ließ sich in Cäsarea, der Hauptstadt Palästinas, nieder, nahm, die Bitterkeit niederkämpfend und das Gleichgewicht der Seele wider gewinnend (ep. ad amicos s. o. und in Joh. t. VI, 1) seine exegetischen Arbeiten wider auf, hielt kirchliche Lehrvorträge, für welche die Bischöfe Theoktist und Alexander, oft selbst seine Zuhörer, ihm freie Hand ließen, und errichtete vor Allem auch hier eine theologische Schule, deren Einrichtung wir besonders aus der Schilderung seines dankbaren Schülers Gregors des Thaumaturgen (Bd. V, 404) kennen. Danach fürte er durch Dialektik und encyklische Wissenschaften zur Moral, weiter in die philosophische und poetische Litteratur der Hellenen und schließlich zum Schriftstudium und zwar so, dass von vornherein auch jene dialektischen Erörterungen wie die Beschäftigung mit der Natur den Hintergrund der religiösen Anschauungen durchblicken ließen. Zu den hervorragenden kirchlichen Männern, welche jetzt mit Origenes in persönlichen Verkehr traten, gehört der Bischof Firmilian vom kappadocischen Cäsarea, der, wie er ihn in Palästina aufgesucht hat, so auch „zum Nutzen der Kirchen“ ihn zu sich kommen ließ. So finden wir ihn in Kappadocien zu der Zeit, als Maximinus Thrax nach Ermordung des Alexander Severus und der Julia Mammäa auf den Thron gelangt war (235), und sich nun gegen die von Alexander unbehelligt gelassenen, ja am Hofe selbst begünstigten Christen mancher Orten Verfolgungen erhoben; so gerade in Kappadocien, wo der Präses Serennianus sich als grimmer Verfolger erwies (Firm. ep. in Cypr. opp. ep. 75 ed. Hart.) *). Wärend dieser besonders gegen die Vorsteher der Kirche sich richtenden Verfolgung (Eus. 6, 28) hielt Origenes sich zwei Jare lang im Hause einer christlichen Jungfrau Juliana in Cäsarea Kapp. verborgen (Pallad. Lausiac. c. 147), in deren Besitz er jene Bibelerklärungen resp. Übersetzung des Symmachus fand (Euseb. 6, 17). Die Verfolgung, unter welcher auch sein angesehener Freund Ambrosius und der Presbyter Protoktet von Cäsarea Pal. in nicht näher bekannter Weise zu leiden hatten, veranlasste Origenes, ihnen seine Schrift über das Märtyrertum zu widmen. Nach der Rückkehr des Origenes, welche wol kaum vor dem Sturz des Maximinus Thrax (Frühjar 238) und dem Aufhören der Verfolgung stattfand, wurde seine regelmäßige gelehrte und litterarische Tätigkeit einigemal durch Reisen in kirchlichen Angelegenheiten unterbrochen. Einmal durch einen längeren Aufenthalt in Athen, wo er (Euseb. 6, 32) seinen Ezechialkommentar beendete und den von Hieronymus so hochgepriesenen zum Hohenliede begann. Man bringt mit dieser Reise den Aufenthalt in Nikomedien in Verbindung, wo er in Verkehr mit Ambrosius und seiner Familie

---

*) Dass Origenes wegen der Verfolgung Cäsarea verlassen und nach Kappadocien sich geflüchtet habe (die gewönliche Annahme, der auch ich oben Bd. V, 404 gefolgt bin), ist nach der Darstellung des Euseb. 6, 26 f. weit weniger warscheinlich, als dass die Verfolgung ihn dort überrascht hat.

stand und den dort an ihn gelangten Brief des Julius Afrikanus über den Susanna-Abschnitt im griechischen Daniel (s. Bd. VII, 257) beantwortete *). Sodann rief ihn der Streit über die Lehre Beryll's von Bostra (s. d. Art. Monarchianer X, S. 210) nach Arabien zu jener Synode, auf welcher es ihm gelang, Beryll zu überzeugen und dessen Dank zu verdienen (Euseb. 6, 33; Hieron. cat. 60). Die Zeit dieser Verhandlung erschließt man one hinreichende Sicherheit nur daraus, dass Eusebius unmittelbar darauf den Regierungsantritt des Philippus Arabs erwänt. Noch einmal ist er später nach Arabien gerufen worden, um auf einer ziemlich großen Synode der Lehre der sog. Thnetopsychiten (vgl. Joh. Damasc. haeres. 90) entgegenzutreten. Wider sehen wir in der Friedenszeit der Kirche Origenes in Berürung mit dem Kaiserhause; er hat an den Araber Philippus und an dessen Gemalin Severa Briefe gerichtet; und der rohe Philippus nahm ja eine so günstige Stellung zu den Christen ein, dass die Sage ihn zum Christen machte und von seiner Demütigung unter die Forderungen eines christlichen Bischofs, welcher ihn unter den Pönitenten seinen Platz anwies, erzälte (Euseb. 6, 34, vgl. die Andeutung des Dionysius Alex. von den für Christen gehaltenen Kaisern, Euseb. 7, 10). In diesen Zeiten der Ruhe, Ausbreitung und des wachsenden Sicherheitsgefüls der Christen vollendete Origenes die umfassende apologetische Schrift gegen Celsus. Dass der Sturm jeden Augenblick wider losbrechen, dass gerade der wachsende Erfolg den Hass der Heiden aufs neue entflammen und die Christen für die öffentlichen Kalamitäten verantwortlich machen könne, hat sich dabei Origenes nicht verhehlt. Als nun der Kampf unter Decius wirklich ausbrach, in welchem auch der greise Bischof Alexander von Jerusalem im Kerker sein Ende fand, wurde auch Origenes ergriffen, gefangen und verschiedenen Folterqualen ausgesetzt. Ob er diese Verfolgungen in Cäsarea zu leiden hatte, oder, wie vielfach angenommen wird, in Tyrus, wo er später gestorben ist (Hieron. cat. 54. Epiph. de pond. et mens. 18. Phot. cod. 118) und wo ihn Epiphanius irrtümlicher Weise 28 Jare verweilen läßt, wird sich mit Sicherheit nicht ausmachen lassen. Origenes überlebte jene Anfechtungen, von denen noch zalreiche Briefe an Freunde berichteten; starb aber nicht viel später nach vollendetem 69. Lebensjare, nach Euseb. 7, 1 freilich noch unter Gallus (und Volusian), nach der Kombination der übrigen chronologischen Angaben aber warscheinlich erst unter Valerian, etwa 254; begraben ist er zu Tyrus.

II. Schriften des Origenes. Die Massenhaftigkeit seiner litterarischen Produktion spiegelt sich in der übertreibenden Überlieferung von den 6000 Schriften (Epiph. haer. 64, 63 sq. Rufin. de adulter. ll. Or. bei Martianay, opp. Hier. V, 257 sq.), welcher Hieronymus entgegentritt (die Stellen bei Guericke, de schola Al. I, 60).

1) Auf exegetisch-kritischem Gebiete ragen jene umfassenden Bemühungen um den Bibeltext des Alten Testaments hervor, deren Produkt die Hexapla u. a. m. sind. S. darüber Bd. I, S. 285—87. Kritische Aufmerksamkeit hat natürlich Origenes auch dem Texte des N. T. gewidmet, Handschriften verglichen u. s. w., aber eine eigne Textrezension ist ihm one Grund zugeschrieben (s. Griesbach, De codicibus quat. ev. Origen. in s. opusc. I, 235 sq., Redepenning II, 182 ff. und den Art. Bibeltext des N. T.'s, Bd. II, 406. 409). Von den drei Arten exegetischer Schriften (Hieron. Prol. in Ezech. cf. Rufin, Invect. II bei Mart. V, 389) bezeichnen a) die Scholien kürzere exegetische Annotationen (nicht etwa bloß an den Rand der Handschriften geschriebene ver-

*) Die Unterredung des Origenes mit dem sonst unbekannten Bassus (ep. Orig. ad Afr. 2), dem „Unverständigen" (Jul. Afr. ep. 1), auf welche der in Palästina lebende Julius Afr. als Orenzeuge Bezug nimmt, wird eben in Palästina stattgefunden haben. Verkehrt ist, mit Redepenning II, 57 unter Berufung auf Philastr. haer. 43 an einen Valentinianer Bassus zu denken, denn ein solcher verdankt überhaupt nur einer falschen Lesung dieser Stelle seine Existenz. Zu einer Veränderung des *ἑταίρῳ ἡμῶν Β.* in *ἑτερογνώμονι Β.* und dem entsprechend des *ἀγνώμονι* in *ἑτερογν.*, überhaupt zu einer Emendation des Textes liegt keine Veranlassung vor.

einzelte Bemerkungen, Ernesti, Opp. phil. cr. p. 313). Die zu den Psalmen hat Origenes (nach dem Brev. in psalm. in d. opp. Hieron. II, 121) zu einem (uns nicht erhaltenen) Enchiridion zusammengestellt, die zum Galaterbrief in das 10. Buch seiner (verlorenen) Stromata aufgenommen (Hieron. praef. Comm. in ep. ad Gal.). Das den Katenen Entnommene, übrigens schwer zu sichtende (vgl. Redep. I, 377 Anm.) findet sich in den Ausgaben unter dem Titel Selecta, das jedoch auch andere Fragmente aus Kommentaren und selbst Homilien in Rufinscher Bearbeitung (so zu den Psalmen) mit befaßt. b) Von der großen Menge von nachweislich fast über die ganze heil. Schrift sich erstreckenden Homilien sind uns im griech. Urtext nur 19 nachgeschriebene zum Propheten Jeremias, die über die Warsagerin zu Endor, 1 Sam. 28 (zuerst herausg. von Leo Allatius mit Eustathii haxaëm., Lugd. 1629, 4°, vgl. Bd. I, 455) und Fragmente einiger andern erhalten. Nur noch lateinisch haben wir von den von Origenes selbst geschriebenen, nach dem Halten hier und da gebesserten: die 39 Homilien zu Lukas (33 über die 4 ersten Kapp., die übrigen zur Vervollständigung angeschlossen) in warscheinlich kürzender Übersetzung des Hieronymus, zwei über das Hohelied in vollständiger von demselben, je 9 über Psalmen und Buch der Richter in wörtlicher Übersetzung Rufins. Von der großen Zal der freigehaltenen und von Nachschreibern exzipirten — was Origenes erst seit seinem 60. Jare gestattete — sind in Übersetzung des Hieronymus erhalten: 9 über Jesaias (dogmatisch emendirt, s. Redep. prol. zu de Princc. XLVIII—LII), einige griechisch nicht erhaltene zu Jeremias, 14 zu Ezechiel; von Rufin übersetzt: 17 zur Genesis, 13 zu Exodus, 16 zum Levitikus (frei behandelt, inhaltlich ergänzt, um dem Bedürfnis der Auslegung vollständiger zu genügen, anderseits wol auch verkürzt), 28 zu Numer. (aus den Scholien des Or. ergänzt), 26 zu Josua (treu, aber verkürzt, zu den spätesten gehörend), zwei zu Samuelis. In der Regel knüpfen die Homilien an die Bibellektionen, gelegentlich aber wird auch ein anderer Spruch, auch wol ein vom Bischof oder Presbyter bezeichneter zum Grunde gelegt. Auch Origenes hat bei seinen oft Tag für Tag gehaltenen Homilien über schlechten Besuch, über Unaufmerksamkeit der Zuhörer, Plaudern in den Kirchen u. dgl. zu klagen (Redep. II, 229 ff.). Er kennt die Gefaren kirchlicher Rhetorik, welche die Oren kitzelt, rauschenden Beifall erntet oder geistigen Genuſs gewärt, one Herz und Gewissen zu treffen und im Glauben zu erbauen, und weiß den Vorzug lauterer Einfalt zu schätzen. Er berücksichtigt die verschiedene Fassungskraft der Hörer, hält sich überwiegend nüchtern lehrhaft, nicht one Not die Affekte der Hörer erregend, faſst aber den Unterschied erbaulicher Unterweisung, die gegebenen Falls in erschütternde Manung übergehen soll, und zusammenhängender Auslegung ins Auge. Oft überwiegt (wie in den Jeremias-Homilien) die moralische, anderwärts aber (z. B. Hohelied) auch die mystisch allegorische Ausdeutung (vgl. J. A. Karsten, De Origene oratore sacro, Groningen 1824; Nebe, Geschichte der Predigt, I, Wiesbaden 1879, S. 1—41; R. Rothe, Geschichte der Predigt, herausgeg. von Trümpelmann, 1881). c) Die eigentlichen Kommentare (*τόμοι*) gehen in die ganze Breite exegetischer und dogmatischer Expektorationen ein (in quo opere tota ingenii sui vela spirantibus ventis dedit, et recedens a terra in medium pelagus aufugit; Hieron. l. l.). Von den zalreichen Kommentaren zum Alten Testament (13 BB. zu Genesis 1—4; Exodus; mehr als 30 BB. zu Jesaias; 25 zu Ezech.; wenigstens 15 zu den kleinen Propheten; Psalmen, Proverb., Hohelied, Kohelet) sind nur geringe Fragmente zu Genesis und Exodus, nicht unbedeutende zu den Psalmen, 4 BB. zum Hohenlied in Rufins freier Übertragung, und einiges andere erhalten. Dagegen von denen zum Neuen Testament sind uns B. 11—17 zum Matthäus in griechischer Sprache (zuerst herausg. von Huetius aus einer Handschrift der Königin Christine), das Übrige bis Anfang des 28. Kapitel nur in der lateinischen Übersetzung (des Bellator. oder Epiphanius Scholast. oder eines andern) nach anderer Büchereinteilung erhalten (als B. 22—35, das 22. schließt sich unmittelbar an das 17. griechische). Von dem besonders wichtigen Kommentar zum Johannes haben wir im Urtext die beiden ersten Bücher, Fragmente des 4. und 5., dann Buch 6, 10, 13, 19, 20, 28 und 32; den zum Römer-

brief vollständig, aber nur in lateinischer, dogmatisch anstößiges verwischender Übersetzung Rufins (aus den 20 [Cassiod.] oder 15 Büchern [Rufin] des Urtextes in 10 zusammengezogen), vom griechischen nur einige Fragmente; von allen andern neutestamentlichen Kommentaren nur Bruchstücke. — Ausgerüstet mit nur dürftiger und äußerlichster Kenntnis des Hebräischen und angewiesen auf die onehin im höchsten Ansehen stehende griechische Bibel erstrebt Origenes genaue Erforschung des Einzelnen auf Grund richtiger Lesart und unter Berücksichtigung des griechischen und speziell des biblischen Sprachgebrauchs, und verwertet er eine staunenswerte Belesenheit zur Heranziehung paralleler oder erläuternder Bibelstellen, wobei auf sorgfältige Unterscheidung verschiedener Bedeutungen desselben Wortes Gewicht gelegt wird. Er verliert aber über der peinlichen Abwägung des einzelnen und der geflissentlichen Aufspürung des vermeintlichen geistlichen Sinns und besonderer mystischer Absichten des heiligen Geistes beim Gebrauch dieses oder jenes Ausdrucks oft den klaren Blick auf die Gedankenzusammenhänge, und durch das nach Allem greifende Allegorisiren das gesunde Sprachgefül, und verfällt der von ihm selbst getadelten Gewaltsamkeit, überdies aber einer schrankenlosen Breite. In weitem Umfang und in verhängnisvoller Weise befestigt er die schon vor ihm in der Kirche eingeschlagene Richtung auf dogmatische Ausbeutung der Schrift in Philos Spuren (s. unten die Theorie). In dem für seine eigenen Anschauungen besonders ergiebigen Johanneskommentar nimmt er fortgehend polemische Rücksicht auf die gnostische Exegese des Valentinianers Herakleon (s. die Fragmente bei Grabe, Spicilegium Patr. Ox. 1714, II, 85—117 u. 237. Vgl. Heinrici, Valent. Gnos. und heil. Schrift, Berlin 1871, S. 127 ff.). Der Matthäuskommentar, aus später Zeit, ist ein Dokument für die größere Reife und Abgeklärtheit der Gesinnung, aber auch für die wesentlich gleich gebliebene exegetische Methode. (Zur Exegese des Orig. vgl. R. Simon, Hist. crit. des princip. Commentateurs de N. T. p. 37 sqq. Die Mitteilungen bei Schröckh, KG. IV, 29—145; Engelhardts Programm des homil. Seminars, Erlangen 1826; andere Speziallitteratur bei Reuß, Gesch. der heil. Schriften d. N. T. § 511; Diestel, Gesch. des A. T. in der chr. Kirche).

2) Philosophisch-dogmatische Schriften. a) Jene philosophischen Adversarien (Euseb. 6, 18), welche veranlasst haben, daſs das bis in unsere Zeit allein bekannte erste Buch des ἔλεγχος κατὰ πάσων αἱρέσεων (s. d. Art. Hippolytus Bd. VI, S. 140) unter dem Titel der Philosophumena dem Origenes fälschlich zugeschrieben wurde, werden öfter auf Grund von Hieron. ep. 48 mit den 10 Büchern Stromata (στρωματεῖς) zusammengebracht, welche Origenes „in Nachamung des Clemens geschrieben und worin er die Lehren der Christen und der Philosophen mit einander verglichen, alle christlichen Lehrsätze aus Plato, Aristoteles, Numenius und Cornutus bestätigt hat“. Sie können aber schon nach dieser Beschreibung, mehr noch nach der anderweitigen Angabe, daſs Origenes in das 10. Buch Bibelscholien eingefügt hatte, höchstens als Material für diese Stromata gelten (vgl. noch Hieron. ep. 65 ad Pammach. et Ocean. Orig. in Joh. t. XIII, 45) die Hoffnung, daſs etwas mehr als die wenigen Fragmente von diesen für die Religionsphilosophie des Origenes one Zweifel besonders instruktiven Büchern gefunden werden würde (Redep. I, 392, Anm. 1), ist unerfüllt geblieben (ebd. II, p. IV). b) Die noch in Alexandria (Eus. 6, 24) von Origenes verfaßten vier Bücher περὶ ἀρχῶν, de principiis, von deren griechischem, noch Photius (Bibl. c. 8) bekanntem Urtext uns allerdings erhebliche Bruchstücke des 3. u. 4. Buches in der sogenannten Philokalie, kleinere in Justinians ep. ad Mennam und bei Eusebius (adv. Marcellum) erhalten sind, haben wir vollständig in der 398/9 verfertigten Übersetzung Rufins, welcher sich ziemliche Freiheiten gestattet und namentlich die Heterodoxien in der Trinitätslehre verhüllt hat (Hieron. adv. Ruf. I, 355). Die von Hieronymus dieser Übersetzung entgegengestellte wörtliche ist bis auf wenige Sätze untergegangen. Der Titel des Buches ist bereits von Marcell von Ancyra (Eus. c. Marc. I, 23: Origenes habe sich des Unterschiedes der ἀρχαί bei Plato erinnert) und seitdem oft nach einem häufigen philosophischen Sprachgebrauche (vgl. Clemens, Strom. V, 556 ed. Sylb. Col.)

erklärt worden: von den Prinzipien der Dinge, ist aber richtiger zu fassen: von den Grundlehren. In diesem Sinne kann bei dem Ausdruck an sich sowol gedacht werden an die Elemente einer Wissenschaft, an das Elementare, als auch an das sachlich Fundamentale (Or. in Jo. I, 20), und weiter unter entschiedenem Hineinspielen jener objektiven philosophischen Bedeutung an die höchsten, spekulativen beherrschenden Warheiten *). In der Tat wird hier versucht, auf Grund der kirchlichen Glaubensregel, der in der Kirche als göttliche Warheit anerkannten Lehre als der elementa et fundamenta, ein System christlicher Religionswissenschaft aus Schrift und Vernunft zu entwickeln, welches nun selbst als die höchsten entscheidenden Grundlehren enthaltend angesehen wird. Das I. Buch handelt von Gott dem ewigen Urgrunde, seiner Wesensentfaltung in Son und Geist und Wesensoffenbarung in den geschaffenen Geistern, von deren Fall als Ursache der Weltschöpfung, ihrer Widerbringung und Vollendung; das II. von der gegenwärtigen Welt und ihren Geschöpfen; von der Weltregierung des identischen Gottes des Alten und Neuen Testaments, des gerechten und gütigen, des Schöpfers und des Vaters unseres Herrn Jesu Christi; von der Menschwerdung des Logos, der Mitteilung und Wirksamkeit des heil. Geistes; vom Wesen der Seele im Unterschiede vom Geiste; von der moralischen Verschiedenheit der vernünftigen Geschöpfe, ihrer Läuterung durch Gericht und Strafen und von der ewigen Seligkeit. Das III. Buch: von der Willensfreiheit, dem Kampfe mit den bösen Mächten, den inneren Versuchungen der Menschen, vom sittlichen Weltzweck und Weltziel, der Widerbringung aller Dinge. Jedes dieser drei Bücher umfasst eigentlich, wenn auch nicht in strenger Durchfürung, das ganze Schema christlicher Weltanschauung unter einem anderen beherrschenden Gesichtspunkte und mit anderer Füllung. Das IV. Buch handelt von der Schrift, ihrer Göttlichkeit und ihrer Auslegung. c) Schon vor diesem dogmatischen Hauptwerke (vgl. de princ. II, 10, 1; Euseb. 6, 24) hatte Origenes zwei Bücher von der Auferstehung geschrieben, welche, der späteren Zeit besonders anstößig, verloren gegangen sind bis auf die Fragmente in der Apologie des Pamphilus und bei Photius (cod. 234, vgl. Epiph. haer. 64), welche letztere der Gegenschrift des Methodius, dial. de resurr. (vgl. Bd. IX, S. 725) entnommen sind. Hieronymus erwänt neben diesen noch zwei andere dialogi de resurr. (Rufin. invect. II. adv. Hieron. in des letzteren opp. ed. Mart. V, 290; vgl. Hier. ep. 38 (al. 61), wo Hieronymus „das 4. Buch" citirt). Neben diesen in erster Linie den christlichen Gnostiker bezeichnenden Schriften kommen

III. die praktisch-asketischen in Betracht: a) Die Schrift vom Märtyrertum (*εἰς μαρτύριον προτρεπτικός*), welche das Bekenntnis und Blutzeugnis für den Glauben aus dem Gesichtspunkte erhebt, wonach die Richtung der Seele auf die unsichtbare Welt, die Sehnsucht derselben auf Erlösung vom sterblichen Leibe und auf das Schauen Gottes geht, zugleich aber das Verdienst des Märtyrers, das sich nach der Größe der in die Schanze geschlagenen irdischen Güter noch erhöht, ja auch eine sünende für andere eintretende Kraft dieses „Bechers des Heils" geltend macht. b) Die an den Gönner des Origenes, Ambrosius, und die diesem jedenfalls nahestehende „Schwester Tatiana" gerichtete Schrift über das Gebet (*περὶ εὐχῆς σύνταγμα*) ist eine reichhaltige Expektoration, welche zeigt, wie fest doch der spiritualisirende kirchliche Gnostiker auf dem Boden des sehr realistischen Gemeindeglaubens steht; das Werk geht aus in eine ausfürliche Erklärung des Vaterunsers (s. Redep. II, 32 ff.; Schröckh, IV, 126 ff.).

IV. Das apologetische Hauptwerk der griechischen Kirche, die acht Bücher gegen Celsus, ein Werk des gereiften älteren Mannes, hat Origenes

---

*) Longinus, der Zeitgenosse des Origenes, welcher selbst *περὶ ἀρχῶν* geschrieben hat, setzt (bei Porphyrius, Vita Plotini 20) die pythagorischen und platonischen *ἀρχαί* mit *δόγματα* gleich, ebenso Proclus, Theol. Plat. I, 5. Vgl. auch Orig. in Jo. t. X, 13, wo die *κορυφαιότατα καὶ ἀρχικὰ δόγματα* als die auf die himmlischen Dinge bezüglichen allerdings noch eine besondere Bedeutung in dem dort durchgefürten Bilde gewinnen.

unter Philippus Arabs (Eus. 6, 36) und vielleicht erst in der späteren Zeit desselben (c. Cels. 3, 15) verfaßt. Über die Person des Celsus, gegen dessen λόγος ἀληθής (Or. prooem. 4 u. ö.) er sich richtet, ist Origenes selbst nicht sicher. Er weiß von zwei „Epikureern" dieses Namens, einem zur Zeit Neros, einem anderen „unter Hadrian und weiter herab" (c. Cels. 1, 8), und denkt an letzteren. Widerholt setzt Origenes epikureische Gesinnung bei seinem Gegner voraus (1, 10. 21; 2, 60), stößt aber auf offenbar Nichtepikureisches (3, 80; 4, 36) und neigt dazu, ein absichtliches Zurückhalten desselben mit seinen nur dann und wann unwillkürlich durchbrechenden (4, 75; 5, 3) epikureischen Ansichten anzunehmen, weil er nicht von vornherein alle an Vorsehungs- und Gottesglauben festhaltenden zurückstoßen wolle (1, 8; 3, 80). Origenes läßt jedoch auch die Möglichkeit offen, daß der Epikureer seine Meinung geändert habe, oder die andere, daß der Christenfeind vom Epikureer zu unterscheiden sei (4, 54). Wirklich ist in den polemischen Äußerungen des Celsus wenig, was als epikureisch aufgefaßt werden kann, vieles, was der Schullehre dieser Sekte widerstreitet. Der vielseitig gebildete (πολυίστωρ καὶ πολυμαθής 4 11, 36) Gelehrte, vertraut mit den Schulmeinungen der Philosophen wie mit den Glaubensweisen im römischen Reiche, der selbst in Ägypten und Palästina auf heidnischen wie auf jüdischen und christlichen Kultus seine Aufmerksamkeit gerichtet (3, 17; 6, 41; 7, 11; 8, 58), mit Christen disputirt hat (7, 33), steht im Grunde unter dem beherrschenden Einflusse des eklektischen Platonismus der Zeit, nur nicht in der Weise eines dogmatischen Philosophen, sondern in der freien eines gebildeten Mannes, den die Antipathie gegen die irrationale Erscheinung des Christentums in eine der sonstigen religiösen Stimmung jener philosophischen Richtung nicht homogene, spöttische, satyrische Stellung treibt, und der in der Bekämpfung jeder religiösen Teleologie über jene Schule hinausgeht und sich zwar nicht mit besonderen epikureischen Schulmeinungen, aber mit epikureischen Grundstimmungen berürt. Betont man nun den Platonismus des Celsus, den Origenes irrtümlich mit einem sonst bekannten Epikureer verwechselt habe, so scheint der Christenfeind nicht dieselbe Person sein zu können mit dem Freunde Lucians von Samosata gleiches Namens, auf dessen Wunsch Lucian seinen Alexander oder Pseudomantis schrieb. Und doch spricht sonst alles für die Identität beider: die Beziehung auf eine Schrift des Celsus gegen die Magie (Luc. Alex. 21. Or. c. Cels. 1, 68); die Zeit der Abfassung des λόγος ἀληθής, welche sich als die Verfolgungszeit unter Mark Aurel ergibt (Keim bestimmt 178, nach dem Hauptsturm von 177, was ich dahin gestellt sein lasse), also wenig früher, als Lucian (zur Zeit des Commodus) jene Schrift schrieb; auch das Interesse, welches der Freund Lucians an einer Gestalt wie Alexander nimmt, stimmt zu dem Bilde des Gegners der Christen. Entgegen steht eben nur die Meinung, Lucians Freund müsse nach Alex. 61 als ein decidirter Epikureer angesehen werden. Ebendies aber ist keineswegs notwendig, wie Keim Celsus S. 275 ff. (dessen Bemerkungen allerdings einer Sichtung bedürfen) im wesentlichen richtig gezeigt hat. Inhalt und Gang der Schrift des Celsus läßt sich aus der Widerlegung des Origenes noch annähernd erkennen. Celsus blickt auf die christliche Gemeinschaft als auf eine ungesetzliche und heimliche Verbindung, deren Lehre barbarischen Ursprungs, weder bedeutend noch neu und durch die Zaubereiwunder Jesu nicht legitimirt sei. Die Christen folgen nicht der Vernunft, sondern blindem Glauben, verachten Weisheit und tun sich auf alte Überlieferungen etwas zugute, die nur Brocken alter Völkerweisheit sind. Origenes nimmt dagegen das Recht der Christen in Anspruch, auch den bestehenden Gesetzen zuwider der Warheit zu folgen, welche durch Weissagung und Wunder beglaubigt ist, ihre Anknüpfung allerdings in der allgemeinen Gottesoffenbarung in der Menschen Herzen hat, die aber durch die Sünde gestört (die ersten Gesetzestafeln sind zerbrochen!), der neuen bedarf. Nicht Zauberei, sondern der allerdings wunderkräftige Name Gottes und Christi verbunden mit der Glaubensverkündigung wirken in der Christenheit. Durch vernünftige Prüfung kann das Christentum nur gewinnen; aber im einfältigen Glauben hat auch der Ungebildete den Zugang, und Glaube, der auch auf so vielen anderen Gebieten die un-

entbehrliche Vermittelung ist, wirkt hier religiös-sittlich mehr als Überlegung. — Nach diesen einleitenden Bemerkungen läßt Celsus zunächst (1, 27—2, 79) den Juden gegen den Christen auftreten, welcher dem evangelischen Bilde vom Jungfrauenson die gehässige jüdische Fabel von dem im Ehebruch erzeugten mit ägyptischer Zauberei ausgerüsteten gegenüberstellt, dessen Ansprüche auf göttliche Würde jeder Begründung entbehren und im schärfsten Widerspruch stehen mit dem armseligen, unsteten, nicht einmal durch heroisches sich auszeichnenden, gottverlassenen, den geringsten menschlichen Bedürfnissen und schließlich der Schmach des Kreuzestodes verfallenden Leben. Origenes weist die jüdischen Lügen zurück, läßt aber alle Niedrigkeit und Schmach Christi nur als um so stärkeren Beweis gelten für die trotzdem sich durchsetzende göttliche Warheit, wie er in gleichem Sinne die Herabsetzung der Jünger als geringer, ja sündiger Menschen verwertet; er bringt die heilsame Bedeutung seines Todes dem Verständnis durch Vergleichung des Opfertodes Gerechter zum Wol ihrer Mitmenschen (ἀποτροπιασμός mit Beziehung auf die bösen Geister) näher, verwendet die Weissagungen der Propheten als Bestätigung, hebt die Einzigkeit dieses Sones Gottes hervor, der Quell und Ursprung aller derer sei, welche um der Tugend willen Söne Gottes genannt werden. — Unbegreiflich erscheint dem Juden der Abfall, das Verlassen des väterlichen Gesetzes um dieses Verfürers willen, der, sehr wenig göttlich auftretend, nicht der Verheißene ist, und dessen schmähliches Geschick die Christen vergeblich als ein von ihm selbst vorausgewusstes und nach höherer Notwendigkeit eintretendes zu beschönigen und durch die Fabel von der Auferstehung, — die doch nicht einmal im letzten Momente den siegreichen Gott offen hervortreten läßt — auszugleichen suchen. Origenes macht unter Anderm geltend, dass auch bei den Christen das Gesetz nach seinem waren geistigen Verstand nicht verlassen ist, dass Prophetie und Wunder — bei den Juden erloschen — die Christen als die ware Fortsetzung des Volkes Gottes ausweisen. Die Gottheit des Sones, welche ja, wie öfter betont wird, nicht so zu verstehen ist, als würde menschliche Natur selbst (Leib und Seele) für Gott ausgegeben, stellt er in eine gewisse Analogie mit dem Wonen Gottes in den Propheten, ja auch in der Pythia (2, 9); die freiwillige Übernahme des heilsamen (als Vorbild dienenden 2, 34) Todesleidens schließt die Schmerzempfindung nicht aus; das Vorübergehen des Kelches hat Jesus aber nur in dem Sinne gewünscht, um den Juden das der Tötung des Sones Gottes folgende Gericht zu ersparen (2, 25), und das Nichterscheinen des Auferstandenen vor seinen Feinden ist Schonung derselben, die den Anblick der göttlich umgewandelten Gestalt nicht zu ertragen vermochten. — Dann aber nimmt II. der gebildete Heide die Polemik selbst in die Hand, um zunächst in prinzipieller Weise (3, 1—5, 65) das Christentum zu bekämpfen. Denn der Streit zwischen Christ und Jude ist im Grunde doch nur der Streit um des Esels Schatten, und den Juden ergeht es jetzt nur wie einst den Ägyptern, als die Juden von ihnen abfielen. An dem Christentum, welches neuerungssüchtig, im Grunde doch nur — wie besonders in der Vergötterung eines Menschen — alte heidnische, aber von den gebildeten Heiden längst überwundene Mythen auf eine am wenigsten dazu geeignete Person überträgt, das gerade der Ungebildeten sich bemächtigt und der Sünder, die Guten aber ausschließt — an diesem Christentum bekämpft Celsus die Idee der Herabkunft Gottes oder eines Gottessones als widersinnig, den Gedanken einer geschichtlichen Erlösung als mit göttlicher Gerechtigkeit und Liebe unvereinbar, den einer zeitlich sich entwickelnden erst in einem bestimmten Zeitpunkte helfend eintretenden Heilsökonomie als beschränkt und als kindische Vorstellung einer besonderen Parteinahme; der besonderen Teleologie des Heils wird die unvergängliche und unveränderliche Naturordnung entgegengehalten, in welcher Übel und Sünde, bedingt durch die Materie, ihre notwendige Stelle behaupten und der Mensch sich keineswegs als den ausschließlichen Weltzweck ansehen darf. — Juden wie Christen trifft die Polemik gegen die Engellehre, wie gegen die ganze jüdische Weltansicht vom Weltuntergang, Gericht, Auferstehung, wobei aber dem Juden immer noch zu statten kommt, dass er eine nationale Überlieferung aufrecht erhielt. Dagegen Origenes: Den heidnischen

Mythen, welche Celsus mit der Lehre von der Menschwerdung des Logos parallel gestellt hatte, fehlt der höhere Heilszweck, welcher in der Vereinigung der Gottheit und Menschheit Christi hervortritt; die Vergötterung von Menschen (eines Zamolxis, Mopsus u. a.) verleitet zum götzendienerischen Kultus, wärend des Christen Sinn gerade durch den Son Gottes von allem Sinnlichen ab, zur geistig-sittlichen Gottesverehrung gezogen wird. Sind der Kirche die Ungebildeten willkommen, so rechtfertigt sich doch „der bloße Glaube“, den sie annehmen, vor der Vernunft und bewärt sich durch die bessernde Kraft. Nehmen die Christen den Sünder auf, so ist doch die christliche Gemeinschaft streng in der Behandlung der Gefallenen. An der von Celsus bezweifelten Möglichkeit einer wirklichen und völligen Bekehrung ist festzuhalten; weisen doch auch die philosophischen Schulen auf solche hin, welche durch Bekehrung Vorbilder des besten Lebens geworden sind. Origenes scheut sich nicht die heroischen Muster (Herakles und Odysseus) neben den philosophischen (Sokrates und Musonius) zu nennen. Die Natur zu ändern ist schwer, aber dem Logos nicht unmöglich, sobald sich einer nur entschließt, ihm zu folgen, denn Entschluss und Übung machen das Unmögliche möglich. Es hieße den Schöpfer beschuldigen, wenn man den Menschen als unfähig der Seligkeit ansähe; aber Sündenfreiheit ist allerdings bedingt durch das Kommen zum rettenden, vollkommenen Logos. Zur Gewinnung der Einfältigen und der Menge dürfen auch (wie im kirchlichen Christentum geschieht) Furcht und Hoffnung in Bewegung gesetzt werden, die, wie die Erfarung zeigt, solche Widerstandskraft gegen Menschenfurcht und solche sittliche Frucht zuwege bringen, obgleich sie nicht die höchsten Motive sind. In diesem Sinne wird zur Rechtfertigung des Christentums das Wort jenes Gesetzgebers angewendet, dass seine Gesetze nicht abstrakt die besten, wol aber für die Menschen die möglichst besten seien (3, 78 f.). Die Anstöße an der Idee eines besonderen Herabkommens Gottes sucht Origenes dadurch zu beseitigen, dass er dieses nicht isolirt, sondern im Zusammenhang mit der beständigen und allgemeinen Offenbarungswirksamkeit Gottes (natürliche Offenbarung des Logos) und im Anschluss an die durch alle Zeiten gehende (prophetische) geschichtliche Offenbarung, als deren Kulminationspunkt, und zugleich trotz seines lokalen Auftretens in seiner universellen Abzweckung und Wirkung betrachtet wissen will, ebenso dadurch, dass alle göttliche Heilswirkung nicht bloß von der immer gleichen göttlichen Allmacht abhängt, sondern auch durch das freie Verhalten des Menschen notwendig bedingt ist. Entschieden aber betont er gegen den naturalistischen Hintergrund in Celsus' Einwürfen, dass wie überhaupt auf die vernünftigen geistigen Geschöpfe, so was die irdische Welt betrifft, auf den Menschen die göttlichen Zweckgedanken sich richten. — Der allgemeinen und prinzipiellen Widerlegung läßt Celsus dann III. noch Bekämpfung einzelner Lehren folgen (5, 65—7, 35), wobei im Vergleich mit ihnen die Philosophie als die überlegene Macht, die heidnische Religion als das relativ Bessere erscheint und dem christlichen Realismus mit seiner erfarungsmäßigen Offenbarung der platonische Spiritualismus gegenüber tritt. Wenn hier Celsus den Plato herausstreicht, der vieles besser sage, als die Schrift, und dazu one Drohung und Verheißung, so tritt dem Origenes nicht direkt entgegen, sondern rechtfertigt die Niedrigkeit (εὐτέλεια) der Schrift durch ihre Bestimmung nicht bloß für wenige Gebildete, Hellenen, sondern für die große Menge auch der Einfältigen, der Barbaren. Was die Philosophen Gutes sagen, haben sie von Gott, aber um so mehr fallen sie nach Röm. 1, 21 f. unter das Gericht, wenn sie trotz ihrer Erkenntnis den Götzen opfern. Im übrigen läßt Origenes auch seinerseits den Spiritualismus des christlichen Gnostikers durchblicken, der durch geistige Auffassung und Auslegung so manche Anstöße, wie an der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen, oder der wörtlich aufgefassten Schöpfungsgeschichte zu heben weiß; ebenso in Betreff des Gegensatzes zwischen dem wörtlich aufgefassten A. T. und dem Standpunkt des Neuen, wobei jedoch neben dem geistigen Sinn des Gesetzes auch die nur zeitliche Bedeutung für die Ökonomie des Alten Bundes geltend gemacht wird. — Endlich IV. (von 7, 36 an) nimmt der angreifende Heide gewissermaßen eine apologetische Wendung für das Heidentum, fordert die Christen zu einer

geistigeren Auffassung auf und zum Anschluss an die großen philosophischen und poetischen Autoritäten der klassischen Welt und tritt dafür ein, dass rechtverstandener Götter- und Dämonendienst mit dem Glauben an einen höchsten Gott nicht unverträglich sei; er blickt mitleidig auf die Meinung der Christen herab, als könnten die Herrschenden noch für ihren Glauben gewonnen werden und als wäre überhaupt eine allgemeine Übereinstimmung über die göttlichen Dinge erreichbar. Dem gegenüber tritt bei Origenes das Vollgefül davon hervor, dass gerade bei den Christen die ware geistige Auffassung, die geistige Gottesverehrung, bei ihnen viel mehr und reiner die sittliche (asketische) Virtuosität zu finden sei. Wenn Celsus wirklich als den Christen und Nichtchristen gemeinsamen und festzuhaltenden Glauben den an Unsterblichkeit der Seele und Vergeltung ansehe, so sollte er den Christenglauben, dessen Inhalt Glaube an Gott und an die durch Christum gegebenen Verheißungen in Betreff der Gerechten und Unterweisungen über die Bestrafung der Gottlosen sei, nicht durch seine Polemik untergraben, denn es ist anzunehmen, dass einer, der sich durch Celsus überreden läßt, mit dem Christentum auch jene Lehre hinwerfen wird. — Origenes hat sich zur Verteidigung entschlossen, um etwaiger Verwirrung schwacher Christen zu steuern, gedenkt aber im Verhältnis zu den Gegnern des Vorbildes dessen, der auf die Beschuldigungen schwieg und sein Werk und Leben für das mächtigste Zeugnis ansah. Ein starkes Gefül von der Selbstbewärung der christlichen Sache und ihrem Tatbeweis kommt widerholt zur Geltung, nicht minder aber spürt man auch die eigentümliche Lage des kirchlichen Gnostikers, der in der Verteidigung des gemeinen Christentums seine Vorbehalte hat. Die Ausfürung des gedankenreichen Werks leidet etwas durch das Eingehen des Origenes auf jeden einzelnen Vorwurf des Gegners one genügende Gruppirung, wodurch die Wirkung der eigentlich prinzipiellen Punkte abgeschwächt und überdies häufige Widerholungen herbeigefürt werden.

(Vgl. Mosheims Übersetzung mit Anm., Hamb. 1745, 4°; Rösler, Bibl. der Kirchenväter, II, 196—269; Tzschirner, Fall des Heidentums I, 324—346; Fenger, De Celso, christianorum adversario, Epicureo, Havn. 1828; Philippi, De Celsi philosophandi genere, Berol. 1836; Jachmann, De Cels phil. diss. et fragm. libri quem c. Chr. edidit, coll. Regiom. Bor. 1836; Bindemann, Über Celsus 2c. in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1842, S. 58 ff.; Ehrenfeuchter, De Celso, christ. advers. philos., Gott. 1848 f. (3 Programme); Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., Tüb. 1860, S. 382 ff.; Kellner, Hellenismus und Christenth., Köln 1865, S. 33—89; Th. Keim, Celsus' wahres Wort . . wiederhergestellt, übersetzt 2c., Zürich 1873; Derselbe, Rom und das Christenthum, herausg. v. Ziegler, Berlin 1881, S. 391—415).

V. Von den zalreichen Briefen des Origenes hat Eusebius, dem sie eine wichtige Quelle seiner Mitteilungen über das Leben desselben (h. e. 6, 2) waren, über 100 gesammelt (ib. 36) in 4 Bücher. Erhalten sind uns nur der Brief an Julius Afrikanus und der an Gregorius Thaumaturgos und einige Bruchstücke.

III. System. A. In der von dem jüdischen Religionsphilosophen Philo stark beeinflussten, von Justin dem Märtyrer u. a. eingeschlagenen, insbesondere auch von Clemens Alex. weiter verfolgten Richtung versucht Origenes die Erhebung der christlichen Lehre mittelst der griechischen Wissenschaft, namentlich der philosophischen Spekulation der Zeit zu einer christlichen Glaubenswissenschaft zu vollenden. Sehr entschieden will er dabei das christliche Fundament waren, an dem überlieferten Glauben der Kirche gegenüber den Häretikern, insbesondere den gnostischen, festhalten, von denen die Sache des kirchlichen Christentums zu sondern er sich gegen Celsus widerholt angelegen sein läßt. Aber auf dem Boden des kirchlichen Glaubens soll sich unter Verwertung der reichen Schätze der Schrift der Bau einer in sich zusammenhängenden spekulativen Weltanschauung erheben, welcher formell den Systemen der Philosophen ebenbürtig, materiell ihnen überlegen ist. In der Philosophie erkennt Origenes bei allem Gegensatze der Weisheit der Welt und der Fürsten dieser Welt (de princc. III, 288 sqq.) gegen die

himmlische, und bei aller Mischung von Irrtum und Warheit doch auch den Gehalt der letzteren an, neigt gelegentlich dazu, ihn nach älterer Vorstellung aus äußerlicher Entlehnung aus der biblischen Offenbarung abzuleiten, gibt aber der mit seiner Grundanschauung wesentlich zusammenhängenden tieferen Begründung in der allgemeinen Offenbarungswirksamkeit des Logos das Übergewicht. Dadurch rückt die Philosophie in das Verhältnis einer Vorstufe zur christlichen Warheit als der vollen und spezifischen Offenbarung desselben Logos. Origenes findet nicht nur in vielen philosophischen Lehren — insbesondere des alexandrinischen Platonismus aber auch anderwärts — Übereinstimmung mit christlichen Warheiten, und schreibt nicht nur der Philosophie (wie den encyklischen Wissenschaften) einen propädeutischen Wert zu als Übung der Seele für die Erlangung der göttlichen Weisheit, welche durch Studium der Schrift und durch Gebet bei Gott zu suchen ist, sondern sieht sie auch als wissenschaftliches Werkzeug an, durch welches die in der Schrift one Gründe mitgeteilten Tatsachen und Lehren der Offenbarung bewiesen und ihrem Inhalte nach näher bestimmt werden können (Stellen bei Redep. II, 324 ff., Guericke II, 167 ff.). Eigentliche Erkenntnisquelle des christlichen Glaubens aber soll doch, soviel ihm auch sachlich die Zeitphilosophie liefert, Christi Wort sein, d. h. die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, welche auf ihn zurückgeht, den Logos und seinen Geist, und durch und durch als inspirirt gelten muss; dabei macht jedoch der Zwiespalt in der Auffassung zwischen kirchl. und häret. Christen den Anschluss an jene von den Aposteln her durch die Succession der Bischöfe fortgepflanzte kirchliche Verkündigung der wesentlichsten Schriftlehren als Grundlage für das erstrebte Lehrganze erforderlich (de princc. I, praef.). Der Glaube, welcher die kirchliche Verkündigung aufnimmt, ist zwar, wie die Erfarung an Vielen zeigt, auch one Wissenschaft zur Heiligung und Beseligung des Menschen ausreichend. Indem der Glaube nicht ein bloßes Fürwarhalten ist, sondern eine innige geistige Gemeinschaft mit dem geglaubten Göttlichen einschließt, aus welcher eine praktisch sich betätigende Gemütsbeschaffenheit hervorgeht, bewärt er sich im Siege über die Sünde und ist er das unentbehrliche Mittel um zur Erlösung und zur waren Erkenntnis zu gelangen (de princc. 4, 12. c. Cels. 1, 9—11; 6, 66; in Jo. tom. XIX, 6). Wie aber der Glaube ein Auftun der Augen für den göttlichen Logos ist (c. Cels. 6, 67), so treibt er unter Voraussetzung der Befähigung auch zum Wissen und will zur Weisheit erhoben werden, zur höheren Gnosis, welche sich der Betrachtung göttlicher Dinge widmet. Wäre es möglich, dass alle mit Aufgabe der Geschäfte des Lebens dem Philosophiren sich widmen könnten, so sollte niemand einen anderen Weg einschlagen (c. Cels. 1, 9). Begreiflich, dass der stark intellektualistischen Richtung der gemeine Glaube der Menge trotz jener Bemühungen, seinen allgemeinen und unveräußerlichen Wert zu betonen, leicht herabsinkt zu einem am Buchstaben haftenden Autoritätsglauben (πίστις ἄλογος, ἰδιωτική), der zugleich ein knechtischer durch Furcht und Hoffnung bestimmter ist, im Gegensatz gegen die Gnosis oder σοφία als die höhere, freiere, geistige Auffassung, welche zu freier Liebe des Ewigen sich erhebt; der Gegensatz zwischen den Kindern im Glauben und den Vollkommnen, und dem entsprechend zwischen χριστιανισμὸς σωματικὸς und πνευματικός, εὐαγγέλιον αἰσθητὸν und πνευματικὸν oder αἰώνιον, ein Gegensatz, welcher sich bis zu dem Punkte spannt, dass der geschichtliche Inhalt der kirchlichen Verkündigung zwar nicht zur bloßen symbolischen Hülle ewiger Warheiten, aber doch zu einer geschichtlichen Vermittelung wird, welche der Vollkommene als entbehrlich werdende hinter sich läßt. Der Unterscheidung eines exoterischen und eines esoterischen Standpunkts entspricht es, wenn auch hier die Annahme des Clemens von einer Geheimtradition für den Esoteriker festgehalten wird (c. Cels. 6, 6; Jo. t. 13, 5 sqq.), und der geistigen Grundstimmung nach wird als letztes Ziel das Erkennen Gottes, wie er ist, ein Erkennen, welches allerdings von der höchsten sittlichen Vollendung nicht zu trennen und mit der waren Seligkeit eins ist, nachdrücklich betont, der Weg vom praktischen Glauben zum theoretischen Schauen (in Joh. t. 1, 16). Den Stufen dieses Weges entspricht das Eindringen in die Schrift, die Erreichung des verschiedenen Schrift-

sinnes, in welcher die christliche Gnosis sich entwickelt. Die längst geübte Kunst ist hier auf eine vollständige Theorie gebracht (de princc. c. IV). Der dreifachen (leiblichen, seelischen, geistigen) Natur des Menschen entspricht ein dreifacher Schriftsinn. Der somatische, buchstäbliche oder historische Sinn, dem Standpunkt der großen Menge angemessen, ist in der Regel auch in seiner historischen Warheit (als Lehre, Geschichte, Satzung) festzuhalten und nicht um des tieferen Sinnes willen zu vernachlässigen. Indessen fehlt es nicht an geringschätzigen Äußerungen über ihn als fleischlichen, jüdischen; aufzugeben ist er, wo er Gottes unwürdige und der Vernunft widerstreitende Vorstellungen bietet; solche Stellen läßt Gott zum Anstoß (σκάνδαλα, προσκόμματα) dienen, um zum tieferen Sinne hinzufüren. Der psychische Sinn ist der moralische, der nicht nur in den ausdrücklichen moralischen Sätzen der Schrift, sondern vermittelst typischer und tropischer Auslegung überall (z. B. im geschichtlichen Inhalt der Schrift) zu finden ist und in gewissen allgemein verständlichen moralischen Warheiten besteht. Der pneumatische, allegorische oder mystische Sinn, der eigentliche Tummelplatz spekulativer Schriftbenutzung bei Origenes, bezieht sich auf die Ausdeutung der gesamten Schrift, ihres geschichtlichen und gesetzlichen Inhalts, auf die Geheimnisse der göttlichen und himmlischen Dinge, auf ihre Ausbeutung behufs Gewinnung der spekulativen Ideeen, eine nach Origenes Überzeugung immer nur approximativ zu lösende Aufgabe, in der Tat ein schrankenloses Gebiet. Mannigfache Modifikationen des einen mystischen Sinnes ergeben sich unter wechselnden Beziehungen (Redep. 1. 304 f., Anm. 5), aber one dass die von Mosheim u. a. versuchte Fixirung eines vierfachen statt eines dreifachen Sinnes genau durchzufüren ist. Die unmittelbare Evidenz, welche seine, von einer mächtigen philosophischen Zeitrichtung getragenen spekulativen Grundanschauungen für Origenes hatten, verhüllte ihm so gut wie Philo die Willkür seines hermeneutischen Verfarens, welches auch eine gewisse ermäßigende Schranke fand an dem überall zu respektirenden Inhalt der kirchlichen Verkündigung. Wie er aber im Haften am Buchstaben die Ursache so vieler irrgläubiger gottloser Vorstellungen zu erkennen glaubte, so war ihm die allegorische Auffassung ein unentbehrliches Mittel für die apologetische Verteidigung des Christentums und der Bibel, die er nur auf diesem Wege als eine in allen ihren Teilen harmonische und einheitliche Offenbarung erweisen zu können glaubte. Übrigens fürt der Weg der Gnosis schließlich auf eine Höhe, auf welcher jede Vermittelung durch Schriftwort vor der unmittelbaren Verbindung mit dem Logos zurücktritt und entbehrlich wird (in Joh. t. 13, 5 f.).

B. 1. Unter dem Einflusse jenes philonischen Gottesbegriffs, wie er insbesondere durch Justin und Clemens Alex. angeeignet war, nimmt auch des Origenes Spekulation ihren Ausgangspunkt von jenem reinen, schlechthin einfachen und unwandelbaren, schlechthin immateriellen Sein, welches als reiner Geist und zugleich als Urquell alles Seienden und Guten zu denken ist, sodass alles endliche Sein nur insofern ist und gut ist, als es am göttlichen Teil hat, wärend es selbst Grund und Prinzip seiner selbst, Wesen im eigentlichen Sinne (κυρίως οὐσία) ist, ja selbst noch jenseits des Wesens (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), insofern die Ursache über allem Verursachten steht, welche Abstraktion jedoch hier nicht in der neuplatonischen Weise bis dahin fortschreitet, dass das oberste Prinzip sich erst im zweiten als Geist ergriffe (Meine Kosmol. S. 542 f.). Der Gottheit ist es wesentlich, sich ewig zu offenbaren, da vermöge ihrer Unveränderlichkeit alle Vollkommenheiten ihres Wesens ihr ewig auf gleiche Weise zukommen müssen. So fordert die Gott wesentliche Güte beständige Mitteilung seiner Vollkommenheit und Seligkeit an andere geistige Wesen, seine Allmacht ewige Betätigung; es kann keinen Übergang gegeben haben von der Nichtbetätigung zur Betätigung seiner Allmacht; es gehört zu Gottes ewigem Wesen, zu wollen und aktiv zu sein. Die absolute göttliche Einfachheit kann aber nicht unmittelbar Grund der Welt als einer Vielheit veränderlicher und endlicher Dinge sein. Es bedarf dazu der Vermittelung durch eine ewige göttliche Selbstoffenbarung, in welcher Gott als die reine einfache Vernunft den Logos als Komplex aller Gedanken (σύστημα θεω-

ῥημάτων), als Weisheit, Warheit, Leben Gottes vermöge der ewigen Zeugung (welche nicht der Zeit, wol aber der Idee nach der weltschaffenden Tätigkeit vorangeht) aus sich heraussetzt als ein vollkommenes Abbild seiner selbst, als Gesamtabglanz seiner Herrlichkeit, Inbegriff aller Urbilder der Dinge, Idee aller Ideeen und Wesen aller Wesen, das zu eigener persönlicher Subsistenz wie der Stral aus der Sonne, der Glanz aus dem Lichte, der Wille aus dem Geiste hervorgeht. Der Logos ist Son, dem substantiellen Inhalt seines Lebens nach zwar gleiches Wesens mit Gott (ἀπόῤῥοια ὁμοούσιος fragm. in ep. ad Hebr. IV, 697 ed. Ru.), aber als abgeleitete persönliche Hypostase doch auch ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν und entschieden untergeordnet (die Hauptstellen bei Redep. II, 295 ff., vgl. H. Schultz a. anzuf. O. S. 226 ff.). Als Prinzip und Organ aller Offenbarung und Wirksamkeit Gottes steht er in der Mitte zwischen dem Unerschaffenen und dem Geschaffenen, als zur Vielheit bereits erschlossene Einheit. Sein erstes Erzeugnis ist der hl. Geist, den Origenes als wesentlich göttlich und absolut immateriell noch innerhalb der eigentlichen göttlichen Wesensentfaltung zu halten sucht, aber doch als durch den Son gesetzt (wie dieser durch den Vater) und diesem untergeordnet, der geschöpflichen Stellung ganz nahe bringt. 2. In und durch den λόγος als den διάκονος τῆς θεότητος ist nun von Ewigkeit eine bestimmte Zal endlicher Geister hervorgebracht, eine bestimmte Zal nach dem Kanon, daſs das Schrankenlose auch von Gott nicht umfaſst, begriffen werden konnte (de princ. fragm. l. II, 6, p. 10 ed. Red. τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον) — Geister, welche Gottes teilhaftig sind, aber alles Sein nur haben durch Teilgebung Gottes, aus sich Nichts sind, und welche das Gute nicht substanziell, sondern durch Aneignung haben vermöge der freien Bewegung des freien Willens. In diesem, der kreatürlichen Walfreiheit, welche die Möglichkeit des Bösen, der Abwendung von Gott, in sich schließt, liegt der Schlüssel des Welträtsels. Denn aus ihr erklären sich die dem Begriffe einer Welt wesentlichen, aus der reinen, sich selbst gleichbleibenden schöpferischen Kausalität Gottes für sich nicht abzuleitenden tiefgreifenden Unterschiede. In ihrer ursprünglichen Einheit mit dem Logos sind die geschaffenen Geister in ihrem geistigen Besitz und dem entsprechenden Zustande wesentlich einander gleich zu denken, identische Spiegel der Gottheit, eine ursprüngliche Verschiedenheit würde wie mit der Einheit, so auch mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes streiten. Die unendliche Abstufung der Welt, ihrer Lebenszustände und Gegensätze, ist erst zu begreifen durch die verschiedene Betätigung der kreatürlichen Freiheit, d. h. durch den bei den verschiedenen unendlich verschiedenen Grad ihres durch Erschlaffen, Nachlassen, Überdruss herbeigefürten Abfalls von Gott, welcher vermöge seiner Gerechtigkeit und Güte die sichtbare Welt in harmonischer Zusammenfassung ihrer unzäligen Unterschiede zum genau entsprechenden Aufenthalte, Straf- und Erziehungsort gestaltet. Dem gefallenen Geiste entspricht die materielle Existenzweise. Daſs die materielle Welt von Gott aus Nichts geschaffen sei, wird zwar der kirchlichen Verkündigung gemäß und mit Abweisung eines Dualismus kosmischer Prinzipien entschieden festgehalten. Indessen wie die absolute Immaterialität lediglich von der Gottheit, den göttlichen Wesensentfaltungen, ausgesagt wird, so haben alle geschaffenen Geister doch als endliche geschaffene eine natürliche Beschränktheit an sich, in welcher das metaphysische Moment der Materialität schon gesetzt ist; sie ist an sich nichts Böses, ist Mangel, Schranke des Nichtseins am Sein, welche in dem ursprünglich gedachten Zustand der Einheit der Geister mit Gott noch verschwindend, mit ihrem Heraustreten und Falle gleichsam aktuell wird, und zwar so, daſs der Grad des Abfalls in der entsprechenden Stufe der sinnlichen Existenzform sich ausprägt. Bei schwankenden Äußerungen des Origenes über diesen Punkt (s. Schultz a. a. O. 204 und 207) ist als das seiner Anschauung entsprechende die Annahme anzusehen, daſs auch die höchsten, erhabensten Geister, sofern sie als leitende Mächte innerhalb des entfalteten Weltganzen in Betracht kommen, ihren wenn auch noch so geringen Anteil an der Entfernung von Gott haben. So werden die verschiedenen Ordnungen der Engel und Mächte, deren Rang und Wirksamkeit in der Weltökonomie ihrer Würdigkeit entspricht, teils mit feinen ätherischen Körpern, teils mit den glänzenden der Ge-

stirne ausgestattet gedacht; die tiefer gefallenen (d. Menschen) werden in gröbere Körper eingekerkert und in die ihrem vorzeitlichen Verhalten entsprechenden Lebenslagen versetzt. Die (zeitweilig) ganz dem Bösen zugewandten Geister (der erstgefallene Satan und die Dämonen) sind zwar nicht in grobsinnliche, aber in desto finsterere, häßlichere Körper gebannt und wirken nun in der gefallenen Welt mit aller Macht dem Guten entgegen. So ist die Welt Schauplatz eines mächtigen Geisterkampfs; aber zugleich Straf- und Läuterungsort, Büne des Auf- und Niedersteigens der Geister (de princ. IV, 1, 23), auf der auch die am tiefsten Gefallenen das Vermögen der Freiheit und damit die Möglichkeit und Bestimmung der Widererhebung behalten und an der für diesen Zweck eingerichteten Leitung der Welt Unterstützung finden; die höheren Geisterstufen reichen den niederen helfend, erziehend die Hände (de pr. I, 6, 3. 8, 4). Ziel aber der Bewegung ist Aufhebung der Geisterentfremdung, Rückkehr der Geister in Gottes Gemeinschaft und damit Auflösung der materiellen Welt. Aber bei der Endlichkeit und Veränderlichkeit ist nach jedem erreichten Endziel einer Reihe von Äonen Abfall immer wider möglich, und es wird auch nie an solchen Geistern fehlen, welche durch ihren Abfall neue Weltgestaltung möglich machen, — eine unendliche Reihe von Welten, deren jede für sich endlich ist, wird es der Schöpfertätigkeit Gottes nie an einem Objekt fehlen lassen. Entsprechend dieser allgemeinen kosmischen Anschauung erscheint der Mensch als gefallener, befleckter, in die Fesseln des sinnlichen Lebens geschlagener Geist; daher wird er auch bezeichnet als Seele gewordener Geist (ψυχή, als erkalteter νοῦς, de princ. l. II, 8, Red. p. 10. 210 sq.), der weiter Fleisch, aber auch umgekehrt Geist werden kann (de pr. III, 4, 1 sqq.). Da aber im Menschen trotz des Falles und seiner Verdunkelung und Befleckung die Vernunft selbst als das Göttliche und der Willensfreiheit nicht Beraubte erhalten ist, unterscheidet Origenes auch wider die Seele (als animalische) als das Mittlere, Geist und Leib verbindende und zugleich als Sitz der niederen Triebe und Affekte vom Geiste, dem reinen vernünftigen Wesen als dem im Falle gleichsam erhaltenen besseren Teile, der im Kampfe mit den Affekten der Seele siegen oder unterliegen kann.

3. In dieses allgemeine Schema des kosmischen Prozesses, der wesentlich ein Prozeß der Entäußerung des Geistes und seiner Rückkehr zu seinem Ursprung ist, und dessen allgemeine religionsgeschichtliche, philosophische und speziell gnostische Analogieen nahe liegen, sucht nun aber der kirchliche Christ Origenes die positive Füllung und Ausfürung eines geschichtlichen Heilsglaubens hineinzufügen. Der göttliche Logos, welcher die Welt geschaffen und fort und fort mit Gott vermittelt und der in einem wesentlichen und spezifischen Verhältnis zu dem All der Vernunftwesen steht, spitzt seine allgemeine (logische) Offenbarungstätigkeit zur besonderen heilsgeschichtlichen Offenbarung zu, welche durch verschiedene Stufen hindurch aufsteigt zur Menschwerdung des Logos und in die Wirksamkeit des heil. Geistes in der Gemeinschaft der Kirche ausläuft. Von Anfang an ist der Logos zu den Seelen gekommen, soweit sie ihn fassen konnten; hat Jerusalem oft versammeln wollen; insbesondere ist er in die heiligen Seelen der Propheten niedergestiegen, hat unschuldige Geister, in denen er seine Stätte hatte, mit den schuldigen niedersteigen lassen zur Leitung der Schuldigen (de princ. II, 5, 4. Red. p. 310), und ist endlich, da er als reiner Geist göttlicher Natur nicht unmittelbar mit dem materiellen Fleische sich verbinden konnte, in jener reinen Seele Jesu, welche von Anbeginn in ununterbrochener Vereinigung mit ihm geblieben war und nicht durch Abfall, sondern durch freie Hingabe an seinen Dienst Seele wurde, als Mensch erschienen. Als geschaffenes endliches Wesen konnte sie einen Leib annehmen, als vernünftiges Wesen vermochte sie Gott aufzunehmen und ist zu unauflöslicher Einheit mit ihm gelangt. In einer über seine eigenen Vordersätze eigentlich hinausgehenden Weise läßt Origenes diese Seele durch Willenshingabe und Liebe über jede Möglichkeit des Abfalls hinausgelangt und jeder Sünde unzugänglich, zum einzigen wirklichen Ebenbild des ewigen Ebenbildes Gottes, zum Erstgeborenen geworden sein, dessen Erniedrigung das Mittel um so universellerer Wirkung und Machtstellung wird, und

die in Verbindung mit der reell menschlich gedachten, aber jungfräulich reinen Leiblichkeit, trotz des bleibenden Unterschieds von dem übergreifenden wesentlich göttlichen Logos, bis zur Vergottung als Organ mit ihm zusammenschmilzt (c. Cels. 3, 41), sodass auch sein Leib in fortschreitender Verklärung sich wandelnd (c. Cels. 6, 77) zuletzt über das Menschliche hinaus eins wird mit dem Logos (in Jo. 32, 17). Die Menschwerdung ist motivirt damit, dass die gerettet werden sollten, die one Fleisch ihn nicht sehen konnten (c. Cels. 6, 68), es geschah aus Liebe, damit er von den Menschen gefasst werden könnte (c. Cels. 4, 15 sq.). Origenes geht nun zwar durch Verwertung der mannigfachen biblischen Aussagen von dem erlösenden Zweck des Kommens Christi und insbesondere der erlösenden Bedeutung seines Todes (Lösegeld an den Teufel, Opfer an Gott, priesterliche Mittlerstellung Christi u. s. w.) darüber hinaus, die Menschheit Christi **nur** als das erforderliche Organ der **Offenbarung** des Logos darzustellen, durch welches dessen Hineinwirken in die Menschheit zur Widerherstellung des verdunkelten Gottesbewusstseins und des geschwächten göttlichen Lebens vermittelt sei. Je stärker der Kampf ist gegen die Mächte des Bösen und des Todes, in welchen der Mensch gestellt ist, und je realistischer und dramatischer Origenes diesen großen Kampf der Geistesmächte auffasst, desto mehr erscheint nun das Auftreten des Logos als menschgewordenen als tatsächlicher Wendepunkt, sein Tod im Zusammenhange mit Höllenfart und Auferstehung als Katastrophe entscheidenden Sieges, durch welchen die feindlichen Mächte gekreuzigt, in ihrer Onmacht aufgewiesen und gefangen gefürt, ihrer Macht über den Menschen beraubt wurden. Indem Christus in Selbstverleugnung und Leiden als alle darin sich steigernde Versuchung zurückweisend die Macht des Guten über das Böse bewärt und zugleich durch seinen Kampf das sittliche Vorbild aufgestellt hat, ist damit gleichsam der Bann gebrochen und die Geister werden hineingezogen in seine Gemeinschaft (s. Schultz a. a. O. 395 ff.). Und diesem Werke Christi wird eine Ausdehnung über die Menschenwelt hinaus, auf alle Geistersphären in dem Sinne gegeben, dass auf eine Fortsetzung seiner Leiden in höheren Regionen hingedeutet wird (de pr. IV, 24 nach Hieron. u. fragm. gr.). Allein alles dieses bezeichnet doch nur heilsgeschichtliche Vermittelungen, welche überwinden sollen, was der reinen Wirksamkeit des Logos hemmend im Wege steht. Die Erscheinung des Logos im Fleisch und sein Kreuz sind das, woran der Anfänger im Christentum sich zu halten hat, aber was der weiter Fortschreitende als die Leiter hinter sich zurücklässt. In einem göttlicheren Sinne als Paulus ist der Logos Allen Alles geworden, denen, die im Fleische leben, ist er Fleisch geworden, den nicht mehr im Fleische Wandelnden erscheint er als der göttliche Logos, der von Anfang beim Vater war. Selig, wer des Sones Gottes nicht mehr bedarf als des Arztes, des Hirten, der Erlösung, sondern nur noch als der Warheit, des Logos, der Gerechtigkeit und was er sonst noch denen ist, die wegen ihrer Vollkommenheit das Herrlichste von ihm fassen können (in Jo. t. I, 22).

4) Auf endliche Widerherstellung aller gefallenen Geister, *ἀποκατάστασις πάντων*, von welcher auch der Teufel nicht ausgeschlossen werden kann, ist das System von vornherein angelegt. Origenes verknüpft sie mit dem eschatologischen Inhalt der kirchlichen Verkündigung zu einem Gesamtbilde, in welchem die jenseitige Läuterung der Seelen, eine spiritualistische Auferstehungslehre u. s. w. schließlich bis an den idealen Zielpunkt voller Entleiblichung hinanfürt, die Widerholung des Weltprozesses aber in Aussicht steht.

Quellen und Litteratur. Werke des Origenes erschienen zuerst **lateinisch**: ed. Jac. Merlin, Par. 1512; ed. Erasmus (vollendet von Beat. Rhenan. Basil. 1536 fol. u. ö.; ed. Gilb. Genebrardus, Paris 1574, 2 vol. u. ö. — **Griechisch**: c. Celsum ll. 8 ed. D. Hoeschel Aug. Vind. 1605, 4°, von Guil Spencer mit dessen Anm. Cantabr. 1658, it. 1677, 4°. — **Exegetica**, s. quaec. ex Commentariis Or. in Scr. Sacr. graece rep. potuit, gr. et lat. ed. Dan. Huetius Rothomagi 1668, 2 vol. fol. (rec. Par. 1679, Col. 1685). — Hinter dem pseudoorigen. dial. c. Marcionitas: exhortatio ad Martyrium und respons. ad Afric. ep. ed. J. R. Wetstenius, Basil. 1674, 4. — De oratione ed.

Oxoniens. 1685, 12°; danach Abdr. von Wetstenius (1695, 4°); mit kritischen und exeget. Anm. ed. Reading, Lond. 1728. Gesamtausgabe der Werke in griechischer u. lat. Sprache: stud. Car. et C. Vinc. Delarue 4 vol. fol., Par. 1733—1759 (it. 1783); abgedruckt von Oberthür, Collect. patr. gr. t. 7—21; denuo rec. Lommatzsch, Berol. 1831—48, 25 Bde. kl. 8°; in Migne's Patrol. ser. gr. t. 11 bis 17 . . Orig. de principiis, primum separ. ed. etc. E. R. Redepenning, Lips. 1836; Schnitzer, Orig. über die Grundlehren d. Gl. Wiederherstellungsversuch, Stuttg. 1835. Die von Basilius und Gregor v. Naz. zusammengestellte Philocalia Origenis ed. Jo. Tarinus, Par. 1618, 4°. — Über Origenes: Euseb. h. e. l. 6, 1—39, Epiphan. haer. 64. Hieron. cat. 53 und die Litteratur des folgenden Artikels. — Dan. Huetius, Origeniana (Leben, Lehre, Schriften) vor seiner Ausgabe der exeget. Werke des Or., auch bei de la Rue und Lommatzsch. Die Litteratur über die alexandrinische Katechetenschule (s. d. Art. Bd. I, S. 290). Tillemont, Mémoires, III, p. 219 sqq.; Fabricius, Bibl. gr. V, 213 sqq. (ed. Harl. VII, 201 sqq., wo auch die ältere Litter.); Moshemii comment. de reb. Christian. ante Const. M., Helmst. 1753, 4°, p. 605 sqq., und passim; Semler in Baumgartens Untersuchung theol. Streitigkeiten, II, 156 ff.; Schröckh, Kirchengeschichte, IV, 29 ff.; Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 Bde., Bonn 1841, 46; Thomasius, Origenes, ein Beitrag zur alten Dogmengesch., Nürnb. 1837; Böhringer, Kirchengesch. in Biographieen, V d. 2. Aufl.; Ritter, Geschichte der Philosophie, V, 465 ff.; Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1853, S. 149 ff.; Baur, Dreieinigkeit, 196 ff.; Lehre von der Versönung, S. 46 ff.; Dorner, Entwicklungsgeschichte, I, 635 ff.; Möller, Kosmologie in der griechischen Kirche, 536 ff.; H. Schultz, Die Christologie im Zusammenhange seiner Weltanschauung in d. Jahrbb. für protestantische Theologie, 1875, und die kleinere Spezialitteratur bei Nitzsch, Dogmengeschichte, I, 151, und Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philsophie, II. 5. Aufl., S. 62 f. **W. Möller.**

Origenistische Streitigkeiten. Weit über die Grenzen seiner Schule im engeren Sinne reicht der universelle Einfluss des Origenes zunächst auf die griechische Kirche, deren ganze geistige Arbeit auf dem Boden sich entwickelt, den er geebnet hat, mittelbar auf die ganze Väter-Kirche. Wärend aber eine Schule sich enger an seine Auffassung und eine Reihe von Sondermeinungen anschließt (s. die Art. Alexandrinische Katechetenschule Bd. I, S. 290, Gregorius Thaumaturgos Bd. V, S. 404, Dionysius Alexandrinus Bd. III, S. 615, Pierius, Theognostus, Didymus Bd. III, S. 590) und ihm das höchste Lob spendet, ist der schon bei seinen Lebzeiten sich regende Widerspruch gegen seine Rechtgläubigkeit (Orig. ep. ad amicos, opp. I, 5.; homil. 25 in Lucam) bald stärker hervorgetreten. Methodius (s. Bd. IX, 724) stand um die Wende des 3. und 4. Jarhunderts mit seinen Angriffen nicht allein. Die, welche sich mit besonderem Eifer zum Studium seiner Schriften hingeben, ziehen in manchen Kreisen Verdacht auf sich, wie die Zuschrift des Presbyter P a m p h i l u s (s. d. Art.) an die palästinensischen Konfessoren in den Bergwerken vor seiner Apologie des Origenes zeigt. Schriften, Bibelerklärungen, die man vortrefflich fand, werden verdächtig, sobald man erfärt, dass sie von Origenes herrüren, und Theologen, die an ihm sich gebildet haben und auf seinen Schultern stehen, verleugnen ihn, sobald sie selbst als Lehrer auftreten, und schreiben Bücher gegen ihn. Pamphilus verteidigt ihn so, dass er einige Lehraussagen als fälschlich ihm zugeschriebene bezeichnet, andere als rechtgläubig in Schutz nimmt, noch andere entschuldigt oder mildert. In den großen Bewegungen des 4. Jarhunderts tritt jedoch zunächst bei den hervorragenden Vätern im Ganzen eine ruhige Beurteilung ein. Athanasius, welcher die Berufung der Arianer auf den alexandrinischen Dionysius trotz dessen allerdings ihnen günstigen Äußerungen nicht als berechtigt, Dionysius nicht als Arianer vor Arius gelten lassen will, ist ebensowenig gesonnen, den Origenes, dessen Lehre in der Tat die noch einheitliche Basis für den Gegensatz des Arius und Athanasius bildet und in der Formel von der ewigen Zeugung des Logos letzterem eine bedeutende

Handhabe bietet, den Gegnern zu überlassen. Er unterscheidet zwischen dem, was der fleißige und gelehrte Mann untersuchend vorbringe, und dem, was er thetisch und antithetisch bestimmt behaupte, und glaubt ihn in Letzterem auf seiner Seite zu haben (de decr. Nic. Syn. c. 27). Unbefangen fürt er (ep. 4 ad Serap. c. 9 sq.) eine für die orthodoxe Trinitätslehre keineswegs unbedenkliche Stelle an. Haben sich dann auch Arianer auf ihn berufen (Socrat. h. e. IV, 26) und muss die durch Eusebius von Cäsarea repräsentirte Mittelpartei als die der origenistischen Gotteslehre am meisten sich anschließende angesehen werden, — daher auch deren Gegner Marcellus von Ancyra (s. d. Art. Bd. IX, S. 279) seinen Tadel der Hypostasenlehre gegen Origenes richtet (Eus. c. Marc. I, p. 19 sqq.), — so hindert das entschiedene Fortschreiten zur nicänischen Lehre und ihren Konsequenzen die drei Kappadocier nicht, an der Verehrung des großen Theologen, dem sie in hervorragendem Maße ihre Bildung verdanken, festzuhalten. Basilius von Cäsarea (s. d. Art. Bd. II, S. 116), in der Lehre vom hl. Geiste bei Origenes die Macht der durchschlagenden kirchlichen Überlieferung höher anschlagend, als die Unkorrektheit (de spiritu scto. c. 73), hat mit seinem Freunde Gregor von Nazianz in der „Philokalie“ seinen Zeitgenossen wichtige Proben origenistischer Schrifttheologie dargeboten; und Gregor von Nyssa, wie der letzte bedeutende Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule, der blinde Didymus, sind beide zugleich entschiedene Vorkämpfer der nicänischen Lehre und doch Vertreter entschieden origenistischer Sonderlehren gewesen (über Didymus vgl. Hieron. ep. 41 ad Pamm. ed. Mart. IV, 2, 347, apol. adv. Ruf. I, ib. p. 355, II, ib. 401—409). Orthodoxe lateinische Kirchenlehrer wie Hilarius, Eusebius von Vercelli, Viktorinus von Pettau, Ambrosius, haben die Schätze origenistischer Schrifttheologie dem Abendlande zugänglich zu machen begonnen, worauf sich denn Hieronymus beruft (die Stellen bei Walch, Ketzergesch. 7, 436 f.). Aber gleichzeitig findet, auch abgesehen von dem bei dem Altnicäner Eustathius von Antiochien (de Engastrimytho) bereits stark hervortretenden antiochenischen Gegensatze gegen die allegorische Methode des Origenes, jene misstrauische Stimmung gegen Origenes Narung, und gerade in dem mächtig aufstrebenden Mönchtum mit seiner Verbindung von Askese, Kontemplation und kirchlichen Tendenzen steht fanatischer und polternder Ketzereifer gegen Origenes, wie er im Leben des Pachomius sich spiegelt (Acta SS. Mai III, 25—51), dicht neben hoher Verehrung für Origenes und eifrigem Studium seiner Schriften, wie denn Epiphanius die Ketzerei der Origenisten in Ägypten insbesondere unter Mönchen und Einsiedlern beginnen lässt. In Epiphanius aber tritt nun die exklusiv werdende Orthodoxie dem Origenes mit entschiedener Feindseligkeit gegenüber. Schon im Agkyrotos (374) bekämpft er seine ketzerischen Ansichten, im Panarion räumt er ihm einen breiten Platz unter den schlimmsten Ketzern ein (haer. 64). In den letzten Decennien des 4. Jarhunderts fand sich in Palästina ein Kreis gelehrter und asketischer Studiengenossen zusammen. Rufin (s. den Art.), in Ägypten zugleich Schüler des Didymus und Verehrer des Makarius und anderer Eremiten und mitberürt von der gegen diese gerichteten Verfolgung der Arianer unter Valens, schlug 378 seine Zelle am Ölberg auf, freundlich aufgenommen von dem Bischof Johannes von Jerusalem, der, mit Chrysostomus befreundet und von Theodoret hochgeschätzt (h. e. 5, 35), von gleichem Eifer für die Studien beseelt war, deren vornehmste Schatzkammer die Schriften des Origenes bildeten. Asketisch wie litterarisch von gleichem Geiste getrieben, kam 386 von Rom, ebenfalls über Ägypten, Hieronymus, der eifrigste Sammler der Schriften des Origenes, und begann sie durch Übersetzungen dem Abendlande bekannt zu machen. Dem Origenes gleich zu werden an Gelehrsamkeit und Einsicht, war das Ziel seines Ehrgeizes, sollte er darüber auch änliche Anfechtungen wie dieser erfaren (Hier. opp. II, 507 Mart., vgl. noch ep. 29 ad Paulam vom Jare 392 ib. IV, 2, 68). Aber die Angriffe eines Aterbius, Vigilantius treiben ihn zu vorsichtigerer Haltung, und entscheidenden Umschlag fürte Epiphanius herbei, der 394 nach Palästina kam und bei Johannes gegen origenistische Lehre predigte. Johannes und die Seinen zucken die Achseln über den alten beschränkten Eiferer, der aber bei der Bevöl-

kerung der höchsten Verehrung genießt. Johannes predigt im Sinne seiner origenistischen Auffassung gegen die „Anthropomorphiten" (s. u.), Epiphanius stimmt dem zu, verlangt nun aber unter dem Beifall der Zuhörer auch die entsprechenden Erklärungen gegen die andere Seite, Origenes. Epiphanius bricht mit Johannes und verlangt und erlangt von den Mönchen zu Bethlehem, an deren Spitze Hieronymus, Abbruch der Kirchengemeinschaft mit ihrem Bischof, nachdem er ihnen den jüngeren Bruder des Hieronymus, Paulinianus, eigenmächtig zum Presbyter geweiht. Hierdurch trat Hieronymus in Spannung mit dem eng befreundeten Studiengenossen Rufin, der auf Johannes Seite blieb, wärend sich Hieronymus dem Epiphanius auch in Übersetzung des Schreibens desselben gegen Johannes zu Diensten stellte (Hier. ep. 33 ad Pamm. ebd. p. 248). Von Johannes wurde dann der Bischof Theophilus von Alexandria zur Vermittelung herangezogen, nicht minder der ägyptische Statthalter; Theophilus sandte den Presbyter Isidor, der wesentlich auf Johannes Seite trat; auch Rom wurde hineingezogen. Es gelang, den Streit beizulegen (Hieron. ad Pamm. ep. 38 und 39, opp. IV, 2, 306 sqq. adv. Ruf. III, ib. p. 462). — Indessen in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Apologie des Pamphilus für Origenes, welche Rufin nach seiner Rückkehr nach Rom auf Wunsch des Mönchs Makarius lieferte, warf er Seitenblicke auf die, welche sich beleidigt fülten, wenn man nicht schlecht von Origenes urteile, und verwarte sich selbst wie den Bischof Johannes von Jerusalem gegen Irrlehre in Betreff der Trinität und der Auferstehung. In der angehängten Schrift de adulteratione librorum Orig. (Hieron. opp. V, 249 sqq.) suchte er die Annahme zu begründen, dass die Schriften des Origenes von Häretikern verfälscht worden seien. Sodann berief sich Rufin im Vorwort der bald darauf (398/9) von ihm übersetzten Bücher περὶ ἀρχῶν sowol für seine Übersetzung des Origenes als für das dabei beobachtete Verfaren in Beseitigung des Anstößigen auf den Vorgang seines Bruders und Amtsgenossen Hieronymus, welcher Origenes so hoch gelobt, jetzt aber die Fortsetzung seiner Übersetzungen, wie es scheine, aufgegeben habe. Freunde hinterbrachten das sofort dem Hieronymus, der nun der Rufinschen eine wörtliche Üersetzung des gefärlichen Werks entgegensetzte und seine origenistische Vergangenheit möglichst zu verleugnen suchte (ep. 40. 41). Hieraus entwickelte sich eine hässliche, von Augustin mit schmerzlichem Bedauern gesehene Fehde zwischen den beiden alten Freunden (Rufini apol. s. invectiv. in Hier. ll. 2; Hieron. apol. adv. Ruf. ll. 2 und als Antwort auf eine uns nicht erhaltene Manung des Rufin und des Bischofs Chromatian von Aquileja ein drittes Buch, sämtlich um 400/1). Der römische Bischof Anastasius, mit Origenes völlig unbekannt, aber der von Alexandria aus jetzt (s. u.) betriebenen Verdammung desselben zustimmend, hatte Rufin, welcher sich (399) in seine Heimat Aquileja zurückgezogen, zu seiner Rechtfertigung nach Rom gefordert. Aber Rufin, für welchen sich auch Johannes von Jerusalem bei seinem römischen Kollegen verwandte, wich dem aus (apol. pro fide sua ad Anast. in den WW. des Hieron. V, 259 ff.) und Anastasius überließ ihn seinem Gewissen (ep. ad Johann. ebd. p. 260 sq.). Noch über den Tod Rufins (410) hinaus verrät sich die feindliche Gesinnung des Hieronymus gegen ihn (ep. 95 ebd. IV, 2, 776).

Auf diese Anfeindungen Rufins hatte bereits die Wendung in Alexandria entscheidend eingewirkt. Der gewalttätige Bischof Theophilus (385—412) hatte noch in dem Osterschreiben von 399 die unter den ägyptischen Mönchen verbreitete Ansicht der „Anthropomorphiten" bekämpft, d. h. gegen jene den spiritualistischen Ansichten des Origenes am schroffsten gegenüberstehende Partei, welche Gott Körper und menschliche Gestalt beilegte, da doch der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei (Gennad. de vir. ill. 33. Jo. Cassian. collat. X, 2 p. 383), im Sinne des Origenes geltend gemacht, dass die Gottheit, aber auch sie allein, völlig immateriell zu denken sei. Die im Rufe großer Heiligkeit stehenden Mönche der sketischen Wüste, hierdurch in gewaltige Aufregung versetzt, kamen nach Alexandrien und schüchterten durch ihren Fanatismus Theophilus so ein, dass er eine Verurteilung der Werke des Origenes zusagte. Zugleich benutzte er diesen Stellungswechsel gegen hervorragende origenistische Mönche der nitrischen Berge,

namentlich die vier „langen Brüder" (deren einen er selbst zum Bischof von Hermopolis gemacht hatte), welche durch ihr Eintreten für den in feindlichen Gegensatz gegen Theophilus geratenen Presbyter Isidor seinen Zorn erregt hatten. Eine Synode zu Alexandria (400) muſste die Verdammung des Origenes aussprechen, das Gleiche setzte Theophilus in einer stürmischen Versammlung in den nitrischen Bergen durch (Mansi Coll. conc. III, 971 und bes. die ep. encycl. ib. 979 sqq.). In brutaler Weise vertrieb Theophilus die ihm miſsliebigen Mönche unter Heranziehung militärischer Hilfe, ließ ihnen auch auswärts keine Ruhe, veranlaſste Erklärungen gegen origenistische Irrlehren selbst in Jerusalem; Anastasius in Rom stimmte zu, Hieronymus pries Theophilus wegen seiner Heldentaten überschwenglich, und Epiphanius, der auch in Cypern gegen den Origenismus vorging, freute sich, daſs Amalek ausgerottet sei. In den drei Osterschreiben (401, 402 und 404), welche Hieronymus uns lateinisch erhalten hat (opp. IV, 2, 691 sq.), polemisirt Theophilus sowol gegen Apollinaris als gegen Origenes, wobei ersterem immer noch das Verdienst der Bekämpfung der Arianer und des Origenes angerechnet wird. In Konstantinopel, wohin die vier langen Brüder, Isidor und 50 verjagte Mönche sich gewendet hatten, entwickelte sich nun jenes widerwärtige Schauspiel, welches mit der Verbannung des Chrysostomus endete und worin die origenistische Frage hinter den Ränken persönlicher Leidenschaft und pfäffischer Herrschsucht völlig verschwindet (s. d. Art. „Chrysostomus" Bd. III, 227 f. und „Epiphanius", Bd. IV, 264 f.).

Die Freunde des Origenes, unter denen zur Zeit jener Streitigkeiten Evagrius Ponticus (Bd. IV, 421) hervorragt, verschwinden natürlich mit jenen Verurteilungen nicht (Hieron. ad Demetr. ep. 97, p. 793; Augustin. de haeres. 43). Es erschienen Schriften, wie die des Bischofs Ammon von Hadrianopel, über die Auferstehung gegen Origenes (Walch, Ketzerg. 7, 598 f.) und des Antipater von Bostra gegen die Apologie des Eusebius für Origenes (ebd. 616); man sucht ihn für Ketzereien, z. B. die pelagianische trotz des Protestes des Pelagius, verantwortlich zu machen (Hieronymus) oder als warnendes Beispiel dafür aufzustellen, wie große gelehrte Verdienste durch Emanzipation von der kirchlichen Überlieferung aufgehoben werden können (Vincentius Lerinensis). Leo der Gr. hält an seiner Verurteilung fest (ep. 35 ed. Baller.). Aber die griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos urteilen sehr unbefangen und nichts weniger als feindselig über ihn, Palladius sehr günstig. Theodoret steht ihm als Antiochener in der Hermeneutik gegenüber (quaest. in Genes. 39 opp. Hal. I, 52), benützt ihn aber (ebd. I, 32 f.) und im Ketzerkatalog gibt er ihm keine Stelle. Unter den palästinensischen Mönchen hat man nicht aufgehört, sich eifrig mit Origenes zu beschäftigen. Der Abt Euthymius († 473) stritt mit zalreichen Origenisten in der Gegend des palästinensischen Cäsareas, insbesondere über die Präexistenzlehre.

Hier ist auch der Herd des zu Justinians Zeit wider heftig entbrennenden origenistischen Streites, in welchem als die Autoritäten der Partei neben Origenes selbst besonders Evagrius und Didymus hervortreten. In der von dem heiligen Sabas gestifteten Mönchsniederlassung, der sogenannten großen Laura traten sie zunächst hervor; Sabas selbst aber soll noch vor seinem Tode (c. 531) Justinian um Maßregeln gegen sie gebeten haben. Unter der auch in andern Klöstern sich verbreitenden Partei treten aber die Äbte Domitian und Theodorus Askidas hervor, welche die Gunst des Kaisers erlangen, der ersteren zum Bischof von Ancyra (Galat.), letzteren zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien machte (um 537). Aus der großen Laura vertrieben, finden zalreiche origenistische Mönche in der neuen Laura einen Sammelpunkt. Wärend die Gegner eine synodale Verwerfung des Origenes durch den Bischof Ephräm von Antiochien erwirken, drängen die Origenisten den Bischof Petrus von Jerusalem dazu, Ephräms Namen aus den Diptychen zu streichen. Petrus aber läſst durch Mönche der Gegenpartei sich beschwören, dies nicht zu tun, und sendet Abgesandte an den Kaiser, welche mit dem von der Synode zu Gaza 541 oder 542 (s. d. Art „Monophysitismus" Bd. X, S. 245) zurückkehrenden

römischen Apokrisiarier Pelagius zusammentreffen (Liberat. brev. 23, wol mit Cyrill. Scythop. vita Sabae c. 85 zu kombiniren; anders Walch 7, 668). Dieser und der Patriarch Mennas von Konstantinopel erwirken nun das berühmte Schreiben Justinians ad Mennam (Mans. IX, 487—534), welches in ausfürliche Erörterungen der origenistischen Irrlehren unter Heranziehung von Väterautoritäten eingeht, eine Reihe wichtiger Belegstellen aus der Schrift von den Prinzipien uns erhalten hat und in 10 zu verwerfende Sätze ausläuft. Mennas und dem entsprechend auch die andern Patriarchen werden aufgefordert, synodale Verwerfungen des Origenes herbeizufüren. Nicht nur Mennas (*σύνοδος ἐνδημοῦσα* von 544), sondern auch Vigilius von Rom muss dem entsprochen haben. Aber der Origenist Theodorus Askidas wusste den Kaiser von der weiteren Verfolgung dieser Sache abzulenken auf die dogmatische Verurteilung der Antiochener im sogenannten Dreikapitelstreit (Bd. III, 694). Wärend dieser Diversion gingen jedoch die origenistischen Bewegungen in Palästina weiter, fürten aber hier zu innerer Spaltung der Origenisten. Den gemäßigteren Origenisten, Protoktisten (mit Bezug auf die Präexistenz der Seele Christi) oder Tetraditen (warscheinlich, weil ihnen aus dem für sich Dasein der Seele Christi als präexistirender Person die Konsequenz gezogen wurde, dass sie die Trinität zu einer Quaternität erweiterten) traten die Isochristen gegenüber (Lehre von der einst in der Apokatastasis zu erreichenden absoluten Gleichheit aller Geister mit Christus). Das Übergewicht der letzteren, welche die eigenmächtige Erhebung des Abts Makarius zum Patriarchen von Jerusalem (546) durchsetzten, trieb die Protoktisten zur Versönung mit den Orthodoxen (Abt Konon von der großen Laura), infolge dessen Makarius gestürzt und Eustachius an seine Stelle erhoben wurde (548), der als Gegner der Origenisten auch in Konstantinopel durch Abt Konon u. a. den Bemühungen des Theodorus Askidas entgegenwirkte. So kam es wirklich dazu, dass Justinian auf Grund der eingereichten Schriften des Konon, Eulogius u. a. ein Schreiben an die fünfte allgemeine Synode (553) richtete über die auf Pythagoras, Plato und Origenes zurückzufürenden Irrtümer der palästinensischen Mönche (Mans. IX, 534), worin die Verdammung der in einem beigefügten Schriftstück bezeichneten Sätze und die ausdrückliche Verwerfung des Origenes und seiner Anhänger verlangt wurde. Jenes Schriftstück ist uns in den 15 Anathematismen (Mansi IX, 395 sq. zuerst von Lambeccius aus einer Wiener Handschrift veröffentlicht) erhalten, in denen, was in der ep. ad Menn. nicht geschieht, auf die inzwischen streitig gewordene Lehre der „Isochristen" Bezug genommen wird. Die Synode ließ es nicht an Exklamationen gegen origenistische Ketzereien fehlen, brachte einen Bericht an den Kaiser und fügte Sätze bei als Belege der origenistischen Irrlehren und der unter den Origenisten selbst obwaltenden Spaltungen, darunter speziell eine Äußerung des Theodorus Askidas im Sinne der Isochristen (Evagr. h. e. 4, 38 und Cyr. Scythop. vita S. Sabae in Cotelerii monum. eccles. graec. III cap. 36 sqq. Vgl. die Zeugnisse der Lateransynode von 649 und der 6. ökumenischen bei Mans. X, 887. 1158 XI, 631. 710) *).

Welche Punkte in Origenes Lehre besonders anstößig wurden, lässt sich, abgesehen von der Apologie des Pamphilus (s. d. Art.) in folgenden Zusammenstellungen übersehen: Epiph. haer. 64, 4; Hieron. ep. ad Pamm. 38 (ed. Mart. IV, 2, 309); Orosius Common. und Augustins Antwort (s. u.); Theophil. Alex. bei Mansi III, 979 sq., der Anonymus bei Phot. Bibl. c. 117; Justinian in der ep. ad Mennam und den oben angegebenen 15 Anathematismen. Wärend Pamphilus die Trinitätslehre des Origenes nach verschiedenen Seiten, also namentlich auch gegen angeblich sabellianisches oder gnostisch emanatistisches, nicht

---

*) Auf Grund obiger Zeugen und Dokumente trete ich ganz entschieden für die von Noris und den Ballerini verteidigte, jetzt aber fast allgemein aufgegebene Behauptung ein, dass Origenes in der Tat auf der 5. ökumenischen Synode eine Verurteilung erfaren hat. Die gegenteilige Ansicht s. bei Hefele, Konziliengesch. II, 858 ff. und bei Vincenz im anzuf. Werke IV, 78 ff. V, append. 2ª, bei letzterem freilich in Verbindung mit handgreiflichen Verkehrtheiten.

bloß gegen den Vorwurf des Subordinatianismus in Schutz nimmt, tritt letztere Seite später allein hervor. Daneben aber richtet sich von vornherein der Anstoß besonders gegen die Vergeistigung der Vorstellung von der Auferstehung des Leibes im Zusammenhang mit der Ableitung der Verleiblichung aus dem vorzeitlichen Fall der Geister gegen die Präexistenz der Seelen selbst mit den Anklängen an Seelenwanderung und die damit zusammenhängende Auflösung der heiligen Geschichte (insbes. der Schöpfung und des Paradieses) in Allegorie, gegen die Apokatastasis Aller, auch des Teufels. Vom Standpunkt der entwickelteren Christologie der späteren Zeit wird dann im 6. Jarhundert auch insbesondere Anstoß genommen an der Präexistenz der Seele Christi und den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Menschwerdung, an der Vorstellung eines erlösenden Auftretens des Logos in verschiedenen Weltsphären u. s. w., und zuletzt wird unter Rückbeziehung auf die vorausgesetzte anfängliche unterschiedslose Einheit der reinen Geister in Gott jene Vorstellung der Isochristen (s. o.) als Konsequenz des Origenismus bekämpft. Wenn einzelne Vorwürfe (z. B. der, Origenes lehre, dass Adam durch den Fall des Ebenbildes verlustig gegangen) unbegründet sind oder auf Verdrehung beruhen, so sind die Hauptangriffspunkte unzweifelhaft wirklich wesentlich origenistische Sätze, und Rufin begab sich mit der vertuschenden Behauptung einer systematischen Verfälschung der Schriften des Origenes (vgl. auch Praedestinatus c. 22) auf einen unhaltbaren Boden; gleichwol unternimmt es noch Al. Vincensi, in Scti. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Synodi V oec. 5 voll. Rom. 1864—1869 mit ebensoviel Überfluss an übel angewandtem Fleiße als Mangel an jeglichem Warheitssinne, Origenes orthodox zu machen.

Die Quellen sind im Text genannt. Litteratur: Walch, Histor. der Ketzereien, Bd. VII, 362—760; Schröckh, Kirchengesch. X, 100 ff., 18, 40 ff.; Gieseler I, 2, 94 ff., 368 ff.; Hefele, Konziliengesch., 2. A., II, 89 ff., 786 ff., 859 ff.

W. Möller.

Orosius, Spanier von Geburt, warscheinlich aus Tarragona, Presbyter, vielleicht in Braccara in Lusitanien, blühte im 5. Jarhundert; hauptsächlich durch das zu besprechende Geschichtswerk bekannt, wurde er zunächst in die theologischen Streitigkeiten seiner Zeit hineingezogen. Um sich über die Priscillianisten und die durch diese Sekte angeregten Fragen Rats zu erholen, besuchte er um 415 Augustin und überreichte ihm ein commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. Augustin gab darauf Bescheid in seiner Schrift: contra Priscillianistas et Origenistas ad Orosium. Was den Ursprung der Seele betrifft, so verwies ihn Augustin an Hieronymus, damals zu Bethlehem wonend, und gab ihm einen sehr ehrenden Empfehlungsbrief an diesen mit. In Palästina beschäftigte man sich mit der pelagianischen Lehre. Orosius wonte der durch Bischof Johannes von Jerusalem in dieser Stadt versammelten Synode bei und schrieb, von den Pelagianern der Ketzerei beschuldigt, seinen liber apologeticus de arbitrii libertate, noch 415 abgefasst. Er gibt darin zugleich einen Bericht über jene Synode (beigedruckt mehreren Ausgaben der Historiae des Orosius, am besten in der Ausgabe von Zangemeister, s. u.). Nach Afrika zurückgekehrt *), schrieb er auf den Rat des Augustin das Geschichtswerk, durch welches er am meisten bekannt geworden: historiarum l. VII. adv. paganos; — andere Titel sind: de cladibus et miseriis mundi oder de totius mundi calamitatibus, auch Hormesta, Ormesta wird es in einigen Handschriften genannt, ein Wort von ungewissem Ursprung und Bedeutung; dieses Werk wurde 416 angefangen, 417 vollendet, zu dem Zwecke, die Vorwürfe der Heiden zu widerlegen, dass der Abfall von der alten Religion und die Verbreitung des Christentums die eigentliche Ursache der Leiden und Drangsale der Zeit seien. Wärend Augustin den Ungrund derselben Vorwürfe in seinem großen apologetischen Werke de civitate Dei auf andere Weise

*) Er brachte die angeblichen Reliquien des Diakon Stephanus, des ersten christlichen Märtyrers, mit.

aufzudecken suchte, fürte Orosius den historischen Beweis dagegen, dass nämlich die Welt von jeher ein Jammertal gewesen, worin Irrtum und Lasterhaftigkeit geherrscht, und dass es one das Christentum mit der Welt noch weit schlimmer stehen würde. Der Inhalt des Werkes, das bis 417 reicht, beruht auf der Chronik des Eusebius-Hieronymus, auf den Werken des Livius, Eutrop, Justin, Tacitus, Sueton u. a. Die Behandlung der Quellen ist willkürlich, die Auswal des Stoffs durch die Tendenz des Werks bestimmt. Im Mittelalter fand es viele Anerkennung, wovon die vielen Handschriften desselben ein Zeugnis ablegen. Andere Schriften sind dem Orosius mit Unrecht zugeschrieben worden, z. B. quaestiones de Trinitate et aliis scr. locis, Paris 1533, erschienen. Mehrere Briefe sind verloren gegangen. Er ist in Afrika gestorben. — Die Historiae sind oft herausgegeben worden, in Augsburg 1471, zu Vicenza um 1475, zu Köln von 1526 an fünfmal, zu Leyden durch Haverkamp 1738 und 1767; am besten im 5. Band des corpus script. eccles. latin. der Wiener Akademie von C. Zangemeister, 1882. Vgl. Teuffel, Gesch. der röm. Litt., 3. Aufl., S. 1072 ff.; Ebert, Geschichte der christl. latein. Literatur, 1 S. 323 ff. **Herzog.**

Orthodoxie und Heterodoxie sind keine biblischen Begriffe. Was in den Pastoralbriefen dahin bezügliches gefunden werden will, trifft doch nicht ganz den in diesen Bezeichnungen ausgedrückten Gegensatz. Tit. 1, 9 ist *ὁ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος* das Wort, welches mit der unter den Christen schlechthin geltenden Lehre im Einklang steht und darum sicher und verlässig ist (Hofmann z. d. St.); gleichbedeutend mit den häufig begegnenden Wendungen: *ἡ καλὴ διδασκαλία* 1 Tim. 4, 6; *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία, οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* ib. 6, 3; *ὑγιαίνοντες λόγοι ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας* 2 Tim. 1, 13; *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* ib. 4, 3 und Tit. 1, 9; vgl. Tit. 1, 13: *ἵνα ὑγιαίνωσι τῇ πίστει.* Auf den Anklang der Worte *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* 2 Tim. 2, 15, und *ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1 Tim. 1, 3; 6, 3 dürfte nicht viel zu geben sein. Denn jenes *ὀρθοτομεῖν* heißt doch: das Wort der Warheit gerade durchschneiden und so in die Mitte, in den Kern des Wortes hineinfüren, one sich beim Außenwerk aufzuhalten (Hofmann z. d. St.); und *ἑτεροδιδασκαλεῖν* steht an beiden Stellen ganz allgemein vom Lehren sonderlicher Dinge, die mit der gesunden und heilsamen Lehre von der Gottseligkeit nichts zu schaffen haben; das *ἑτερο* ist Objektsbestimmung, wärend es in Heterodoxie adverbial gemeint ist.

Immerhin wird die Grundlage für die Bestimmung dessen, was Orthodoxie sei, in den berürten Stellen gegeben sein. Der Apostel geht doch von der Annahme aus, dass es nach den von Christus auf Erden gesprochenen Worten und nach der Verkündigung des Evangeliums durch seine Jünger eine öffentliche Lehrtätigkeit in der Kirche gibt, die nicht lediglich in buchstäblicher Widerholung des von Christus und den Aposteln Gesagten besteht, sondern freie Reproduktion der daraus geschöpften Warheitserkenntnis ist; und er verlangt nur, dass diese Lehrtätigkeit mit jener grundlegenden Predigt und mit dem darauf ruhenden Glaubensbewusstsein der Gemeinde im richtigen Verhältnis stehe. Indem er das eine Mal (1 Tim. 6, 3) die *ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das andere Mal (2 Tim. 1, 13) die *ὑγιαίνοντες λόγοι ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας* als solche Richtschnur der Lehre bezeichnet, nimmt er allerdings für die apostolische Verkündigung gleiche normative Autorität wie für das Wort des Herrn in Anspruch; das Recht hiezu wird ihm aber nicht bestritten werden können angesichts solcher Aussagen wie Matth. 10, 20. 40; Luk. 10, 16; Joh. 14, 12; 15, 27; 16, 13; 17, 18. 20, durch welche das Zeugnis der Apostel unter die ganz spezielle Garantie des heiligen Geistes gestellt ist; und die Kirche hat denn auch bei Festsetzung des neutestamentlichen Kanons diese Lehrnorm endgiltig und in ausschließender Weise anerkannt.

Die Kirchenlehre geht jedoch nicht unmittelbar aus der heiligen Schrift hervor; dazwischen tritt jederzeit das gemeinsame Verständnis vom Worte Gottes und der Gemeinglaube der Christenheit; und wärend der Schriftkanon unverän-

dert derselbe bleibt, ist Schriftverstand und Glaube der Christen in steter Entwicklung begriffen, und zwar nicht in gleichmäßig fortschreitender und gerade ansteigender Linie, sondern in vielfach gebogener Kurve oder Spirale; auch nicht so, dass biblische Erkenntnis und Glaube immer miteinander Schritt halten, sondern so, dass bald dieser, bald jener voraus ist; wie denn unsre Zeit mit all ihrer historischen und philologischen Geschicklichkeit der Exegese hinter dem Glaubensleben der patristischen oder der reformatorischen Periode erheblich zurückbleibt, und die Kirchenlehre damals Fortschritte machte, an welche heute nicht zu denken ist.

Verstehen wir nun unter Orthodoxie, zunächst ganz allgemein ausgedrückt, Übereinstimmung mit der geltenden Kirchenlehre, so ergibt sich von selbst, dass, wie Bestmann in seiner Streitschrift „Theologische Wissenschaft und Ritschlsche Schule“ S. 40 richtig, obwol von einem andern Gesichtspunkt aus, sagt, Orthodoxie keine „konstante Größe“ ist. Indem sie in der Glaubensüberzeugung des Einzelnen, in der kirchlichen Predigt, Katechese, Liturgie, in der wissenschaftlich-theologischen Darstellung den getreuen Abdruck der doctrina publica bildet, schließt sie sich notwendig an die stufenweise Entwicklung der letzteren aufs engste an und folgt ihren Wandlungen Schritt für Schritt, sodass sehr wol zu einer Zeit orthodox heißen kann, was zur anderen heterodox war, und umgekehrt. Aber nicht bloß der geschichtliche Verlauf der christlichen Lehrentwicklung bedingt eine zeitliche Verschiedenheit des Begriffes Orthodoxie, sondern fast noch mehr Einfluss übt darauf die konfessionelle Spaltung der Kirche. Lutherische und reformirte, römisch- und griechisch-katholische Orthodoxie verhalten sich doch, je schärfer sie ausgeprägt sind, je genauer sie ihrem Begriff innerhalb der einzelnen Teilkirche entsprechen, um so polemischer gegen einander, und selbst den mannigfaltigen Sekten kann es nicht verwehrt werden, Übereinstimmung mit ihrer Sonderlehre von ihren Angehörigen zu fordern und Orthodoxie zu nennen *). So tritt zu dem Nacheinander ein weitschichtiges Nebeneinander, auf welches unser Begriff in seiner weitesten Fassung Anwendung findet.

Wir gelangen aber zu einer engeren Begrenzung, wenn wir in Betracht nehmen, in welchem Maße die Übereinstimmung mit der zeitweilig anerkannten und geltenden Kirchenlehre den Gliedern einer kirchlichen Gemeinschaft zuzumuten ist. Bei Laien oder Nichttheologen pflegt von Orthodoxie nicht die Rede zu sein. Zwar gilt auch ihnen, was 1 Petr. 3, 15 geschrieben steht, und die Unterweisung, welche sie empfangen haben, auch wenn sie über den Katechismus nicht hinausging, soll sie dazu in Stand setzen. Doch wird ihre ἀπολογία nur kräftiger sein, wenn sie nicht den Charakter einer lehrhaften Darlegung ihres Glaubens an sich trägt **). — Fraglich erscheint auch, ob mit Fug von Kirchenvorstehern, Gemeindeältesten, Zustimmung zum kirchlichen Bekenntnis, bei uns etwa zur Augustana, begehrt wird. Dagegen ist schon bei Schullehrern, denen ein Teil des öffentlichen Religionsunterrichts übertragen ist, ernstlich darauf zu sehen, dass sie sich genau an die Kirchenlehre halten, und von entscheidender Wichtigkeit wird endlich die Frage der Orthodoxie für die Träger des Kirchenamts und des theologisch-wissenschaftlichen Berufes. Denn von ihnen wird erwartet und sie übernehmen eine ausdrückliche Verpflichtung, dass sie die Lehre der Kirche, in deren Dienst sie stehen, allseitig bewaren und vertreten.

Der Geistliche soll orthodox nicht bloß predigen und unterrichten, sondern sein. Er gelobt jenes beim Eintritt in sein Amt, aber sein Gelübde setzt dieses voraus. Es kommt uns hier nicht zu, die vielumstrittenen Grenzen der Lehrfreiheit und des Symbolzwanges festzusetzen. Darüber kann aber kein Zweifel

---

*) Spricht man doch auch von jüdischer und muhammedanischer Orthodoxie.

**) Vgl. die weitgehende Forderung der Testakte in England von 1673—1828, oder das Verfaren, womit die römischen Bischöfe in Deutschland die Anerkennung der vatikanischen Dekrete im Beichtstul erzwangen.

obwalten, daſs der ein unſeliger Mann iſt, der wider ſeine innere Überzeugung bekenntnismäßig lehrt, und der ein unredlicher Mann, der ſein Lehramt misſbraucht, um das Bekenntnis ſeiner Kirche zu untergraben und anzufechten. Und wenn wir zugeben, daſs dem akademiſchen Lehrer und theologiſchen Schriftſteller ein weiterer Spielraum gegönnt ſein muſs als dem praktiſchen Geiſtlichen, ſo wird doch keine Kirche ihre Theologie aus der Verbindlichkeit gegen das kirchliche Bekenntnis ſo entlaſſen können, daſs der Theologe das Panier der Kirche mit dem der freien Wiſſenſchaft vertauſchen dürfte, — ſo lange wenigſtens, als die künftigen Kirchendiener ihre wiſſenſchaftliche Vorbildung bei den theologiſchen Fakultäten zu erwerben gehalten ſind *).

Immerhin werden wir, im Hinblick auf das Pfarramt wie auf das theologiſche Lehramt, die Fragen nicht umgehen können: wo hört die Orthodoxie auf und beginnt die Heterodoxie? wie weit iſt Heterodoxie zu dulden und wo ſchlägt ſie in eigentliche Irrlehre um? Und dieſe Fragen fordern ein näheres Eingehen auf die Geſchichte.

Marheinekes berühmte Abhandlung „Über den Urſprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums“ in Daub und Creuzers Studien, Bd. III, 1807, — obwol in manchen Einzelpunkten durch die neueren Forſchungen überholt, doch immer ſehr leſenswert, — bietet für unſere Unterſuchung darum wenig Ertrag, weil er unter Orthodoxie die Kirchenlehre ſelbſt und unter Heterodoxie den an ihr und ihr gegenüber ſich entwickelnden Widerſpruch, die Häreſie, verſteht. Er zeigt trefflich, wie es zu einer fixirten und autoritativ geſchützten Kirchenlehre allmählich gekommen iſt durch den ineinander greifenden Einfluſs der regula fidei, der theologiſchen Arbeit der Kirchenväter und des ſich bildenden Lehrkörpers, des katholiſchen Epiſkopats. Er berückſichtigt aber nicht den allerdings nicht greifbaren, aber im Stillen doch mächtig wirkenden Faktor des in der Geſamtchriſtenheit ſtets vorhandenen Heilsglaubens, in welchem der Geiſt Chriſti ſeine verheißene Gegenwart und Kraft je und je geübt hat und noch übt. Jene Feſtſtellung der Kirchenlehre, welche er bis zum Anfang des 4. Jarhunderts ſchildert und welche dann durch die ökumeniſchen Konzilien fortgeſetzt wurde, hat zwei Seiten an ſich, eine, nach welcher ſie göttlich berechtigt und notwendig war und die bleibende Grundlage des chriſtlichen Glaubens, das richtige Verſtändnis der Schriftlehre, ſicherte, — eine andere, als Menſchenwerk, nach welcher ſie den Übergang bildete zu der ſtarren geſetzlichen Rechtgläubigkeit, in die das Geiſtesleben der morgenländiſchen Kirche nach Abſchluſs der großen Lehrſtreitigkeiten ſeit Johannes Damascenus mehr und mehr verſank. Vor einem ſolchen Triumph der Orthodoxie **) blieb die abendländiſche Kirche durch providentielle Leitung bewart. Das Papſttum verfolgte andere Ziele; ſeine Herrſchaft ließ das ganze Mittelalter hindurch, neben aller Verfolgung und Misſhandlung der Ketzer, für die individuelle Auffaſſung und Darſtellung der Kirchenlehre genügenden Raum, und was die Reformation nach dieſer Seite zu ſtrafen und zu beſſern fand, war im Grunde doch mehr Vernachläſſigung als Verderbnis der Heilswarheiten. Heterodoxieen von ſehr weitgehender Art, küne Spekulation, ſcharfe Kritik ertrug das geltende Syſtem der Scholaſtik one gewaltſame Reaktion, wenn ſie nur nicht an das politiſche Syſtem der Kirche rürten.

Mit der Reformation trat eine große Wendung ein. Indem die Proteſtanten Deutſchlands, von innen und von außen gedrängt, ihre Lehre in ſymboliſchen Schriften zuſammenfaſsten und dem öffentlichen Urteil vorlegten, nötigten ſie alle andern Kirchen und Parteien, das gleiche zu tun. Das 16. Jarhundert iſt das

---

*) Mit den von Rothe in der 2. Auflage ſeiner Ethik, Bd. 5, S. 433 ff. entwickelten Anſichten iſt ſchlechterdings nicht auszukommen. Er will keine unbegrenzte Lehrfreiheit, aber ſo elaſtiſche Grenzen, daſs ſie eben keine ſind. Er will normative Autorität der Symbole, behauptet aber, daſs wir keine wirklichen, d. h. keine lebendigen Symbole haben.

**) Den die griechiſche Kirche ſeit 19. Februar 842 durch ein beſonderes Feſt, ἡ κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας, alljärlich am erſten Faſtenſonntag feiert.

Jarhundert der Bekenntnisschriften, — und das 17. das der Orthodoxie. In den reformatorischen Gemeinschaften zumal, und am meisten in Deutschland, wird die Kirchenlehre zum Mittelpunkt der ganzen Lebensbewegung; jedermann ist theologisch gebildet, um an dem Streite über Lehrbestimmungen regen, ja leidenschaftlichen Anteil zu nehmen, und wenn die Kanzeln mit den Kathedern in Erörterung dieser Dinge wetteiferten, so ist wol zu beachten, dass die Gemeinden dies erwarteten und begehrten. — Auch die römisch-katholische, vielmehr jesuitische Orthodoxie besteht um dieselbe Zeit in Frankreich ihren großen und aufregenden Kampf mit dem Jansenismus; sogar die spezifisch sich so nennende orthodoxe Kirche wird durch die von Cyrillus Lukaris hervorgerufene Bewegung aus ihrer Apathie aufgerüttelt und fasst in der confessio des Petrus Mogilas ihre Lehre noch einmal zusammen.

Die Gleichzeitigkeit dieser Vorgänge gibt doch zu denken, und man wird veranlasst, der so hart beurteilten lutherischen Orthodoxie des 17. Jarhunderts insoweit Gerechtigkeit widerfaren zu lassen, dass man sie nicht bloß für ein Werk spitzfindiger harspaltender Subtilität einerseits und hochfarender theologischer Rechthaberei andererseits ansieht, sondern ihr eine gewisse innere Notwendigkeit zugesteht. Die reine Lehre war doch einmal das Kleinod, ja das eigentümliche Charisma unserer Kirche; die liebende Versenkung in sie und das ernste Bemühen, ihre Warheit, ihren logischen Zusammenhang, ihre innere Konsequenz aufzuzeigen, verdient entschiedene Anerkennung und hat unleugbar dauernde Früchte getragen. Die heute noch in der lutherischen Kirche übliche katechetische Unterweisung, wenn auch durch Spener belebt und in volksmäßigere Ban geleitet, verdankt jener Orthodoxie unendlich vieles, was längst Gemeingut unseres evangelisch-christlichen Volkes geworden ist; und der Theologiestudirende wird zu seiner Einfürung in die Dogmatik nichts besseres tun können, als einmal gründlich das System jener orthodoxen Dogmatiker durchzuarbeiten, vor dessen dialektischem Aufbau selbst ein Lessing Respekt hatte. Aber allerdings drohte Gefar, dass die reine Lehre zum Götzen werde, und die Art und Weise, wie sie ihre Alleinherrschaft in der Kirche durchsetzen und behaupten wollte, erinnerte zuletzt allzusehr an das vom Herrn selbst gerichtete Vorbild aller falschen und toten Orthodoxie: an den Pharisäismus.

Daher musste sie als die Kirche beherrschendes System zusammenbrechen; aber die über alles Maß anschwellende Flut der Heterodoxie im 18. Jarhundert zeigte bald, welch einen Damm man zerrissen hatte. Weder der Pietismus, der im Gegensatz zur Betonung der reinen Lehre sich entwickelte, noch der Supranaturalismus, in welchem sich die alte Orthodoxie nach und nach verflüchtigte, besaßen die Widerstandskraft, dem um sich greifenden Vernunftglauben, der platten Aufklärung, der historisch-kritischen Skepsis, der philosophischen Spekulation Einhalt zu tun. Dass aber die aus schwerer Zeit sich wider durchringende Gläubigkeit einen festeren Boden fand, auf den sie sich von neuem stellen konnte, dass sie nicht mit der schwankenden Basis einer Schleiermacherschen Gefülstheologie sich begnügen musste, dass sie mit ihrer Rückkehr zum kirchlichen Bekenntnis an noch vorhandene Traditionen gesunder Lehre in den Gemeinden, an alte Gesang- und Gebetbücher z. B., anknüpfen konnte: wir danken es der zu Unrecht oft geschmähten treuen und unverdrossenen Arbeit jener orthodoxen Dogmatiker, deren Lehrzucht immerhin eine nachhaltige Wirkung zurückgelassen hatte.

Wir reden damit keineswegs einer Repristination des 17. Jarhunderts das Wort. Die Orthodoxie der Gegenwart muss und will ein ganz anderes Maß von Heterodoxie innerhalb der Kirche ertragen. Buchstabengläubigkeit, peinlich-knechtischer Symbolzwang, engherzige Verketzerungssucht haben ihre Zeit gehabt; niemand denkt bei uns daran, sie zu erneuern. Die Christologie von Thomasius und Dorner, die Versönungslehre von Hofmann und Philippi, die Fassung der Rechtfertigungslehre von Hengstenberg und von Frank, die Eschatologie von Kliefoth und von Luthardt und so manche andere Lehrdifferenzen haben in der Kirche neben einander Raum. Welche freie Stellung zum Kanon nehmen Kahnis in der 1. Auflage seiner Dogmatik und die Bearbeiter der neuesten Ausgabe der Calwer

Bibelerklärung ein! Es herrscht darum kein fauler Friede. Man wird angegriffen und man verteidigt sich; solch ein Streit wird manchmal lebhaft und heftig; aber die Gegner sind beiderseits im Grunde orthodox, ihrer Abweichungen von der Kirchenlehre im einzelnen ungeachtet.

Es ist ein anderer Kampf seit lange im Anzug, von dem bezweifelt werden muss, ob er auf gemeinsamem kirchlichen Boden zum Austrag kommen kann, oder ob er die letzte Spaltung in der Christenheit mit anbanen wird. Rob. Kübels treffliche Schrift: „Über den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie“ (Nördlingen 1881) gewärt einen klaren Einblick in den gegenwärtigen Stand dieses Gegensatzes. Hier handelt es sich nicht mehr um verschiedene Auffassung und Darstellung einzelner Lehren, nicht mehr um Annahme oder Ablehnung dieser und jener kirchlichen Position, sondern zwei Weltanschauungen stehen sich gegenüber, die schärfer kontrastieren als je eine Häresie mit dem kirchlichen Bekenntnis, zwei Religionen möchte man sie beinahe nennen. Wo man, unter dem Vorgeben, das Christentum zu ethisieren, ihm den Glaubensnerv durchschneidet, wo der wesentlichen Gottheit Christi seine menschliche Einzigkeit substituirt wird, wo an die Stelle der normativen Autorität der heiligen Schrift das jeweilige Gemeindebewusstsein treten soll: da ist man über den Streit um Orthodoxie und Heterodoxie hinaus, da steht die Fortdauer unserer Bekenntniskirchen in Frage, die einen solchen Widerspruch in sich nicht auf die Länge ertragen können, und es muss zu ganz neuen Gestaltungen der religiösen Gemeinschaft kommen, welche die letzte Phase der göttlichen Reichsgeschichte ausfüllen werden.

Augenscheinlich ist der Protestantismus berufen, den Schauplatz dieser Entwicklung abzugeben und unserer positiven Theologie wird dabei eine wichtige Rolle zufallen. Wir möchten ein Anzeichen ihres Verständnisses von ihrer Aufgabe darin sehen, dass sie für den Unterschied zwischen Orthodoxie und Heterodoxie nach und nach nur noch historisches Interesse behält. **Karl Burger.**

Ortlieb von Straßburg, der one Zweifel zu Paris Schüler des Amalrich von Bena gewesen war, erscheint zu Anfang des 13. Jarhunderts in den Rheingegenden als einer der ersten Verbreiter der pantheistischen Lehren des freien Geistes (s. d. Art. „Brüder des freien Geistes“ Bd. II, S. 677). Er behauptete, Gott sei Alles und die Welt nur seine ewige Offenbarung; Adam hat das Bewusstsein seiner Einheit mit Gott gehabt, verlor es aber durch die Sünde, da er Etwas für sich selbst sein wollte. Die Arche Noäh bedeute die geistliche Kirche, in der die Acht gerettet wurden, die treu geblieben waren. Als diese Kirche von neuem mit Untergang bedroht war, ward sie von Christo wider hergestellt, der ein sündiger Mensch war, ehe er zum Bewusstsein kam, dass er der mit Gott einige Son ist; er kam zur Warheit durch die Belehrung seiner Mutter, das Wort ward Fleisch in ihm, als die Worte Marias in sein Herz eindrangen; so ward diese Gottes Mutter. Christi Leiden bestand nur in der Buße, die er vor seiner geistigen Auferstehung tat; dasselbe Leiden hat jeder Mensch zu bestehn, der zur Freiheit gelangen will. Vor Christo gab es keine Dreieinigkeit; er ward die zweite Person; die dritte ward Petrus, der als heiliger Geist Christi Werk fortgesetzt hat.

Die seltsamen Ansichten fanden eine bedeutende Anzal von Anhängern, welche alle kirchlichen Anstalten und Gebräuche, sogar die Ehe verwarfen. Man erzält, Ortlieb habe gelehrt, man solle sich aller äußeren Tat enthalten und nur dem Geiste folgen; sich der äußeren Tat enthalten, das heißt wol, den äußeren Formen, Übungen, Tugenden keinen Wert zuschreiben, da für den freien Geist dies alles gleichgültig ist. Einzelne von Ortliebs Schülern zogen hieraus den Schluss: der vollkommene Mensch sündigt nicht mehr, was er auch tue; was von den Gegnern so ausgedrückt ward: die fleischliche Sünde ist erlaubt und der Natur gemäß. One Zweifel haben die Ortlieber dies nicht so roh ausgesprochen, es lag aber jedenfalls in ihrem Prinzip der Indifferenz. Im Jare 1216 hatten diese Lehren zalreiche Anhänger im Elsaß und in der Schweiz. Der Name „Ort-

lieber" verschwand bald, sie vermengten sich später mit den Brüdern des freien Geistes. C. Schmidt.

Osiander, Andreas, der Nürnberger Reformator und Königsberger Streittheologe, Stammvater eines angesehenen Theologengeschlechtes, ist am 19. Dez. 1498 zu Gunzenhausen an der Altmül unter markgräflich brandenburgischer Herrschaft geboren als Son eines Schmieds, der ebenfalls Andreas hieß. Seine Gegner deuten den Namen = Hosiander, Heiligmann, als selbstgewälte griechische Umbildung; aber Osiander versichert, dass schon sein Großvater Konrad den Namen gefürt und die deutschen Bezeichnungen Hosander, Hosanderle sind vielmehr populäre Germanisirungen. Unmöglich ist es nicht, dass wirklich nach mehreren Andeutungen jüdisches Blut in seinen Adern floß, welches man in den schwarzen Haren und der dunkeln Gesichtsfarbe widererkennen wollte; der griechische Name könnte dann etwa bei der Konversion des Großvaters angenommen sein. Die ganze Annahme kann aber auch nur aus der Vorliebe Osianders für hebräische Studien und den dadurch veranlassten öfteren Verkehr mit Juden entstanden sein *). Als Knabe besuchte Osiander die Schulen zu Leipzig und Altenburg, kam dann vor 1517 auf die Universität Ingolstadt, wo er noch mit Böschenstein hebräische Studien trieb. Im Jare 1520 erhielt er in Nürnberg, wo seine Eltern durch Anton Tucher in einem Spital Versorgung fanden, die Priesterweihe und wurde Lehrer der hebräischen Sprache am Augustinerkloster. Schon 1522 gab er eine nach dem Urtext verbesserte und mit Randbemerkungen versehene Vulgata heraus (Biblia sacra etc.). In demselben Jare zum Prädikanten von St. Lorenz berufen, gewann er den größten und entscheidendsten Einfluss auf die Durchfürung der Reformation in der Reichsstadt. Schon wärend des Nürnberger Reichstages 1522—1523 beschwerte sich der päpstliche Legat Chieregati über seine und anderer Prädikanten lutherische Predigten; wärend des Reichstages im folgenden Jare, als die Bewegung sich unaufhaltsam Ban brach in jenen großen österlichen Abendmalsfeiern, war es Osiander, der auch der Königin Isabella von Dänemark, Schwester Karls V. und Ferdinands, das hl. Abendmal unter beiderlei Gestalt reichte und, wärend der päpstliche Legat Campegius in der Stadt war, in der Charwoche gewaltig gegen den römischen Antichrist donnerte. Er gab ein deutsches (allerdings noch sehr am römischen Ritual festhaltendes) Taufbüchlein heraus und stand den Pröpsten der beiden Pfarrkirchen in Einfürung kirchlicher Neuerungen sowie in ihrer Verantwortung vor dem Bischof von Bamberg („Grund und Ursach" 2c.) zur Seite. Zugleich verfasste er eine größere Reformationslehrschrift, welche von ihm und den Predigern Schleupner und Venatorius dem Rat eingereicht und noch 1524 außerhalb Nürnbergs gedruckt wurde: Ein gut Unterricht und getreuer Ratschlag aus heiliger göttlicher Schrift, weß man sich in diesen Zwietrachten unsern heiligen Glauben und christliche Lehre betreffend, halten soll; darin, was Gottes Wort und Menschenlehre, was Christus und Antichrist sei, fürnämlich gehandelt wird (siehe mein Leben Osianders S. 24). In demselben Jare gab er den Brief des bambergischen Hofmeisters, Johann von Schwarzenberg, worin dieser den Austritt seiner Tochter aus dem Kloster rechtfertigte, mit einer geharnischten Einleitung gegen das Mönchtum heraus, erregte aber durch die Rücksichtslosigkeit derselben das Missfallen des Rats. Dennoch war er es, welcher in dem entscheidenden, vom Rate veranstalteten Gespräche in den Fasten 1525 von evangelischer Seite das Wort fürte. Gegen die Angriffe des Franziskaners Kaspar Schatzgeier richtete er (1525) eine heftige Schrift zur Bekämpfung der Lehre vom Messopfer. Er und Lazarus Spengler (s. d. Art.) erscheinen als die Hauptfaktoren der kirchlichen Umgestaltung der Reichsstadt, wä-

---

*) Vgl. mein Leben Osianders S. 561. Die dort erwänte seltene Schrift ist: Ob es war vñ glau | blich sey/ dass die Juden der Chri | sten kinder heymlich erwürgen, vnd jr blut | gebrauchen / ein treffenliche schrifft | auff eines yeden vrteyl gestelt. | Wer Menschen blut vergeußt / des blut sol ouch vergossen werdñ. 3 Bogen kl. 8° (die beiden letzten Blätter leer) O. O. u. J.

rend nun der früher beiden nahe stehende Pirkheimer sich grollend zurückzieht. Dabei suchte Osiander, der bei aller Eigentümlichkeit seiner Auffassung und vollem Bewusstsein seiner Selbstständigkeit sich mit Luther einig wusste, sowol die schwärmerischen Tendenzen jener Jare, die schriftgesetzlich theokratische, wie die enthusiastische, abzuhalten (s. das wichtige Gutachten gegen Schwertfeger a. a. O., S. 63 ff.), als auch die bloß symbolische Fassung der Abendmalslehre (gegen Greiffenberger ebd. S. 66 ff.) auszuschließen, überdies die Sache des Evangeliums gegen den Aufrur zu sichern (Predigt vom Zollpfennig S. 72 ff.). Im November 1525 besiegelte er seine Stellung durch Eintritt in den Ehestand. In den nächsten Jaren greift Osiander erfolgreich ein in jenes Ringen der sächsischen Reformation mit der schweizerischen in Oberdeutschland, so in dem auf Spenglers Veranlassung gestellten Gutachten vom März 1527 in Betreff Billikans, welcher sich, wie auch Urbanus Regius, vorübergehend von Zwingli gewinnen ließ (s. Bd. II, S. 476 ff.). Zwingli, durch das Verbot seiner Schriften in Nürnberg verletzt, wandte sich brieflich (6. März 1527) an Osiander und wurde von diesem in einer gereizten und hitzigen Antwort zurückgewiesen (epistolae duae etc. S. 85 ff.).

Auf die Bemühungen Philipps von Hessen, durch das Marburger Gespräch (Bd. IX, S. 270 ff.) eine Ausgleichung herbeizufüren, blickte Osiander ebenso misstrauisch als die Wittenberger, er folgte aber gleichwol der Aufforderung Philipps zur Teilnahme, und wir verdanken ihm eine Relation über das Gespräch und eine Ausgabe der Marburger Artikel. Damals erst wurde er mit den Wittenbergern persönlich bekannt und bei der gemeinsamen Stellung gegen die Schweizer war der Eindruck ein günstiger. Hier einig mit Luther sehen wir Osiander doch bei den Verhandlungen der protestantischen Partei (Tag zu Nürnberg 6. Jan. 1530) abweichend von diesem für die Berechtigung einer eventuellen bewaffneten Notwehr auch gegen den Kaiser eintreten und den Gedanken vertreten, „dass nicht alle, sondern nur die ordentliche Gewalt von Gott sei und dass deswegen die untere Obrigkeit im Reich wol befugt, wider die unordentliche Gewalt in Glaubenssachen ihre Untertanen zu schützen“ (S. 126 ff.). Auf dem Reichstage zu Augsburg war eine zeitlang Osiander auch anwesend und mit den evangelischen Theologen in täglichem Verkehr. Dabei hat er mit Melanchthon von seinem unten zu bezeichnenden Gesichtspunkte aus über die Rechtfertigungslehre verhandelt im Hause des Urbanus Regius, der ihm die hebräische Bibel dazu liefern musste *). Anfangs in gehobener Stimmung, gewinnt er allmählich eine trübere Ansicht und rügt Melanchthons unzeitige Nachgiebigkeit. Vor der Verlesung der römischen Konfutation (3. August) nach Nürnberg zurückgekehrt, schrieb er auf Grund der Aufzeichnungen des Camerarius eine beachtenswerte Apologie gegen diese (S. 139 ff.), ebenso infolge der schmalkaldischen Verhandlungen (Ende 1530) ein Gutachten für Appellation vom Reichstagsabschied an ein gemeinchristliches Konzil (ebd. 147). Inzwischen war Osiander bereits einflussreich tätig gewesen für die Kirchenvisitation, welche von Nürnberg in Gemeinschaft mit dem Markgrafen Georg von Brandenburg für beide Gebiete unternommen worden war. Die von markgräflicher Seite gestellten 23 Artikel hat Osiander mit Schleupner lehrhaft ausgearbeitet — die sogenannten Schwabacher Visitationsartikel von 1528 (v. d. Lith, Erläuterungen von der Reformationshistorie, Schwabach 1738, S. 247 ff. u. ö.). An diese 1528 und 1529 ausgefürte Kirchenvisitation schlossen sich die Bemühungen um eine Kirchenordnung, bei deren Beratung es zwischen Osiander, der selbständig und rücksichtslos seinen Weg zu gehen liebte, und den anderen Nürnberger Geistlichen nicht an Reibungen fehlte. Aus den fortgesetzten Verhandlungen, zu denen Georg besonders Brenz heranzog, ging zuletzt die nach Begutachtung durch die Wittenberger von Osiander und Brenz zusammen im Herbst 1532 redigirte Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenordnung hervor, welcher die sogenannten „Kinder-

*) Nach seiner eigenen späteren Aussage wäre dies vor Übergabe der Konfession geschehen; da aber alle anderen urkundlichen Belege nur eine Sendung Osianders durch seine Obrigkeit nach der Übergabe (Anfang Juli) one Andeutung einer früheren aufweisen, bin ich jetzt geneigt, mit Schirrmacher (Akten pp. S. 494) einen Gedächtnisfehler Osianders anzunehmen.

predigten", an denen Osiander mindestens starken Anteil hat, beigefügt wurden. Vergeblich hatte Osiander versucht, in der Kirchenordnung den Artikel vom Banne durchzusetzen; es war nur möglich gewesen, eine Bestimmung über zeitweise Zurückweisung vom Sakramente aufzunehmen. Aber auch zu deren Ausfürung bedurfte es der auf große Schwierigkeiten stoßenden Privatbeichte, welche bei der Abschaffung der Ohrenbeichte (1527) nur als etwas Freies empfohlen war. Osiander bekämpfte, nicht one berechtigten Anstoß an der eingerissenen Zuchtlosigkeit des Sakramentsgenusses, die in Nürnberg aufgekommene „offene Schuld" und allgemeine Absolution von der Kanzel und kämpfte mit seiner ganzen Leidenschaftlichkeit, Rechthaberei und Übertreibung für die Privatbeichte, sodass die Wittenberger, auch Luther, obwol den Wert der Privatbeichte und der besonderen Aneignung der Absolution an den Einzelnen anerkennend, doch errinnern mussten, dass auch durch die Predigt des Evangeliums Sündenvergebung mitgeteilt werde und andererseits jede Absolution (was Osiander an jener allgemeinen getadelt hatte) in gewissem Sinne nur bedingt sei. Der hitzige Streit, welcher Osiander mit seinen Nürnberger Kollegen in harte Spannung brachte, wurde 1533 zwar beschwichtigt, brach aber 1536 und 1539 aufs neue aus und trug viel dazu bei, Osianders Popularität in Nürnberg zu vermindern (zu meinen Nachweisungen S. 169 ff. vgl. noch Seidemann, Aus Spenglers Briefwechsel, Stud. und Kritiken 1878, S. 320). Es wird damit zusammenhängen, dass Osiander 1534 vom Rate seine Entlassung forderte; er ließ sich aber durch günstigere Gehaltsbedingungen halten. Die Verhönung Osianders beim letzten sogenannten Schönbartlaufen (1539) spiegelt die öffentliche Stimmung gegen ihn. Mit der Herstellung des evangelischen Kirchenwesens hing auch Osianders gegen den Wunsch des Rates veröffentlichtes Gutachten „von verbotenen Heirathen" (1537) zusammen. Trotz solcher Differenzen, welche Osiander sehr unbequem werden ließen, legte Melanchthon 1537 Gewicht darauf, dass ihn der Rat auf die Versammlung zu Schmalkalden senden möchte. Hier erregte er durch eine Predigt, welche gewissermaßen gegen Luther seine eigentümliche Anschauung geltend machte (s. u.), Anstoß, one dass doch damals die Sache weitere Folgen hatte. Auch an jenen wichtigen Vergleichsverhandlungen in Hagenau (Sommer 1540) und Worms, welche dem Regensburger Religionsgespräch vorauf gingen, war Osiander mit Wenz. Link beteiligt. An ersterem Orte lernte ihn Calvin kennen, der sich an seinen unziemlichen Tischscherzen ärgerte. Mit den Wittenbergern in dem Wunsche nach Herstellung festerer kirchlicher Zucht einig, wurde er doch anderseits in Worms durch das schüchterne und diplomatische Verfaren Melanchthons gegenüber den Intriguen Granvellas zu schroffem und leidenschaftlichem Auftreten gereizt. Der für die Vergleichsverhandlungen sehr gestimmte Rat von Nürnberg sandte daher zum Regensburger Gespräch (1541) nicht ihn, sondern Veit Dietrich. Dafür berief ihn im Sommer 1542 der Pfalzgraf Ottheinrich von Pfalz-Neuburg zur Einfürung der Kirchenreformation in sein Gebiet. Osiander stellte dann in Nürnberg auf Grund der Brandenburgisch-Nürnbergischen, aber mit Herübernahme mancher dem Katholizismus näher stehenden Ceremonien aus der Kurbrandenburgischen die Kirchenordnung für Pfalz-Neuburg zusammen, zu deren Einfürung er 1543 noch einmal nach Neuburg kam. Damals erfolgte die Leichenfeier der verstorbenen Pfalzgräfin nach gereinigtem Ritus und mit einer Predigt Osianders.

Neben alledem hat die litterarische Arbeit Osianders nicht geruht. Ein Zeugnis der eigentümlichen Richtung seiner Schriftstudien ist die Evangelienharmonie von 1537, zu deren Ausfürung ihn bereits 1532 Cranmer ermuntert hatte, welcher bei seiner Anwesenheit in Deutschland im Interesse der Ehescheidung Heinrichs VIII. mit Osiander in Verkehr trat, von ihm ein zustimmendes Gutachten erhielt und eine Verwandte Osianders heimlich zur Ehe nahm. Jene Harmonie treibt die mechanische Harmonisirung der evangelischen Erzälung rücksichtslos auf die Spitze, hat aber seinerzeit viel Beifall gefunden. Die Polemik gegen Rom ruhte nicht. Mit Hans Sachs verbündet, gab er (1527) die „wunderliche Weissagung", eine Deutung älterer antirömischer Bilder in reformatorischem Sinne

heraus; in demselben Jare auch St. Hildegards Weissagungen (S. 97 ff.). Am schärfsten ging Osiander gegen Eck vor, welcher bereits 1533 eine Schrift gegen die Nürnbergische Kirchenordnung herausgegeben, dann in seinen Predigten über die 10 Gebote gegen die „Kinderpredigten" polemisirt hatte; Osianders „Verantworgung des Nürnbergischen Katechismi", eine sehr grobe Schrift, vertrat besonders die prot. Lehre von der Erbsünde gegen die scholastische Abschwächung, brachte ihn aber durch Übertreibungen und Absonderlichkeiten in unliebsame Erörterungen mit Melanchthon. Ziemlich verächtlich fertigte er auch den wunderlichen Ruppert Mosham mit seinen unklaren Vermittlungsideeen ab in der epistola theol. Norimb. 1539 (S. 228 ff.). Endlich begründete er in seiner Schrift „Coniecturae de ultimis temporibus" 1544 mit großer Gelehrsamkeit, aber auch großer Zuversicht zu den kecksten Kombinationen seine apokalyptischen Anschauungen von dem Papst, als dem Antichrist. Cochläus bekämpfte sie in einer eigenen Schrift. Auch auf anderem, als theologischem Gebiete hat sich Osiander umgesehen. Sein Interesse an mathematischen und astrologischen Studien veranlasste, dass Rheticus ihn für die Herausgabe des berühmten Werkes des Nikolaus Copernicus 1543 in Anspruch nahm, zu welchem er die ihm so oft verdachte Vorrede fügte (S. 257).

Die Lage wurde für Osiander in Nürnberg allmählich schwül. Rein persönlich durch manche Charakterschwächen Osianders veranlasst, aber doch auf unverbürgten Klatsch hinauslaufend, waren die Angriffe in einer anonymen Schmähschrift (Speculum Osiandri 1544), in welcher Osiander einen zwinglisch gesinnten Gegner vermutete; und in der Tat hatte Osiander in den Konjekturen die zwinglische Ketzerei neben dem antichristlichen Papsttum nicht vergessen. Dagegen spiegelt sich die allgemeine bedrohliche Lage der Protestanten vor dem schmalkaldischen Krieg in der Schrift „Von den Spöttern des Wortes Gottes 1545", welche Lauheit auch auf evangelischer Seite (bei der vorsichtigen Haltung Nürnbergs) rügt. Und unter den Bedrohungen des ausbrechenden schmalkaldischen Krieges erleichtert er sein Herz in der viel Schönes enthaltenden Schrift „Trostschrift wider die gottlosen Verfolger des Wortes Gottes (1546)". Bei dem siegreichen Vordringen der kaiserlichen Waffen sah sich Osiander ernstlich bedroht, blieb jedoch auch bei der Anwesenheit des Kaisers in Nürnberg unangefochten. Als dann in Nürnberg über das Interim verhandelt werden musste und dasselbe, wenigstens formell, eingefürt wurde, blieb Osiander den Vorstellungen Agricolas unzugänglich, widerstand (mit Veit Dietrich) aufs entschiedenste, hierin unterstützt durch die Volksstimmung, und ließ ein dem Rat eingereichtes, sehr abfälliges Gutachten gegen das Interim auswärts (warscheinlich in Magdeburg) im Druck erscheinen: Bedenken auf das Interim (S. 293 ff.). Er kam um seinen Abschied ein und verließ am 22. Nov. 1548 noch one Genehmigung des Rates die Stadt.

Von Breslau aus, wohin er sich begeben, wandte er sich an Herzog Albrecht von Preußen, welcher einst, als er in seiner bedrängten Lage (1522) beim Reiche Hilfe suchte, in Nürnberg Osianders Predigten gehört und im Verkehr mit ihm für den Anschluss an die Reformation gewonnen worden war. Schon damals hatte Osiander ihm das Papsttum im Lichte des Antichrists gezeigt. Mehrfach war er seitdem, gleich so vielen anderen Gelehrten, mit Albrecht in brieflicher Verbindung geblieben; seine Konjekturen hatte er ihm dedicirt. Jetzt bot er ihm seine Dienste an (2. Dez. 1548), und wol one noch dessen freundliche Antwort zu haben, machte er sich auf den Weg. Am 27. Januar 1549 in Königsberg eingetroffen, erhielt er die Pfarrstelle an der altstädtischen Kirche, welche bis dahin der gleichfalls um des Interims willen geflüchtete Johann Funck (Bd. IV, S. 716) verwaltet hatte, und zugleich eine theologische Lektur, ja er wurde bald darauf, obgleich one einen akademischen Grad, Professor primarius der theol. Fakultät, geriet aber damit von vornherein bei dem an der jungen Hochschule herrschenden Faktionsgeiste in häsliche Reibungen, welche durch sein selbstbewusstes und herrschsüchtiges Wesen und bei seiner offenbaren parteiischen Begünstigung durch den Herzog gesteigert wurden. Die Angriffe des wittenbergischen Magisters Matthias Lauterwald gegen seine Antrittsdisputation „De lege et evangelio" (5. April 1549), sowie gegen Sätze, welche derselbe aus Osianders Vorlesungen

über die ersten Kapitel der Genesis entnahm, und wobei Staphylus (s. d. Artikel) im Hintergrunde gegen ihn wirkte, fürten zu widerwärtigen Streitigkeiten, in denen Osiander, unterstützt von Funck, welcher inzwischen Hofprediger des Herzogs geworden war, rücksichtslos seine Gegner zu unterdrücken suchte. Die Berufung Lauterwalds auf Melanchthon und seinen der Wittenberger Akademie geleisteten Eid, das Eingreifen des Leipziger Ziegler erhöhte Osianders Gereiztheit (epist., in qua confutantur etc. S. 320), der in letzterem zugleich das Interim bekämpfte. Gegen dieses suchte Osiander in mehrfachen Schriftstücken (S. 323 und 369) dem Herzog seinen Hass einzuflößen. Auch in der merkwürdigen Schrift „Von dem neuen Abgott und Antichrist zu Babel“ (S. 363) verknüpfte sich mit dem ganzen Zorn gegen Rom der Gegensatz gegen die, „welche subtiler Weise unter dem Interim wider zum Antichrist kriechen“. Die persönlichen Reibungen wurden noch dadurch erhöht, dass Osiander, im Besitz des Vertrauens Albrechts, auch auf die kirchliche Verwaltung starken Einfluss gewann und besonders nach Briesmanns (Bd. II, 628) Tode (Oktober 1549) in formloser Weise in die Geschäfte eingriff, und dass endlich der viel vermögende Leibarzt des Herzogs, Andreas Aurifaber (Goldschmidt), für welchen der Herzog selbst den Werber machte, Osianders Tochter heiratete und bei dieser Hochzeit (19. Januar 1550) Albrecht weder Gunst noch Kosten sparte. Es erschienen jetzt boshafte Epigramme und Pasquille gegen Osiander, an der Universität kam es zu bitteren Verfeindungen voll kleinlicher Gehässigkeit von beiden Seiten, wobei (wie besonders in der Verfolgung kompromittirter Studenten) Osiander sich unzweifelhaft großer Leidenschaft und Rachsucht schuldig machte. Bis in den Sommer 1550 dauerten diese Kämpfe, wo Lauterwald verabschiedet wurde und der beteiligte Mediziner Bretschneider ebenfalls Königsberg verließ. Am 24. Oktober 1550 erfolgte dann die verhängnisvolle Disputation von der Rechtfertigung des Glaubens, welche der aufgesammelten Feindseligkeit gegen Osiander nun den bestimmten Angriffspunkt gab.

Blicken wir hier auf die eigentümliche Gestalt der Lehranschauungen Osianders, deren Grundlinien allerdings früh sich festgesetzt haben. Im Gegensatz gegen römische Werkgerechtigkeit und unter den allgemein reformatorischen Voraussetzungen über die sündliche Verderbnis war Osiander mit Luther einig in der Betonung des alleinigen Heils aus Gnaden in Christo, der Rechtfertigung aus dem Glauben, er blieb aber stehen in der mystischen Fassung derselben als der durch den Glauben vermittelten wesentlichen Einwonung Gottes (nach Osiander schon in seiner ersten Predigt, was durchaus warscheinlich, s. m. Os. S. 8 f.), und empfand ebenso früh das Bedürfnis, diesen mystischen Gedanken spekulativ zu entwickeln. So bereits in dem „guten Unterricht rc.“ von 1524, welcher ausgeht von Entwicklung der Gotteslehre: Gott gebieret einen Son von Ewigkeit, d. h. begreift und bildet sich ab in seinem heiligen göttlichen Wort, sein ganzes göttliches Wesen fließt in das Bild; und es gehet aus der heil. Geist, die Liebe, darin hervorbricht Gottes höchstes und eigentlichstes Werk, nämlich: Gottes Güte erzeigen und derselben alle Kreatur nach ihrem Maße teilhaftig machen. In dem Worte nun, das Gott selbst ist, steht unser Leben; es muss aber mitgeteilt werden durchs äußere Wort und aufgenommen vom Glauben. Wer Christi Wort hört, hat ihn, hat Vater und heiligen Geist, hat die Liebe, den Brunnen guter Werke. So wird durch den Glauben an das Wort Gottes der Mensch gerechtfertigt und mit Gott vereinigt. In diese allgemeinen Grundlinien aber wird nun mit Rücksicht auf Adams Sündenfall die heilsgeschichtliche Füllung hineingezeichnet, die Verkündigung des Gesetzes, welches Liebe fordert (Liebe aber ist Gott selbst, wer Gott nicht hat, hat sie nicht), und des Evangeliums, welches lehrt, was Gott sei, gerecht, warhaft, gnädig, und dass er das Alles in Christo unserm Heiland uns erzeigt habe, in welchem das Wort ins Fleisch kommen musste. Erste Frucht dessen ist, dass wir Gott dem Vater durch den Tod seines Sones wider versönet sind, er der Gerechtigkeit Gottes für uns genug tut. Aber es muss auch zweitens, da Sünde und Tod noch in uns sind, das alte Wesen in uns abgetilgt und das neue errichtet werden: durch den Glauben empfahen wir Gott selbst; das Wort, Christus wonet in uns und wir werden eins mit ihm,

so durch den Glauben gerechtfertigt; der Sinn und Geist Christi ist und lebt in uns, der kann nicht anders denn gerecht sein und Gerechtigkeit in uns wirken. So ist Christus unsere Gerechtigkeit, nicht dass er im Himmel zur Rechten des Vaters gerecht sei und wir hienieden in allen Sünden und Unflath wollten leben und dann sprechen, Christus wäre unsere Gerechtigkeit. Er muss in uns und wir in ihm sein, und wenn das, so haben wir auch den heil. Geist. So rechtfertigt der Glaube dadurch, dass wir mit Gott vereinigt werden, und er alsdann seine eigene Gerechtigkeit selbst durch den Glauben in uns wirket. Daher Jerem. 23, 6: Der Herr (Jehova) unsere Gerechtigkeit. Auch in dem Nürnberger Kolloquium (1525) werden die beiden Stücke des Evangeliums unterschieden: 1) Christus hat der Gerechtigkeit Gottes genug getan und 2) er hat uns von Sünden gereinigt und rechtfertigt uns, so er in uns wonet. In Augsburg 1530 war es jener Spruch des Jeremia, durch dessen Erläuterung Osiander die Rechtfertigungslehre gegen Misverstand sicher stellen und klarer machen wollte, auch in den Augen der Papisten (nicht der bloße Glaube als eine Tugend, sondern der Glaube, der Christum selbst in sich schließt, unsere Gerechtigkeit), in der Predigt zu Schmalkalden zog er 1 Joh. 4, 1—3 nicht bloß auf die Menschwerdung, sondern vornehmlich auf die wesentliche Einwonung durch den Glauben. Da nun aber von Osiander ausdrücklich auf dies Successive der Tötung des alten und Lebendigmachung des neuen Menschen durch die göttliche Einwonung hingewiesen war, so schien der Rechtfertigung die für das Vertrauen des Glaubens wesentliche Vollendung zu fehlen, und sie als werdende Rechtfertigung mit der nova obedientia als einer durch die Gnade gewirkten zusammenzufließen; wirklich sagt er im Unterricht: „Die Werke, die der heil. Geist in uns wirkt, gelten allein vor Gottes Gericht". Nach dieser Seite hin verwart sich aber Osiander später (gegen Rup. Mosham, S. 232 ff.) genauer unter Berufung auf die vielbenutzten Sprüche Jes. 53, 11 und besonders 1 Kor. 1, 30; obgleich er auch hier an der effektiven Bedeutung der Rechtfertigung festhält, so liegt der effectus doch nur in der vom Glauben ergriffenen eingepflanzten, unser gewordenen Gerechtigkeit Christi selbst, nicht in den von den Gerechtfertigten durch Wirkung des Geistes geschehenden Werken, daher nun die erste Königsberger Disputation (de lege et ev.) sagt: Die Gerechtigkeit Christi (=Gottes) werde durchs Evangelium dargeboten und denen, die es glauben, zugerechnet, oder der Glaube werde zur Gerechtigkeit gerechnet wegen seines Objektes, der göttlichen Gerechtigkeit, die er faktisch hat. Die berühmte zweite Disputation zeigt nun in der Anknüpfung an den schon in der ersten geltend gemachten Satz: Niemand wird gerechtfertigt, der nicht zugleich auch lebendig gemacht wird, auf der einen Seite dasselbe Interesse, wie die Jugendarbeit: die Rechtfertigung aus dem Glauben soll nicht zu einer bloßen Beruhigung bei der Sündenvergebung one reellen Gerechtigkeitsbesitz werden; Gott kann den nicht für gerecht halten, in dem ganz und gar nichts von warer Gerechtigkeit ist; aber diese Gerechtigkeit kann keine andere als die wesentliche ewige göttliche Gerechtigkeit selbst sein, die auf dem mystischen Wege des Glaubens unser wird; und es kann daher anderseits auch das Interesse gewart werden, dass die in der mystischen Vereinigung wirklich uns gehörende Gerechtigkeit von unserem empirischen Zustand unterschieden wird: die Gerechtigkeit Christi wird uns imputirt, aber nur wenn sie reell in uns ist, und andrerseits wir, obgleich im Glauben gerecht gemacht, haben uns erst (in der Heiligung) in den wachsenden Gehorsam gegen diese Gerechtigkeit zu stellen. Allerdings aber ist auch die Rechtfertigung eine fortgehende, nur nicht durch unser Werk, sondern aus Glauben im Glauben, durch welchen die wachsende Vereinigung mit Christus bedingt ist. Die spekulativen Grundlagen der gesamten Anschauung, hier nur angedeutet, treten nun aber in der Schrift hervor: An filius dei fuerit incarnandus si peccatum non introivisset in mundum. Item de imagine dei (18. Dez. 1550 f. S. 387 ff.), woran sich dann als reifste zusammenfassende Darstellung schließt: Von dem einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens, Bekenntnis Andreas Osianders, 1551, 4° (dem deutschen Druck vom 8. Sept. 1551 folgte der lateinische de unico mediatore, 24. Okt.). Der Mensch erscheint,

wie schon die Jugendarbeit erkennen läſst, als ursprünglich bestimmt für die wesentliche Einwonung Gottes, ja als im Urstand bereits derselben teilhaftig, die institia originalis war die in Adam wonende Gerechtigkeit Gottes. Das Bild Gottes, nach welchem oder vielmehr zu welchem der Mensch geschaffen ist, ist Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, wie es vor der Menschwerdung schon im Verstande Gottes prädestinirt und in den Theophanien des A. T.'s gewissermaßen abgeschattet war. Wie Christus durch persönliche Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen Gottes Bild und Herrlichkeit sein sollte, so der Mensch aus Gnaden. Christus würde daher auch, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Mensch geworden sein. Der Mensch auch one Sünde gedacht ist erst natürlich, dann (durch göttliche Einwonung) geistlich. Das Reich Gottes würde sonst, one Zwischenkommen der Sünde, das ihm wesentliche Haupt entbehrt haben. „Der Son hat seine ewige Gerechtigkeit mit herabgebracht in seine allerheiligste Menschheit und also mit der Tat bezeugt, daſs unser Fleisch und Blut solcher Frommkeit fähig ist und empfänglich, und dieweil wir nach Gottes Bilde geschaffen sind, sind wir auch schuldig, solche Gerechtigkeit zu haben“ (Handschr. Gutachten vom Interim, s. S. 328). Auch in Christus ist es die ewige göttliche Gerechtigkeit, durch welche er gerecht ist, auf welcher also auch Leiden und Gehorsam, das Werk Christi, als auf ihrem Grunde ruhen. Das Verdienst Christi, die vor 1500 Jaren am Kreuz geschehene Erlösung, durch welche die Sündenvergebung vermittelt ist, ist nun die notwendige Voraussetzung dafür, daſs die wesentliche göttliche Gerechtigkeit auch unsere Gerechtigkeit werde. Die bedenkliche Auseinanderhaltung jener einst geschehenen Erlösung und der am Gläubigen geschehenden Rechtfertigung, dessen, was Christus mit seinem Vater, und dessen, was er mit uns handelt, erhält doch eine Überbrückung dadurch, daſs eben die Predigt der Buße und Vergebung der Sünde, wenn sie im Glauben aufgenommen wird, im äußeren Wort zugleich das innere lebendige, das Gott selbst ist, ins Herz bringt; und so sehr unsere Gerechtigkeit lediglich die wesentlich göttliche ist, soll doch, da wir durch Glaube und Taufe in das fleischgewordene Wort eingeleibt werden, die göttliche Natur, nur wie sie ist Mensch geworden, in uns gebracht werden; wir können der göttlichen Natur nicht teilhaftig werden, wenn sie nicht aus seiner Menschheit als aus dem Haupt in uns seine Glieder fließt. In diesem Zusammenhang findet die lutherische Abendmalslehre eine so entschiedene Verwertung, daſs er geneigt ist, alle Gegner der wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit als im Herzen zwinglisch anzusehen.

Der Eindruck jener Disputation, in welcher der junge Martin Chemnitz und Melchior Isinder opponirten, war wol auf die meisten ein etwas verblüffender durch die Plerophorie Osianders; man fülte das Fremdartige, one sich der Sache recht erwehren zu können; man hatte es von den Wittenbergern anders empfangen. Der vor Kurzem erst nach Königsberg gekommene Mörlin (Bd. X, 135) suchte durch Verständigung zu vermitteln und kam auf guten Fuß mit Osiander. Das Erscheinen der Schrift von der Menschwerdung und dann besonders der anderen: Bericht und Trostschrift (Anf. 1551 s. S. 415 f.) an seine Nürnberger Anhänger mit ihren feindseligen Äußerungen gegen Melanchthon einerseits, das Umschwerfen unselbständiger Parteigänger mit den Schlagworten (Funk) anderseits erhöhten den Gegensatz; des Staphylus Vorstellungen wies Osiander ziemlich schnöde zurück. Die auf des Herzogs Wunsch im Februar 1551 von Mörlin nebst Andr. Aurifaber unternommene Vermittelung, wobei Mörlin in den aufgestellten Sätzen Osianders Gesichtspunkten vorsichtig in mehr populärer Form Rechnung trug, scheiterte besonders an Staphylus, der nichts zugeben wollte, was etwa den Wittenbergern missfiel. Die Gegengartei stellte eine Reihe von Sätzen Luthers denen Osianders gegenüber; Osiander, der in den Äußerungen Luthers von der Aneignung der Person Christi durch den Glauben einen Anhalt hatte und überzeugt war, ihn in „seinen besten Büchern“ auf seiner Seite zu haben (wenn er auch meinte, Luther habe Vielen die Augen nicht genug aufgetan S. 328), veröffentlichte dagegen seine Excerpta quaedam mit Aussprüchen Luthers für seine Auffassung (s. S. 426). Mörlin beginnt jetzt bedenklich zu werden (zunächst an

dem successiven Unserwerden der Frömmigkeit Christi, dann: Osiander mache die Woltat und das Verdienst Christi zunichte), und bringt, von Osiander schroff behandelt (Briefwechsel s. S. 428 f.), den Kampf in drastischster Weise auf die Kanzel, Osiander aufs Katheder; der Bruch ist vollständig. Die durch das Mandat vom 8. Mai 1551 vom Herzog eingeleiteten theologischen Verhandlungen zwischen Osiander und seinen ihm meist nicht gewachsenen Gegnern kommen nicht vorwärts. Mitten hinein wird Osiander als „Verwalterpräsident" mit den geistlichen Geschäften des samländischen Bistums beauftragt. Aber Mörlin prüft und ordinirt Kandidaten, die ihm von adeligen Patronen präsentirt werden, „weil sie das Heiligtum nicht beim Teufel suchen wollen", und versagt Osiandristen das Sakrament; auch die andern (Hegemon, Isinder, Venediger) versagen ihm die Anerkennung. Stankarus (s. d. Art.), der jetzt unter ihnen eine Rolle spielt, gab in einem groben Briefe, der Osiander für den persönlichen Antichristen erklärt, seine Demission. Osiander, welcher wärend der Verhandlungen die Schrift: Daß unser lieber Herr 2c. (S. 440) veröffentlicht hatte, setzt nun den Druck seiner Konfession (vom einigen Mittler 2c.) durch, wärend Albrecht die Gegner vom Druck abhielt. Am 5. Oktober sendet Albrecht das Bekenntnis Osianders mit Darstellung des bisherigen Streites an evangelische Fürsten und Städte Deutschlands zu ordnungsmäßiger Beratung auf Synoden, wärend die Gegner auf einer preußischen Synode Osiander einfach als offenen Ketzer zu verurteilen gewünscht hatten, denn hier sah sich Osiander mit Andr. Aurifaber und Funck immer mehr in die Rolle einer kleinen, aber durch Albrechts Gunst mächtigen Partei gedrängt und dem wachsenden Hasse ausgesetzt, der bis in die unmittelbarste Umgebung Albrechts reichte. Im evangelischen Deutschland begann die Sache allerwärts die Gemüter in Bewegung zu setzen, in Nürnberg besonders für und wider (vgl. S. 455 und über Leonhard Culmann: Zeltner, Paralip. Osiandr., Altorf 1710, 4° und Strobel, Beitr. I, 91), in Stettin fand Osiander an Petrus Artopöus und dem Arzt G. Curio Verehrer (S. 454), sonst aber fand seine Sache außerhalb Preußens fast nur Widerspruch, wie die im Laufe des Winters (1551/2) und im Frühjar eintreffenden Gutachten (s. d. Überblick S. 495 ff.) und zalreiche gedruckte Publikationen (ebd. 453, 467 f., 478 ff., 490 f.) zeigen. Man stieß sich an der gefärlichen Mystik der göttlichen Einwonung, an der einseitigen Betonung der göttlichen Natur Christi, welche im Zusammenhang mit der bedenklichen Auseinanderreißung von Sündenvergebung und Rechtfertigung die Menschheit Christi zu entwerten und das Verdienst Christi herabzusetzen schien, endlich an der Verschmelzung von Rechtfertigung und Erneuerung. Das Württemberger Responsum vom 5. Dez. 1551, im wesentlichen das Werk von Joh. Brenz (s. S. 470 f.), machte zwar hiervon, indem es in seiner wolwollenden Haltung für Osiander die Gegensätze vermittelnd abschwächte, eine Ausnahme, vermochte aber den Frieden nicht herzustellen. Wärend der Herzog sich noch einmal an Brenz wandte, die anderen eingehenden Gutachten aber zurückhielt, ging der Kampf weiter. Osiander druckte rüstig weiter (Beweisung, daß ich nun über die dreißig Jahr alleweg einerlei Lehre gefürt habe u. a. m.), wärend Mörlin mit dem Druck seiner voluminösen Schrift (von der Rechtfertigung des Glaubens, ausgegeben 23. Mai, s. S. 491) hingehalten wurde. Ein von den Wittenbergern zum Druck gebrachtes und mit gehässigen Erklärungen begleitetes, selbst aber sehr gemäßigtes Gutachten Melanchthons, reizte Osiander zu der maßlosen, aber bedeutenden Gegenschrift: Widerlegung der ungegründeten undienstlichen Antwort Philippi Mel. 2c. (21. Apr. 1552 gedruckt). Die hier von Osiander eingenommene Stellung, als stehe ihm eigentlich nur der verschworene philippische Haufe, der nach dessen Pfeife tanze, gegenüber, war nun aber nicht zu halten, da auch die Gnesiolutheraner, Flacius voran, mit einer ganzen Anzal Schriften (s. Preger, M. Fl. Ill. II, 550 ff. und dazu meine Anm. zu S. 490) ihm entschieden gegenübertraten. Osiander aber ließ sich nicht wankend machen. Gegen Mörlins Buch war er sofort auf dem Plan, gegen eine ganze Anzal im Druck erschienene Schriften (die nicht veröffentlichten Gutachten mussten aus dem Spiele bleiben) ging er summarisch vor in der ebenso pöbelhaft groben als von theologischer Klarheit und Schärfe zeugenden

Schrift: „Schmeckbier“ (24. Juni 1552). Jetzt traf die zweite vom Herzog erbetene Erklärung der Württemberger ein, aber der vermittelnde Charakter, der widerum in der Schwebe ließ, in welchem Momente des Prozesses das eigentlich Rechtfertigende liege, wirkte nichts, da Osiander Recht behalten, die Gegner sich nur mit seiner Revokation begnügen wollten. Da ward Osiander nach kurzer Krankheit am 17. Oktober abgerufen und am 19. Oktober mit großen Ehren und einer stark rühmenden Leichenrede Funcks in der altstädtischen Pfarrkirche beigesetzt (später ist sein Sarg verschwunden). Das Ausschreiben des Herzogs vom 24. Jan. 1553, welches Ruhe befahl und auf die Artikel des zweiten Württemberger Responsum als maßgebend verwies, vermochte, da Funck und die Osiandristen unangetastet blieben, den Kampf nicht zu stillen. Mörlin, der hitzigste Gegner, wurde des Landes verwiesen, aber der Streit ging weiter, s. d. Art. „Funck“ Bd. IV, S. 716.

Litteratur: Die ältere Speziallitteratur s. bei Wilken, Andreas Os.'s Leben, Lehre und Schriften I., Stralsund 1844, 4°, und bei W. Möller, Andreas Os.'s Leben und ausgew. Schriften, Elberf. 1870 (Leben ꝛc. der Väter u. Begr. der luth. K., V), auf welches sich die Seitenzalen im Text beziehen. Für den Streit: Von Gottes Gnaden Unser Albrechten des Elteren . . . Ausschreiben ꝛc., Königsb. 1553; J. Funck, Wahrh. u. gründl. Bericht ꝛc., Kön. 1553; Mörlin, Historia etc., Braunschw. 1554; Matth. Vogel, Dialogus ꝛc., Königsb. 1557; Joh. Wigand, De Osiandrismo 1586, 4° (herausg. von Corvinus); C. Schlüsselburg, Catal. haeret. lit. VI, Francof. 1598; Salig, Histor. der A. Conf. II,; Hartknoch, Preuß. Kirchenhist., Frankf. a. M. und Leipzig 1686, 4°; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. IV, 249 ff.

Die zalreichen Schriften Osianders: Verzeichnis bei (Lehnert) Auctarium (1835, 8°) vervollständigt in meiner Monographie, wo die mit * bezeichneten Anmerkungen auf die Schriften, Briefe ꝛc. Osianders verweisen. Dazu noch ein Brief bei K. u. W. Krafft, Briefe u. Dokumente, Elberfeld 1876.

Zur Beurteilung noch: Heberle, Stud. u. Krit. 1844, 371 ff.; Baur, Christl. Lehre von der Versöhnung S. 316 ff.; Ritschl, Die Rechtfertigungslehre d. A. Os. in den Jahrbb. f. d. Theol. II, 1857 und in Rechtf. und Versöhnung, I, S. 72 ff.; Frank, Theol. der Konkordienformel II, u. a. m. **W. Möller.**

Osiander (Hosemann, nach Anderen Heiligmann) — berühmte süddeutsche Theologen- und Gelehrtenfamilie, abstammend von dem 1552 zu Königsberg gestorbenen Nürnberger Reformator Andreas Osiander (s. d.), in verschiedenen Zweigen noch heute blühend. Von theologischen Celebritäten dieses Namens sind außer dem Stammvater noch folgende zu nennen:

1) Lukas Osiander, der ältere, der Son des Andreas und seiner ersten Frau Katharina, geb. Preu, ist geboren den 15. Dezember 1534 zu Nürnberg. Er besuchte die Schulen seiner Vaterstadt, übersiedelte 1549 mit seinem Vater nach Königsberg und hatte hier seine Studien noch nicht beendigt, als sein Vater am 17. Oktober 1552 plötzlich starb. Der Herzog Albrecht nahm sich der Hinterlassenen freundlich an: mit seiner Beihilfe vollendete Lukas seine theologischen Studien in Königsberg und Tübingen, wo er im Jare 1553 immatrikulirt ist, (M. Crusius). Er trat in den würtembergischen Kirchendienst und wurde, erst 24 Jare alt, 1555 Diakonus in Göppingen, Kollege und bald auch Schwager von Jakob Andreä, indem er die Schwester von Andreäs Frau, Margaretha, geb. Entringer, die Witwe von Kaspar Leyser, Mutter von Polykarp Leyser (s. Bd. VIII, 635) heiratete. Nach 2 Jaren wurde er Stadtpfarrer und Superintendent in Blaubeuren, 1562 Pfarrer zu St. Leonhard und Spezialsup. in Stuttgart, 1564 Dr. theol. in Tübingen, 1567 Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart. Unter Herzog Ludwig (1568—1593) stieg sein Einfluss immer höher: er ist neben Bidembach der Religionslehrer Ludwigs, erklärt ihm jeden Morgen ein Kapitel aus der Bibel, einen Abschnitt aus der Conf. Aug. und Wirtemb., und befestigt ihn so in jener untadelhaften Rechtgläubigkeit, die ihm den Beinamen des Frommen verschaffte, aber leider nicht durch entsprechende Christen- und Regententugenden sich betätigte (s. Stälin S. 780). Immerhin übt Osiander einen woltätigen Einfluss auf Regierungsmaßregeln (vergl. Eisenlohr, W. K.-Gesetze

S. 91), wußte aber auch durch die Gunst des Herzogs und durch mächtige Familienverbindungen seine eigene Stellung zu einer immer einflußreicheren zu machen (vgl. Spittler, Geschichte Würtembergs, S. 199). Ein Umschwung trat ein mit dem Regierungsantritt des energischen, aber auch herrschsüchtigen Herzogs Friedrich (1593 ff.). Dieser konnte den zurechtweisenden Ton, den die Hofprediger unter dem orthodoxen, aber schwachen H. Ludwig angenommen hatten, nicht vertragen. Er fand seine Predigten zu scharf, versetzte ihn von der Hof- auf die Stiftspredigerstelle 1593 und ernannte ihn 1596 zum Prälaten von Adelberg. Und als Osiander in dieser Stellung, als Mitglied der Landschaft, es wagte, dem Herzog wegen seiner dem Landesrecht widerstreitenden Begünstigung der Juden freimütige Vorstellungen zu machen (13. März 1598, s. Sattler S. 209), so erregte dies den Zorn des Herzogs in dem Maße, daß er ihm nicht bloß auf seine Vorstellung eine höchst ungnädige Antwort gab, sondern ihn auch, weil er sich weigerte, fußfällig zu depreciren, seiner Prälatur entsetzte und des Landes verwies. Osiander ging nach der Reichsstadt Eßlingen und verwaltete hier eine zeitlang unentgeltlich das Amt eines Oberpredigers. Doch hatte der Herzog soviel Billigkeitsgefül, daß er die ihm entzogene Prälatur seinem Sone Andreas übertrug, auch ihm selbst bald wider die Rückkehr nach Stuttgart gestattete. Osiander erkrankte bald darauf infolge eines Schlaganfalls und starb im 70. Lebensjare den 17. September 1604; seine Grabschrift in der Stiftskirche zu Stuttgart rühmt ihn als einen Mann, qui utilissimis suis scriptis, concionibus, consiliis ecclesiam Dei feliciter aedificavit, veritatem evangelicam ore et calamo fortiter defendit, und schließt mit dem Wunsche: similes da sine fine viros!

Osianders kirchliche Tätigkeit war eine sehr vielseitige. Er nahm persönlich teil an dem Religionsgespräch mit den Pfälzern zu Maulbronn 1564, wo er als Notarius fungirte (IX, 414), an dem Maulbronner Theologenkonvent und der Abfassung der Maulbronner Formel (IX, 416), an der Begutachtung des torgischen Buchs (ibid. S. 417) im Sept. 1576; er beteiligt sich an der Korrespondenz der Tübinger mit dem Patriarchen Jeremias 1577, liefert die erste lateinische Übersetzung der Konkordienformel, der epitome sowol als der solida declaratio, wie diese in die erste lateinische Ausgabe des Konkordienbuchs aufgenommen wurde (s. Heppe, Gesch. des d. Prot., IV, 225), reist 1579 nach der Pfalz zu Verhandlungen mit Weiß (1. Aufl. XXI, S. 485), 1582 zum Augsburger Reichstag, 1583 nach Bonn zu Erzbisch. Gebhard von Köln, um bei der Einfürung der Reformation mitzuhelfen, erstattet 1583 ein Gutachten über den Gregorianischen Kalender, nimmt 1586 teil am Mömpelgarder Gespräch (X, 356), 1594 am Regensburger Gespräch mit S. Huber (vgl. Bd. VI, 341). —

Als Prediger lernen wir ihn kennen teils aus zalreichen, einzeln gedruckten Gelegenheitspredigten, z. B. Predigt von der Wiedertaufe 1582, von hoffärtiger ungestalter Kleidung 1586, vom Erdbidem 1601, vom Amt der Obrigkeit 1602, verschiedene Hochzeit- und Leichenpredigten (s. bei Fischlin S. 155 ff.); teils aus einigen größeren Predigtsammlungen, z. B. 8 über das Vater-Unser, 50 über den Katechismus und die Haustafel, besonders aber aus seiner 1597—1600 in 5 Teilen erschienenen Bauernpostille oder einfältige, gründliche Auslegung der Evv. und Epp. für das einfältige Völklein auf den Dörfern (ursprünglich Predigten, die er in der kleinen zum Kloster Adelberg gehörigen Gemeinde Hundsholz gehalten); — teils endlich aus seinen homiletischen Anweisungen, die er gibt 1) in der Vorrede zur Bauernpostille, 2) in einer Schrift de ratione concionandi, 1582, 8°. Er bleibt im ganzen der Melanchthonschen Weise treu, indem er die Kategorien und Einteilungen der antiken Rhetorik auf die christliche Predigt anwendet (inventio, dispositio, elocutio; genus didascalicum, demonstrativum etc.); doch wird der spezifische Charakter der christlichen Predigt dadurch gewart, daß der Text in die erste Linie gestellt, die Kategorieen der Rhetorik nur in sekundärer Weise für den Zweck der theoretischen Anleitung benutzt, daß vor Allem Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zuhörer verlangt und auf das Vorbild des höchsten Lehrmeisters Christi, auch auf solche ev. Musterprediger wie Luther, Brenz &c. hingewiesen wird (vgl. besonders die Vorrede zur Bauernpostille). Seine eigenen Predigten sind einfach,

biblisch-erbaulich, übersichtlich disponirt, one gelehrten Prunk und unnütze theologische Polemik, die Sprache populär, aber keineswegs plebejisch oder gar skurril, nur ausnahmsweise, wo der Gegenstand es mit sich bringt (z. B. in der Kleiderpredigt 1586), an die Manier der derb humoristischen oder satirischen Predigtweise anstreifend (vgl. Lenz, Gesch. der Homiletik, II, S. 34 f.; Beste, Kanzelredner, II, S. 250 f.; Schuler, Veränderungen des Geschmacks, I, 113 ff.).

Minder bekannt, aber geradezu epochemachend in der Geschichte des evangelischen Gemeindegesanges sind Osianders hymnologische Leistungen. Zunächst schrieb er 1569 eine empfehlende Vorrede zu einem, von dem württemb. Kapellmeister Sigmund Hemmel herausgegebenen Choralbuch (u. d. T. Der ganz Psalter Davids, wie derselbe in deutsche Gesäng verfaßt in 4 Stimmen künstlich und lieblich von Neuem gesetzt 2c). Da aber hier die Melodie fast durchgängig dem Tenor zugeteilt war, so vermochte der größte Teil der Gemeinde nicht zu folgen; darum machte Osiander in einer von ihm herausgegebenen geistlichen Liedersammlung (u. d. T. Fünfzig geistliche Lieder und Psalmen, mit 4 Stimmen contrapunctweis also gesetzt, daß eine ganze chr. Gemein durchaus mitsingen kann, Nürnberg 1586) den Versuch, „den Choral in den Diskant zu nehmen, damit er ja kenntlich und ein jeder Laie mitsingen könne." Dabei soll, wie Osiander weiter verlangt, der den Gemeindegesang begleitende Chor im Takt nach der Gemeinde sich allerdings richten, damit der Choral und figurata musica fein bei einander bleiben und beides einen lieblichen concentum gebe zu Ehre Gottes und Erbauung der chr. Gemeinde. (Näheres hierüber s. bei Winterfeld, Evang. Kirchen-Gesang, I, 346; Palmer, Evang. Hymnologie, S. 290; Koch, Kirchenlied, II, 357 ff.). —

Von den theologischen Schriften L. Osianders sind die drei bedeutendsten

1. sein Bibelwerk, Biblia latina, ad fontes hebr. textus emendata, cum brevi et perspicua expositione illustrata, Tübingen 1573—1586, 7 voll. 4°, 1609 fol.; deutsche Übersetzung von D. Förster, Stuttgart 1600; Lüneburg 1631, — eine fortlaufende Paraphrase der ganzen hl. Schrift, wobei die den Text bildenden Worte der Vulgata durch Zwischenbemerkungen unterbrochen werden, die teils Korrekturen aus dem Grundtexte, teils die nötigen Erklärungen enthalten; verfaßt zunächst für die Alumnen der württemb. Klosterschulen zu kursorischer Schriftlesung und exegetischen Repetitionen, von den Zeitgenossen viel gebraucht und hochgeschätzt, sodass sie meinten, „seit der Apostel Zeiten sei kein nützlicheres Buch herausgekommen". —

2. Eine dogmatische Arbeit (mit Einschluss ethischer und kirchenrechtlicher Fragen), teils zur Darlegung seines eigenen orthodoxen Bekenntnisses, teils zur Unterweisung auswärtiger lutherischer Gemeinden (in gratiam Gallicarum et Belgicarum ecclesiarum) gab Osiander in seiner Institutio chr. religionis, Tübingen 1576 und 1580, — klar und übersichtlich, auch in den polemischen Abschnitten würdig gehalten. —

3. Wol am meisten Ruhm aber brachte ihm sein kirchenhistorisches Werk — Auszug und Fortsetzung der seit 1574 ins Stocken gekommenen unvollendeten magdeburgischen Centurien u. d. T. Epitomes historiae eccl. centuriae XVI, in quibus breviter et perspicue commemoratur, quis fuerit status ecclesiae Chr. a nat. Salv. usque ad annum 1600, Tübingen 1592—1604, 4°.

Eine deutsche Übersetzung gab D. Förster, Frankfurt 1597—1608; eine schwedische E. Schröder, Stockholm 1635; einen Auszug daraus J. V. Andreä in seiner kurzen Kirchenhistorie, Straßburg 1630. Obgleich das Werk nicht auf Selbständigkeit histor. Quellenforschung Anspruch macht, so kam es doch einem Bedürfnis der Zeit entgegen, da es durch Kürze, Übersichtlichkeit, relative Vollständigkeit, auch durch Klarheit und Lebhaftigkeit der Darstellung sich empfahl. Von besonderem Interesse ist die, mit größerer Ausfürlichkeit und Aufnahme mancher Aktenstücke gegebene Darstellung des 16. Jarhunderts (vgl. ep. praeliminaris zum letzten Band). Auch G. Arnold (K. u. K.G. III, 1, S. 206; 2, 334 f.) hat dem Werke im ganzen Gerechtigkeit widerfaren lassen; gegen einzelne Angriffe Arnolds

hat A. Carolus in seiner „Würtemb. Unschuld" seinen Landsmann Osiander verteidigt.

Als minder bedeutende Schriften L. Osianders mögen noch erwänt werden: eine kurze Bearbeitung der hebräischen Formenlehre (compendium hebr. grammaticae cui subjungitur dictionarium, Wittenberg 1581; seine admonitio de studiis privatis recte instituendis, Tübingen 1591; sein enchiridion oder kurzes Inhaltsverzeichnis der hl. Schrift, Tübingen 1593, sowie endlich seine zalreichen polemischen Schriften gegen Jesuiten, Calvinisten u. a. Gegner. Zu den antijesuitischen Streitschriften gehören z. B. seine Warnung vor falscher Lehr der Jesuiten, 1568; Bericht, wie ein Christ auf die 27 päpstlichen Artikel antworten soll, 1571; Warnung der jesuitischen Anschläge, 1585; Verantwortung wider Scheerer und Rosenbusch S. J. 1586; endliche Abfertigung der beiden Jesuiten, 1589; Badkromet aus dem Wildbad 1593 zu Widerlegung des Gerüchtes, Osiander sei katholisch geworden rc.; zu den gegen Calvinisten und Cryptocalvinisten gerichteten: Warnung vor dem Zwinglischen Irrtum in der Lehre vom Abendmal, ep. eucharistica ad Sturmium, Antisturmius unus et alter, zur Verteidigung der F. C. gegen den Straßb. Schulrektor Johann Sturm, 1575; ferner Schriften gegen S. Huber 1597 ff., gegen C. Schwenkfeld 1591, gegen Franz Puccius 1593. — S. über Osianders Leben und Schriften bes. Fischlin, Mem. theol. Wirt. I, 146; Freher, Theatr. erud. 332; Witte, Mem. th.; Jöcher, Gel.-Lex.; Weißmann, H. eccl. Band II; Römer, Würt. K.-Gesch., und die Werke zur Würt. Gesch. von Sattler, Pfaff, Stälin rc.

2) Andreas Osiander, der älteste Son von Lukas I, ist geb. 26 Mai 1562 zu Blaubeuren, wo sein Vater damals Spezialsuperintendent war. Er studirte 1576 zu Tübingen, wurde 1579 Magister, Vikar zu Vaihingen, Repetent in Tübingen, wo er neben theol. Studien auch mit Astronomie sich beschäftigte. 1584 wird er Diakonus in Urach, heiratet die Barbara Heiland, des M. Crusius Pathenkind, die ihm 18 Kinder gebar; 1587 wird er Stadtpfarrer in Güglingen, 1590 Hofprediger in Stuttgart und Kollege seines Vaters, 1592 Dr. theol., 1598 Gen.-Sup. und Prälat von Adelberg, 1605 Prof. der Theol. und Kanzler der Universität Tübingen, wo er den 21. April 1617 starb. Hafenreffer, sein Nachfolger im Kanzleramt, hielt ihm die Leichenrede. Er nahm an einigen Religionsgesprächen teil, z. B. 1589 in Baden, 1601 in Regensburg, schrieb Dissertationen und Disputationen über das Konkordienbuch, auch einige polemische Werke, bes. Papa non papa h. e. papae et papicolarum de praecipuis chr. fidei partibus lutherana confessio, Tüb. 1599; Frankfurt 1610; gab seines Vaters biblia illustrata neu heraus 1600 fol.; dichtete 3 geistliche Lieder, die er 1594 drucken ließ, s. Koch, Kirchenlied, II, 292, und machte sich besonders verdient durch sein vielgebrauchtes und oft gedrucktes „Communikantenbüchlein", das er 1587 als Stadtpfarrer in Güglingen verfasste, 1590 in Tübingen herausgab. — S. über sein Leben M. Adam, Vitae th. 860; Fischlin, Mem. theol., II, 1; Jöcher III, 1119; Rotermund V, 1223.

3) Lukas II. Osiander, der jüngere Son des Hofpredigers Lukas I., ist geboren den 6. Mai 1571 in Stuttgart, gest. 10. August 1638 in Tübingen als Professor, Propst und Kanzler. Nachdem er die württemb. Klosterschulen durchlaufen, 1587 ff. in Tübingen studirt, 1588 magistrirt hatte, wurde er 1591, erst 20 Jare alt, Diakonus in Göppingen, 1597 Pfarrer in Schwieberdingen, 1601 Spezialsuperintendent in Leonberg, 1606 in Schorndorf, 1612 Abt in Bebenhausen, 1616 in Maulbronn, 1619 Dr. und prof. theol. ord. in Tübingen, auch Superattendent des Stifts, 1620 Probst und Kanzler der Universität. Diese Würde bekleidete er, zuletzt unter schweren Anfechtungen und Bedrohungen in den Jaren des 30jährigen Kriegs, bis zu seinem Lebensende. Schon 1628 sollte er wegen seiner Polemik gegen die römische Kirche seiner Professur entlassen und auf eine Prälatur versetzt werden; doch wurde die Maßregel noch abgewendet. Später wurde er einmal von einem Fanatiker auf der Kanzel überfallen und lebensgefärlich bedroht (im J. 1636, vgl. Arnold, K. u. K.G., II, S. 944; Römer S. 304) Wie sein Vater und Bruder galt er als einer der orthodoxesten Lutheraner, als

ein „gelehrter und eifriger Theologus“, als insignis didacticus, der die schwierigsten theol. Probleme mit seltener Klarheit und Gewandtheit zu lösen wusste, insbesondere als einer der schlagfertigsten, aber auch streitsüchtigsten und leidenschaftlichsten Polemiker des 17. Jarhunderts. Er schrieb nicht bloß 4 Enchiridia controversiarum: 1) cum Calvinianis 1603, 7 u. ö.; 2) cum Anabaptistis 1605, 14; 3) cum Schwenkfeldianis 1607; 4) cum Pontificiis 1607, 11, sondern auch noch weitere einzelne Streitschriften wider die Jesuiten (wobei er den Triumph erlebte, dass ein Jesuit, Jakob Reihing aus Augsburg, 1621 zu Tübingen zur evangelischen Kirche übertrat und von Osiander examinirt, rezipirt und in eine theologische Professur eingefürt wurde († 1628); — ferner gegen den reformirten Prediger A. Scultetus (1620: Scultetus atheus) 2c. Am bekanntesten aber ist L. Osiander II. geworden fürs Erste durch den Streit mit den Gießener Kenotikern, an welchem er nicht bloß durch mehrere Streitschriften sich beteiligt (bes. disp. de omnipraesentia hominis Christi, de communicatione id., de duorum naturarum in Christo veritate, Tübingen 1619, justa defensio orth. veritatis etc. 1622), sondern dessen Ausbruch er, wenigstens nach der Darstellung der Gießener, durch eine in Tübingen im Dez. 1619 gehaltene Disputation veranlasst haben soll (s. R.-E. Band VII, S. 642); und mehr noch 2) durch sein „Theologisches Bedenken, welcher Gestalt Johann Arnds Bücher des genannten wahren Christenthums anzusehen“, Tübingen 1623, 8°.

Da nämlich Arnds Bücher bald nach ihrem Erscheinen (1610 ff.) auch in Süddeutschland große Verbreitung und unter allen Ständen vielen Beifall fanden: so nahm auch Osiander sie zur Hand, um daraus seine Privaterbauung zu halten. Bald aber glaubte er zu finden, dass das Buch in wichtigen Stücken mit der reinen lutherischen Lehre, insbesondere der Grundlehre von der Rechtfertigung, nicht übereinstimme. Schon der Titel erschien im anstößig: „gleich als hätten Andere, so hie nicht mitschwärmen wollen, kein wares, sondern lauter falsches Christentum“. Insbesondere aber erscheint es ihm bedenklich, dass Arnd so vielfach Tauler und änliche Leute „aus dem dicken dunkeln Papsttum“ citire: „sein Christentum sollte billig vielmehr Taulertum heißen“. Auch ziehe er das innere Wort dem äußeren vor; damit werde das Predigtamt hintangesetzt, das Sakrament überflüssig gemacht, der ganze Gottesdienst degradirt; alle solche „inneren Einsprechungen und Offenbarungen“ aber seien ein betrüglich Ding; geben keine Gewissheit, seien nicht eines Pfifferlings oder Hosennestels wert. Ja eine ganze Reihe von Ketzereien ist es, die Osiander in Arnd nachweisen will: papistische, monachische, enthusiastische, flacianische, calvinische, schwenckfeldsche und weigelsche; es sei kein wares Christentum, sondern ein „Buch der Hölle“, daher es nicht bloß der Theologen, sondern auch der Obrigkeiten Pflicht wäre, dem Umsichgreifen dieser Schwärmerei Einhalt zu tun. — Dass Osiander vom Standpunkt der lutherischen Dogmatik aus mit seinen Bedenken gegen einzelne Abschnitte des Arndschen Buches Recht hatte, lässt sich nicht leugnen; ebenso gewiss aber ist, dass er in seinem Gesamturteil dem Buch und seinem Verfasser Unrecht tat, dass es ihm wie dem orthodoxen Dogmatismus überhaupt an dem Organ fehlte, Arnds Anschauungen und Bestrebungen zu verstehen und richtig zu würdigen. Ob O. selbst vor seinem Lebensende sein Auftreten gegen Arnd noch bereut habe, wie man aus einzelnen Andeutungen geschlossen hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat Osianders Kritik der Verbreitung der Arndschen Schriften und dem segensreichen Einfluss, den dieselben insbesondere auch auf die frommen Kreise Süddeutschlands geübt, keinen Eintrag getan. Insbesondere waren es Osianders Landsleute und Kollegen Joh. Val. Andreä, Melchior Nikolai u. a., die über Arnd ganz anders urteilten und es aufrichtig beklagten, dass es Mode geworden, die frömmsten Leute mit dem Namen der Schwarmgeister zu beflecken, wärend offenbare Weltkinder und Christusleugner mit dem Titel der Rechtgläubigkeit sich schmücken. Auch gut orthodoxe Lutheraner, wie z. B. Affelmann in Rostock, missbilligten Osianders Polemik: optimum Arndium ab Osiandro judico exceptum esse pessime, pacificum schismatice, veracem mendacissimo, humilem superbe, pium impie, und R. Meldenius ist überzeugt, dass Christus selbst auf Arnds Seite

stehe, nicht auf Seite der Osianderschen Schultheologie. — Weiteres über sein Leben und Verzeichnis seiner Schriften bei Fischlin, Mem. th., II, 44 sqq.; Jöcher-Rotermund, Arnold, Weismann, Römer, Bök, Klüpfel, Weizsäcker, Gesch. der Universität und theol. Facultät in Tübingen.

4) Neffe von Andreas und Lukas II., Enkel von Lukas I., war Johann Adam Osiander, geboren den 3. Dezember 1622 in Vaihingen, wo sein Vater, Joh. Balthasar Osiander, Pfarrer und Superintendent war, † 26. Oktober 1697 als Kanzler der Universität Tübingen. Er studirte in Tübingen in den schwersten Zeiten des 30järigen Kriegs, nachdem er seine Eltern und all seine Habe verloren; wurde Vikar in Stuttgart, Repetent, Diakonus in Göppingen und Tübingen, Professor der griechischen Sprache, 1656 Dr. th., 1660 ord. Professor der Theologie, 1680 Kanzler der Universität Tübingen und Propst an der Stiftskirche, ein frommer bibl. Theolog, von seinen Zeitgenossen als einer der ersten Theologen seines Jarhunderts gepriesen, besonders als Exeget des Alten Testaments, aber auch als Dogmatiker, Polemiker, Ethiker und Kasuistiker geschätzt, mit Spener befreundet, aber ein Gegner des Cartesianismus wie der synkretistischen und unionistischen Bestrebungen. Näheres über sein Leben und seine zalreichen Schriften s. bei Fischlin II., 285 ff.; Witte, Pipping, Jöcher-Rotermund, Römer W. K.-G. 340 ff.; über seine Christologie, in welcher er den Tübinger Typus treu bewart, s. Dorner, Entw.-Gesch., II, 803 ff.

5) Sein Son war Johannes Osiander, geb. 22. April 1657 in Tübingen, gest. ebendaselbst 18. Okt. 1724 als herzogl. württ. Geheimerat und Kirchenratsdirektor. Schon in früher Jugend ausgezeichnet durch Gaben, Fleiß und eine „sonderbare Vivacität", bezog er im 14. Lebensjare die Universität, wurde 1675 Magister, machte nach Vollendung seines theol. Studiums eine wissenschaftliche Reise, verweilte 1682 ff. zwei Jare als Reisebegleiter eines Barons von Horn in Frankreich, wo er in den höchsten Kreisen Zutritt fand, große Sprachen- und Weltkenntnis sich erwarb, den Versuchungen des Paters La Chaise zum Abfall vom evangelischen Glauben aber standhaft widerstand. Nach seiner Rückkehr erhielt er 1686 eine Professur für hebräische Sprache und Geographie in Tübingen, wurde später Professor der griech. Sprache und Philosophie, Hilfsprediger seines Vaters an der Stadtkirche ꝛc. Beim Einfall der Franzosen in Württemberg 1688 wurde er als Unterhändler gebraucht, wusste insbesondere durch sein kluges und energisches Auftreten Stadt und Schloss Tübingen, sowie später die Stadt Stuttgart vor Zerstörung und Plünderung zu schützen, wurde zum Dank dafür 1690 zum herzogl. Kriegsrat ernannt, 1692 Ephorus des theol. Stifts, 1697 Prälat von Königsbronn, später von Hirschau mit dem Sitze in Tübingen. 1703 erhielt er von Kurfürst August von Sachsen den Titel eines kurf. Konsistorialrats, von K. Karl XII. von Schweden den eines schwedischen Kriegsrates. Als Prälat nahm er teil an den Geschäften der württemb. Landschaft und des ständischen Ausschusses, wurde 1708 von H. Eberhard Ludwig zum Konsistorialdirekor in Stuttgart berufen und erhielt als solcher die Leitung des ganzen württembergischen Kirchen- und Schulwesens, wurde aber auch fortan zu diplomatischen Missionen nach Dänemark, Schweden, Polen, Preußen, Italien, England verwendet. Die letzten Jare seines Lebens brachte er meist auf seinem bei Tübingen gelegenen Landgut, dem Osiandreum, in stiller Betrachtung und ländlicher Ruhe zu, nur zeitweise noch an den Konsistorialgeschäften in Stuttgart sich beteiligend. Ein besonderes Verdienst um die württemb. Landeskirche erwarb er sich noch durch Einfürung der Konfirmation im Jare 1722—23. Sein Bild in der Tübinger Aula zeigt ein feines, blasses, intelligentes Gesicht in vornehmer Haltung — das Bild eines theologischen Diplomaten und Hofmannes. Sein Lebenslauf und Leichenrede von Prof. Pregizer 1724; Abel, Joh. O., Tübingen 1795; Schmidt, Leben J. Os., 1843; Eisert-Klüpfel, Gesch. der Stadt und U. Tübingen; Ersch und Gruber, Allg. Enc., Sect. III, Bd. VI, S. 263 f.; Palmer, R.-E. 1. Ausg. Bd. XX, 254 ff.

6) Sein Son war Johann Rudolf O., geb. 21. Mai 1689 in Tübingen, gest. den 25. Okt. 1725 ebend. als ord. Prof. der Theologie und Superattendent

des Stifts, Gegner von Chr. Wolf (vgl. Jöcher, Weizsäcker S. 100; Gaß, Gesch. der pr. Dogmatik, III, 126).

7) Ein Neffe des Geheimerats J. O. ist Joh. Ad. Osiander der Jüngere, geb. den 15. Aug. 1701 in Tübingen, gest. 20. Nov. 1756 ebendas. als Ephorus des theol. Stifts und Prof. der griechischen Sprache, Verfasser verschiedener philol., philos. und theologischer Schriften z. B. über neutestamentl. Textkritik 1739, über die Seelenwanderung 1749, de immortalitate animae etc. 1732, 4°, vgl. Bök, Meusel, Rotermund, bes. aber Döring, Gel. Theologen Deutschlands, III, 173, wo auch ein Verzeichnis seiner Schriften. — Als neueste Glieder derselben Theologenfamilie aus dem 19. Jarhundert mögen endlich noch genannt werden:

8) Gottlieb O., geb. 15. März 1786 in Stuttgart, gest. 6. Dez. 1827 als Dekan in Knittlingen, Verf. verschiedener theol. Abhandlungen, über welche zu vergl. Döring, Gel. Theologen, III, 168, und Ersch und Gruber a. a. O. S. 261 ff.; und

9) dessen Bruder Johann Ernst Osiander, geb. 23. Juni 1792 in Stuttgart, Diakonus in Metzingen 1820, Prof. am Seminar Maulbronn 1824, Dekan in Göppingen 1840, Dr. theol. 1860, gest. als Prälat in Göppingen den 3. April 1870, — ein tiefgegründeter schwäbischer Schrifttheolog, ausgezeichnet durch gründliche theologische Gelehrsamkeit, persönliche Frömmigkeit, Milde des Urteils und seltene Treue in Verwaltung seines Predigt- und Seelsorgeramts, — Verfasser verschiedener theologischer Schriften, z. B. einer Rede über Melanchthon 1830, eine Abhandlung zum Andenken G. Menkens, Beitrag zur Geschichte der ev. Theol., Bremen 1832; Apologie des Lebens Jesu gegen Strauß 1837, eines Religionslehrbuchs 1839, besonders aber eines Kommentars zu den beiden Korintherbriefen 1849 und 1858. Vgl. über ihn Württemb. Kirchenblatt 1870. S. 195; Ev.-luth. K.-Zeitung 1870, S. 328. **Wagenmann.**

Ossat, Arnold d', mag hier eine Stelle verdienen, weniger weil er Kardinal war, denn seine Tätigkeit war weder der Kirche als solcher, noch der Theologie gewidmet, als weil seine Briefsammlung höchst merkwürdige Aufschlüsse enthält über die päpstliche Politik und über die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs im 16. Jarhundert. Er war geboren 1536 in der Diözese von Auch, von geringer Herkunft. Nach trefflichen Studien, unter Anderm zu Bourges, unter Cujacius, wurde er zu Paris Advokat am Parlament; er zeigte sich hier als Freund und Verteidiger des Philosophen Ramus. Seit 1574 lebte er großenteils in Rom, zuerst in untergeordneten diplomatischen Stellungen, dann als französischer Gesandter; sowol Heinrich III. als Heinrich IV. hatten das größte Vertrauen in ihn; für letzteren erwirkte er, trotz mancher Schwierigkeiten, die päpstliche Absolution. Er genoss mehrere reiche Benefizien, one deren Amt zu versehen; 1599 ernannte ihn Clemens VIII. zum Kardinal. Er starb zu Rom 1604. Sein Hauptwerk ist die Sammlung seiner Briefe an den französischen Hof; sie wurde mehrfach gedruckt; die beste Ausgabe ist die von Amelot de la Houssaye, nebst einer Bioprahie, Paris 1697, 2 Bde. d'Ossat war einer der gewandtesten Diplomaten seiner Zeit; sein vieljäriger Aufenthalt in Rom hatte ihn mit den Zuständen und Grundsätzen des päpstlichen Hofes vertraut gemacht; für die französischen Könige leitete er, meist mit Erfolg, die schwierigsten Unterhandlungen, sodass seine Briefe in dieser Beziehung großes Interesse und bleibenden historischen Wert haben.

C. Schmidt.

Ossener, s. Essener, Bd. IV, S. 343.

Osterzyklus, s. Zeitrechnung, chr.

Ostern, s. Passa.

Osterwald, Joh. Friedrich, in Neuchatel geboren 1663, gest. 1747, nimmt eine bedeutende Stellung ein unter denjenigen ref. Theologen, welche eine Milderung des orthodoxen Systems verbreitet haben. Er ist mit seinen Freunden Samuel Werenfels in Basel und Joh. Alphons Turretin in Genf das schweizerische Trifolium, etwa auch Triumvirat genannt worden. Einer alten, vorneh-

men Familie entsprossen, die, obgleich er 35 Kinder, Schwiegersöne und Kindeskinder hinterließ, nun ausgestorben ist, hat er eine ausgezeichnete Bildung genossen. Sein Vater, Pfarrer in Neuchatel, übergab ihn schon 1676 einem Freunde, Professor Heinrich Ott in Zürich, zur Erlernung der alten Sprachen und des Deutschen. Nach anderthalbjärigem Aufenthalte in dem gerade damals die Konsensusformel zum Schutze der Orthodoxie einfürenden Zürich kehrte der Knabe nach Hause zurück und bezog 1678, von einem Hofmeister geleitet, die Akademie Saumur, wo er schon im folgenden Jare die Magisterwürde erlangte. Die Theologie studirte er dann in Orleans bei dem berühmten Claude Pajon (vergl. d. Artikel), nachher in Paris bei Pierre Allix, Jean Claude und den übrigen reformirten Pastoren und wider in Saumur. Schon 1681 mußte er zu seinem kranken Vater zurückkehren; nach dessen Tode suchte er weitere Ausbildung in Genf, besonders bei Louis Tronchin. Noch nicht 20 Jare alt wurde er 1683 in Neuchatel examinirt und ordinirt. Von da an hat er über 63 Jare lang durch Predigten, Religionsunterricht, Seelsorge, Vorlesungen und Schriften eine weitreichende Wirksamkeit ausgeübt, die durch beharrlichen Fleiß und musterhafte Frömmigkeit erhöht wurde. Er verehelichte sich 1684 mit einer Tochter des Statsrats de Chambrier, wurde 1686 als Diakon, 1699 als Pfarrer angestellt und sehr oft von der Geistlichkeit zum Dekan gewält. Unter seiner Amtstätigkeit ist die Neuchatelsche Kirche so sehr umgestaltet worden, daß man ihn etwa einen neuen Reformator genannt hat. Die veralteten als Gesangbuch dienenden Psalmen wichen einer neuen Übersetzung, neben dem Heidelberger Katechismus kam ergänzend ein von Osterwald entworfener in Gebrauch. Die Liturgie wurde gänzlich erneuert, die Bibelübersetzung verbessert und durch Erklärungen fruchtbarer gemacht. Daneben wußte der unermüdliche Mann manche andere Einrichtungen zu verbessern, um den Geistlichen größeren Einfluß auf das sittliche Leben der Familien zu verschaffen; ganz besonders hat er, von 1701 an theol. Lektionen besorgend, one je einen Gehalt dafür anzunehmen, auf das sittliche Leben der studirenden Jünglinge woltätig eingewirkt. Wie zu Hause, so wurde ihm auch auswärts große Hochachtung zu teil, namentlich in England, mit dessen hervorragendsten Bischöfen er in vertrautem Briefwechsel stand. Auch katholische Würdenträger, wie Fénelon, haben seine Schriften geschätzt. Am 14. Aug. 1746 wurde er auf der Kanzel vom Schlage gerürt und starb nach schmerzlichem, aber fromm ertragenem Krankenlager im 84. Lebensjare am 14. April 1747. Die Stadt hat ihm ein marmornes Denkmal errichtet.

Dieses Biographische ist noch mehr ins Einzelne ausgefürt z. B. im Dictionaire historique von de Chaufepié, und in der Unpartheiischen Kirchenhistorie A. und N. T.'s, 3. Band, Jena 1754, S. 1095 f., an beiden Orten aus dem Museum Helveticum, Particula V, Tiguri 1747 abgeschrieben, wo ein in Neuchatel selbst von kundiger Hand zusammengestellter Nekrolog veröffentlicht worden ist unter der Überschrift: Particularitez concernant la vie et la mort de Msr. J. F. Osterwald. — Auch seine Schriften sind dort genau aufgezält. Die erste, als Programm seines ganzen Wirkens dienende „Traité des sources de la corruption, qui regne aujourd'huy parmi les Chretiens“ ist 1700 zu Amsterdam und zu Neuchatel anonym erschienen und öfter wider herausgegeben worden, schon 1702 in englischer, 1703 in holländischer Übersetzung, auch zweimal ins Deutsche übersetzt 1713 und 1716. Osterwald will statt für war gehaltener unantastbarer Dogmen einen wirklich geglaubten, darum das Gemüt heiligenden und das Leben bestimmenden Glauben. Das Hüten und Einschärfen fein ausgesponnener, die Christenheit in Parteien trennender Dogmen erschien ihm als Haupturſache der Korruption viel verderblicher, als selbst die Freigeisterei. Darum tadelte er die Vernachlässigung der Moral, man wolle von der Religion nur getröstet, nicht aber gebessert werden; das Bekenntnis mit Worten halte man für wichtiger, als das praktisch im Leben sich ausdrückende Bekenntnis. Die Moral hervorzuheben, gelte geradezu für häretisch. Die Korruption werde recht eigentlich autorisirt durch die eifrige Lehre, Gott fordere die guten Werke nicht, auch sei es unmöglich, seine Gebote zu halten,

als ob der Christo Einverleibte nicht mehr vermögen sollte, als der natürliche Mensch. Weiter gibt Osterwald zu bedenken, dass die Reformation kein fertiges Werk gewesen sei, gerade die Reformation der Sitten sei noch im Rückstand. Auch fehle die Einigkeit, und Alles sei in Parteien zerspalten, die einander gegenseitig verdammen. Darum sei es nötig, die zur Seligkeit und Besserung minder wichtigen und am meisten streitigen Lehren zurückzustellen und sich an das Wesentliche zu halten, sonst gerate die Religion immer mehr in Verachtung. Leider sei auch die Zucht vernachlässigt, man belehre das Volk mehr doktrinal als moralisch, die Katechismen selbst seien hierin einseitig. Die Seelsorge sei mangelhaft.

Diese die Schattenseite damaliger orthodoxer Kirchlichkeit so vollständig beleuchtende Schrift fand großen Anklang, reizte aber auch die Verfechter jenes Standpunktes zu eifrigem Widerstande. Osterwald begnügte sich nicht, litterarisch in seinem Sinne zu wirken, seine Amtsführung, sein ganzes Leben war damit im Einklang. Er gab 1702 einen Katechismus heraus, dessen Tendenz schon die Einteilung kundgibt, indem zuerst die Vérités, dann als deren Ziel die Devoirs der christlichen Religion dargestellt werden. Auch diese Schrift ist sehr bald ins Englische, Holländische und Deutsche übersetzt worden.

Was der orthodoxe Standpunkt einzuwenden hatte, ist vornehmlich von Philippe Naudé in Berlin und von der Bernischen Geistlichkeit ausgesprochen worden. Der streng calvinisch, ja supralapsarisch gesinnte Naudäus, in einer zunächst wider La Placette gerichteten Schrift, wirft Herrn Osterwald zwar nicht gerade Socinianismus vor, wol aber lehre er so, dass socinianisch und arminianisch Denkende sich hinter seine Lehrweise verstecken können; Hauptstücke der evangelischen Lehre übergehe er ganz, namentlich trete die Sünde Adams nicht gehörig hervor, die guten Werke seien viel zu sehr geltend gemacht, sodass die Rechtfertigungslehre darunter leide. Auch die Censura Bernensis, ein offizielles Gutachten über Osterwalds Katechismus findet Vieles verdächtig, schon dass der Heidelberger Katechismus nicht genügen solle und wenigstens zum Privatgebrauch ein neuer autorisirt werde, der doch mit jenem unvereinbar sei, auch eher einer Ethik gleiche, als einem Katechismus. Einige den Arminianern anstößige Lehren seien übergangen oder nicht mit gehörigem Eifer hervorgehoben, die gänzliche Korruption infolge der Erbsünde, die völlige Unfähigkeit zum Guten, die absolute Notwendigkeit und Kraft der bekehrenden Gnade, das Geschenk des Glaubens und Beharrens, die Imputation der Gerechtigkeit Christi, die Wirksamkeit des Glaubens beim Streben nach guten Werken. Die Erklärungen lauten oft so allgemein, dass Socinianisches und Arminianisches darunter Platz finde. Anderes widerspreche dem Heidelberger, z. B. dass ware Frömmigkeit uns Gott gnädig mache, dass die heutigen Juden den waren Gott anbeten, dass Christus, als er in die Welt kam, der erste Urheber der christlichen Religion gewesen sei, dass der Glaube als ein Gehorsam gegen die Gebote aufgefasst und die Zuversicht des Heils erst aus den guten Werken erzeugt werde u. s. w. —

Osterwald verzichtete grundsätzlich auf jede polemische Verteidigung, musste aber zulassen, dass sein Freund und Kollege Tribolet eine Verteidigung nach Bern sandte. Zürich und Basel, von Bern zu einem Gutachten aufgefordert, begnügten sich mit ausweichender Antwort, da Osterwald überall ein großes persönliches Ansehen genoss, sodass er in Bern selbst bald nach diesen Dingen bei einem Besuche mit Auszeichnung behandelt wurde. Dass er die Prädestinationslehre mildert und zurückstellt, ergibt sich aus seinem Compend. theol. christ., welches, aus Kollegienheften oft herausgegeben, endlich 1739 von ihm selbst veröffentlicht wurde. — Nennen wir noch seinen Traité contre l'impureté, Amst. 1707, der auch in anderen Sprachen übersetzt wurde, seine Arguments et reflexions sur les livres — de la Bible, dann: La S. Bible avec les nouveaux arguments et les nouvelles reflexions, Amst. 1724, fol.; die Douze sermons, Gen. 1722; das Compend. historiae sacrae und die von seinem Sone, französischem Prediger in Basel, herausg. Entretiens pieux, Bâle 1752, so werden seine Schriften alle genannt sein, denn das Compend. ethi-

cae christ., aus Kollegienheften herausgegeben, hat er nicht anerkennen wollen, wie er überhaupt zu mehreren seiner Publikationen durch andere gedrängt werden musste.

Jedenfalls ist Osterwald ein sehr edler Typus derjenigen Theologen, welche beim Übergang ins 18. Jarhundert von der nicht mehr genügenden Orthodoxie abzulenken für Pflicht hielten und eine der einst von Arminius versuchten Milderung änliche einfacher praktische Lehrweise erstrebt haben. Er konnte das um so leichter wagen, weil über seine Frömmigkeit kein Zweifel waltete. Sein ganzes Streben ist ausfürlicher dargestellt in m. Gesch. der ref. Centraldogmen II, S. 759 f. **A. Schweizer.**

Ostiarii (Janitores, *πυλωροί, θυρωροί*) waren in der alten christlichen Kirche Diener, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen als Türsteher oder Türhüter fungirten, Fremde und Uneingeweihte zurückhielten, den Teilnehmern an den Versammlungen den Platz anwiesen u. dgl. Unter den kirchlichen Beamten nahmen sie den letzten Rang ein und sind wol im Laufe des 3. Jarhunderts im Abendlande entstanden. Tertullian und Cyprian erwänen sie noch nicht; dagegen kommen sie in dem Briefe des Bischofs Cornelius von Rom an Fabius von Antiochia vor (Eus. h. e. VI, 43: *ἐξορκιστὰς καὶ ἀναγνώστας ἅμα πυλωροῖς δύο καὶ πεντήκοντα*). In der orientalischen Kirche versahen, wie es scheint, ursprünglich die Diakonen und Subdiakonen den Dienst der Türhüter (vgl. Constit. app. VIII, 11, 5), später begegnet man auch hier eigenen kirchlichen Dienern mit dem Titel *θυρωροί* oder *πυλωροί*, neben denen jedoch die Diakonissen das Türhüteramt in dem den Frauen bestimmten Teil der Kirche füren (Const. app. 2, 57, 7). **Neudecker † (Hauck).**

Otfried, s. Evangelienharmonie, Bd. IV, S. 431.

Otmar, s. St. Gallen, Bd. IV, S. 726.

Otther, Jakob, der Reformator von Eßlingen, geboren zu Lautenburg im Elsaß, hatte in Freiburg studirt und namentlich den Unterricht des berühmten Wimpheling genossen, von 1507 an in Straßburg gelebt, wo er Geilers von Kaiserberg Predigten 1510 in lateinischer Übersetzung herausgab, und hielt später in Freiburg als Licentiat theologische Vorlesungen. Durch die genannten Männer hatte er frühzeitig einen tiefen Einblick in die Schäden der Kirche und die Notwendigkeit einer gründlichen Reform gewonnen und trat von 1520 an, wo er Pfarrer in Wolfenweiler bei Freiburg wurde, als entschiedener Anhänger Luthers auf. Im Jare 1522 als Pfarrer nach Kenzingen, der österreichischen Stadt im Breisgau, berufen, wirkte er mit großem Nachdruck gegen die eingewurzelten sittlichen Übelstände, kam aber auch bald in den Geruch eines Ketzers, wogegen er sich in einer gedruckten Verteidigungsschrift, einer dem Markgrafen Ernst von Baden gewidmeten Auslegung des Titusbriefs, Straßburg 1524, verantwortete. Der Bischof von Konstanz warf ihm vor, dass er das heil. Abendmal unter beiden Gestalten austeile, deutsch taufe und deutsche Messe lese, weshalb ihn Erzherzog Ferdinand, der bekannte Verfolger der Reformation in Süddeutschland, wie der breisgauische Landtag, weil Luthers Opinion zu Ketzerei und Aufrur füre, vertreiben wollte, und Predigern und Laien der lutherischen Richtung mit Gewalt drohte. Obwol die Kenzinger fest zu Otther standen und ihn bei sich zurückhalten wollten, schied er doch von ihnen, um die ihnen angedrohte Gewalt abzuwenden. Es zogen 150 Bürger mit ihm in die Verbannung. Dessenungeachtet wurde die Stadt besetzt, gegen die Einwoner, namentlich die Weiber der Ausgezogenen gewütet, einem Erzketzer, one Zweifel dem Stadtschreiber, auf dem Aschenhaufen deutscher Evangelien und lutherischer Bücher durch den Scharfrichter der Kopf abgeschlagen (7. Juli 1524). Nach kurzem Aufenthalt in Baden und Straßburg kam Otther in die Dienste des Ritters Hans von Landschad zu Neckarsteinach bei Heidelberg, wo er im Einverständnis mit diesem trefflichen, evangelisch gesinnten Herrn die papistischen Bräuche, besonders die Messe, abschaffte und den Gottesdienst in einfacher Weise einrichtete. Auch hier trat außer dem Kurfür-

sten Ludwig von der Pfalz der Erzherzog Ferdinand seinem Wirken entgegen, warf dem Landschad vor, dass er durch Duldung eines lutherischen Predigers den gemeinen Mann zum Ungehorsam reize, und ruhte nicht, bis Landschad nach längerem Widerstande im J. 1527 Otther'n „bis auf bessere Zeiten“ entließ.

Otther lebte nun einige Zeit in Straßburg und in der Schweiz; seit April 1529 als Prediger in Solothurn und in demselben Jare zu Aarau. Von hier folgte er im Jare 1532 einem Rufe nach Eßlingen in Schwaben, wo er das seit mehreren Jaren aufgenommene Reformationswerk unter manchen Kämpfen, aber auch unter steigendem Vertrauen der Besseren in der Gemeinde durchfürte. In Eßlingen hatte sich auch in den Zeiten der Verderbnis vor der Reformation viel frommer, kirchlicher Sinn erhalten, wovon zum teil ihre kirchlichen Bauten, zumal die Frauenkirche, eine der Perlen deutscher Kunst, Zeugnis ablegen. Eßlingens Gesandter zum Wormser Reichstage im Jare 1521 war, von Bewunderung Luthers erfüllt, in die Heimat zurückgekehrt. Luther sei zwar verschwunden, schrieb er noch von Worms aus, doch bedünke ihn, er sei noch am Leben, „ob Gott will lang und ganz ihm wol. Alsbald Kaiserliche Majestät aus dem Oberland hinweg scheiden, acht ich, werde Luther wider auferstehen ...“. Insbesondere war es Michael Stiefel, Luthers Ordensbruder, der nicht bloß den Reformator in frischem, kräftigem Volkslied verherrlichte und ihm in Schwaben Vieler Herzen gewann, sondern den Kern und Zielpunkt der Reformation, die Widereinsetzung der „freien Gnade Gottes, die uns one alles Mittel durch den Glauben in Christo vereint“, aufs fasslichste hervorhob (1522). Teils die nähere Verbindung mit dem Bistum und Domkapitel Konstanz, welches hier viele Güter besaß, teils der Umstand, dass der der Reformation so feindliche schwäbische Bund hier tagte, teils endlich die Nähe des vom J. 1522 an in Stuttgart residirenden Erzherzogs Ferdinand hinderten die frühe Durchfürung der Reformation in Eßlingen nicht wenig. Stiefel muſste fliehen und fand bei Hartmuth von Cronberg gastliche Aufnahme. Indes wirkten der evangelisch gesinnte Kaplan Martin Fuchs und der Prädikant Konrad Schlupf in Stiefels Sinne fort, one dass der Rat sie daran hinderte, one dass des altgläubigen Pfarrers Balthasar Sattler Versuch, die Abfallenden bei der Herde zu erhalten, gefruchtet hätte. Bald jedoch muss auch Fuchs fliehen (1524); der Bauernaufstand, obwol von der Stadt abgewiesen, wirkt erschütternd nach, selbst der Speyerer Reichstag (1526) schärft die Gegensätze, die Evangelischen werden von zwei Seiten, von Brenz und Zwingli, bearbeitet, aber ihre Sache findet auch an Hierter, dem Advokaten beim Reichskammergericht, und Syndikus Machtolf gewichtige Förderer. Nachdem man sich 1529 der Widertäufer, die sich in Masse eingenistet, entledigt hatte, wagten die Eßlinger im J. 1530 noch nicht, den bekennenden Fürsten und Städten in Augsburg sich anzuschließen, beriefen indes 1531 als evangelischen Prediger Leonhard Werner aus Waiblingen und, wenigstens für kurze Zeit, Ambrosius Blarer, der im September 1531 kam und mit gewonter Raschheit gegen die bestehenden Missbräuche verfur, Altäre und Bilder entfernte, die Klöster aufhob, deren Güter der öffentlichen Verwaltung übergeben wurden, namentlich aber die gesunkene Zucht herstellte und als ersten Prediger auf Bucers Empfehlung Otther vorschlug, welcher den Ruf annahm und am 11. Mai eintraf. Blarer verließ, nachdem er ihn in sein Amt eingefürt hatte, nach zehnmonatlicher Wirksamkeit Eßlingen am Anfang Juli.

Otther baute auf dem von Blarer gelegten Grunde fort. Bei der Neuwal des Rats wurden die Altgläubigen vollends ganz beseitigt. Die Ottherſche Kirchenordnung von 1534, von der das Eßlinger Archiv die Handschrift besitzt, klagt im Eingang noch über die starken Reste des Papsttums, dringt auf regelmäßigen Besuch der Kirchen, Unterweisung der Kinder, für die er einen besonderen Katechismus schrieb, fürt strenge Zucht gegen Gotteslästerung und leichtfertigen Wandel ein, beschränkt die Feiertage, bestraft den Wirtshausbesuch und Handel wärend der Predigt an Sonntagen u. a. Besondere Sorgfalt wird der lateinischen Schule gewidmet, Knaben und Mädchen werden in den deutschen Schulen getrennt. Lei-

der kam die Zucht- und Bannordnung nicht zur gewünschten Ausfürung; die Eifersucht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt ließ es nicht dazu kommen. — Ärgerlich und für das Gedeihen des evangelischen Gemeindelebens hinderlich waren die Streitigkeiten, in welche Otther als erster Geistlicher mit seinem kurz vor ihm wider in Eßlingen angestellten Kollegen Fuchs geriet, nicht ganz one Schuld des ersteren, der sich nicht immer an die Mitwirkung seiner Amtsbrüder hielt, und namentlich das heftige Gemüt von Fuchs, welcher an Blarer einen Hinterhalt hatte, ausbrachte. Gegen die aufs neue in und um Eßlingen verbreiteten Widertäufer schritt Otther nicht so energisch ein, als zu wünschen war. Kaspar Schwenckfeld, der 1533 nach Schwaben kam, nahm er sogar eine Zeit lang in sein Haus auf und fülte sich nicht wenig von ihm angesprochen. Bald jedoch musste Otther selbst dem Rate zu entschiedenerem Auftreten gegen beide, die Kirche störenden, Sekten raten. Hatte sich Otther in der Abendmalslehre noch 1532 zwinglisch-blarerisch ausgesprochen, noch 1534 die bekannte Stuttgarter Konkordie zwischen Blarer und Schnepf von des ersteren Seite als „bloße Redeweise um des Friedens willen“ bezeichnet, so schloss er sich im Fortgang den unionistischen Bemühungen Bucers eifrig an. Im Mai 1536 reiste er mit Musculus von Augsburg, Fecht von Ulm u. a. nach Wittenberg, wo man sich auf die „warhaftige und wesentliche Gegenwart Christi im Abendmal auch für die Unwürdigen“ vereinbarte. Otther hatte das Ergebnis der Verhandlung Brenz und Blarer zu berichten und den Rat von Eßlingen zur Anordnung des Friedenswerkes zu bestimmen. — In den folgenden Jaren bewärte Eßlingen seinen entschiedenen, doch versönlichen Geist bei den Schmalkaldener und Hagenauer Verhandlungen. Als im Jare 1546 die Haltung des Kaisers drohend und auch Eßlingen an seine „Pflichten gegen das Reichsoberhaupt“ erinnert wurde, entschloss man sich zu kräftigem Widerstande, sandte sein Kontingent nach Ulm, das sich im August dem sächsisch-hessischen Heere anreihte, und seinen Geldbeitrag zur Kriegskasse. Leider war wenig Tatkraft und Einigkeit zu verspüren, und als infolge dessen und des Unglücks der Verbündeten bald „das verlassene Evangelium wehrlos zu den Füßen des siegreichen Kaisers lag“ (Keim S. 130), die spanischen Soldaten Eßlingen im Dezember 1546 besetzten und die Gesandten der Stadt vergeblich mit reichen Geschenken die Gnade des Kaisers zu erkaufen und wo möglich ihren Glauben sichernde Bedingungen zu erwirken gesucht hatten, da brach Otther das Herz mitten in der trostlosen Schreckenszeit; er starb Anfangs März 1547 (nicht wie die Meisten angeben 1548).

Vgl. außer den bekannten reformatorisch-geschichtlichen Werken V. L. Seckendorff, Ausführliche Historie des Lutherthums, Leipzig 1714; Pfister's Denkwürdigkeiten, Bd. I., ganz besonders: Keim, Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen, 1860; Ders., Schwäbische Reformationsgeschichte; Dessen und Pressels Ambrosius Blarer. **(Hartmann †) Klüpfel.**

Othniel, עָתְנִיאֵל, LXX *Γοθονιήλ*, der jüngste Son des Kenas und ein Bruder Kalebs, nach Josuas Tod der erste Richter in Israel, Jos. 15, 17 ff. Die Geschichte erzält von ihm zwei ausgezeichnete Waffentaten; die eine bei der Eroberung des Landes, als Kaleb Kirjath Arba (Hebron) zum Erbteil erhalten hatte und die Kananiter aus dem benachbarten Kirjath Sepher (Debir) nun vertrieben werden sollten, wofür Kaleb seine Tochter Achsa als Preis aussetzte und, da sein junger Bruder die Stadt gewann, sie ihm zur Frau gab. Die andere Tat, noch größer, nach Josuas Tod; auch Kaleb, welcher sonst an der Spitze seines Stammes Juda gestanden, war nach Richt. 2, 10 nun nicht mehr am Leben. Der Herr hatte Israel zur Strafe für seine Gemeinschaft mit Kananitern dem König Kuschan Rischathaim von Mesopotamien 8 Jare lang in die Hände gegeben; auf ihr Gebet aber in Othniel eine Begeisterung erweckt, welche ihn an die Spitze des Volkes stellte und zum Sieg über den Feind fürte. Die Folge war, dass Othniel als Richter an der Spitze des Volkes blieb bis an seinen Tod und das Land 40 Jare Ruhe hatte. Die Zeit nach seiner ersten bis zur zweiten Waffentat Othniels bestand 1) aus der Periode bis zu Kalebs und Josuas Tod, viel-

leicht nur wenige Jare; 2) aus der Periode vom Tod dieser Ältesten des Volkes bis zur Herrschaft des Kuschan Rischathaim, in welcher das Volk dem Herrn untreu ward, vielleicht auch kaum ein Decennium; und 3) aus den 8 Jaren der mesopotamischen Herrschaft; dass Othniel alle die 40 Jare der Ruhe im Lande noch gelebt habe, ist nicht gesagt; die Zeitfolge trägt also kein Bedenken in sich.

Dass Juda schon von Anfang an ein Übergewicht unter den israelitischen Stämmen hatte, hebt Ewald (Isr. Gesch. II, S. 311 f.) mit Recht hervor; Kaleb und Othniel bezeugen es, und nach Richt. 1, 1. 2 kam zum Gewicht, welches solche Männer in die Wagschale legten, ein ausdrücklicher Befehl Gottes. Dass Richt. 1 nach Josuas Tod die erste Waffentat Othniels nochmals erzält wird, widerspricht der Zeitangabe in Jos. 15 nicht; sie wird offenbar nur darum rekapitulirt, um jenen Befehl Gottes und das Auftreten Othniels als Richter durch Erinnerung an die Taten Kalebs und Othniels zu motiviren. **Pressel.**

Otto I. von Bamberg, bekannt unter dem Namen „Apostel der Pommern", hat durch seine in dieser ehrenden Benennung angedeutete Wirksamkeit im Nordosten Deutschlands mehr noch als durch seine rürige, liebewarme Tätigkeit im eigenen Kirchensprengel sich ein unvergängliches Gedächtnis bei den Christen aller Konfessionen, sowie bei allen Freunden deutscher Civilisation gestiftet, als deren Pionier er ins Slavenland kün und besonnen zugleich, nicht one weltliche Hilfe und äußerliche Mittel, aber doch getrieben von der Liebe Christi und bereit zur Schmach um seines Namens willen, vor 750 Jaren eingedrungen ist, ein Mann voll Aufopferung recht im Gegensatz zu den Prälaten seiner Zeit, die nach vielen glaubwürdigen Zeugnissen „eifriger waren, die Kasten ihrer Untergebenen auszuleeren als deren Laster auszurotten" (Bernhard v. Clairvaux bei Preger, Dtsch. Mystik I, S. 2). So gebürt Otto auch nach dem einstimmigen Urteil einsichtsvoller Historiker der Gegenwart einer der ersten Plätze in der Geschichte des christlichen Lebens und der Mission des Mittelalters, und es mag uns wie ein Gerichtsspruch des in den Weltereignissen waltenden Gottesgeistes anmuten, dass bei einem Brande der Michelsberger Klosterkirche zu Bamberg gerade nur der Hochaltar unverletzt blieb samt dem in Stein gehauenen Bilde Ottos, dessen edles Haupt mit den ebenso ehrwürdigen wie milden Zügen den Beschauer so woltuend berürt. (Ein hübscher Holzschnitt nach Pfannschmidts Zeichnung ist Wangemanns Ottobüchlein — 3. Aufl., Berlin 1873, 56 S. 8°, broch. 20 Pf. — beigegeben.) Gleichwol ist die Behandlung dieses Mannes in gangbaren kirchengeschichtlichen Büchern herab bis auf Herzog und Schmid keineswegs der Bedeutung Ottos entsprechend, nicht einmal in der Angabe der Quellen und Hilfsmittel dem Stande der Forschung gemäß. Die lebendige Darstellung in Kahnis' Gang der Kirche in Lebensbildern, Leipzig 1881, S. 242—252, enthält sich geflissentlich aller kritischen Untersuchungen. Und doch sind solche gerade im vorliegenden Falle, wenigstens für unsere zu wissenschaftlicher Anregung bestimmte Encyklopädie, notwendige Voraussetzung, wie deren Skizzirung hier belangreicher ist, als eine ausgefürte Erzälung der Lebensgeschichte des Bischofs, dergleichen in neuerer Zeit verschiedene in anziehender Form veröffentlicht sind. (Vgl. noch W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit III, 3 u. IV, 1 und besonders Wilh. Bernhardi, Lothar v. Supplinburg, gehörig zu den von der Münchener hist. Kommission herausgegeb. Jahrbb. der deutschen Gesch., Leipzig 1879 (1128, 2. Kap. „Der Pommernapostel" S. 153—184), ferner die populäre, aber gründliche Arbeit von Kasten in Warnecks Allg. Miss.-Zeitschr. 1877 S. 333 ff., 395 ff., 1879 S. 356 ff., 405 ff., 583 ff., außerdem Lengerich in Pipers Evgl. Jahrb. 1852, S. 149—158; Karpowsky, Gesch. der Stadt Pyritz 1855; Zinzow, Pyritz Gymn.-Progrr. 1875 u. 1879; älterer Litteratur von Bugenhagens Pommerania bis auf Ludwig Giesebrechts Wendische Geschichten zu geschweigen. Vom streng römisch-katholischen Standpunkte aus, nicht one proselytenmacherische Erbaulichkeit, hat P. F. X. Sulzbeck 1865 zu Regensburg mit viel Fleiß und Sorgfalt ein Leben des heiligen Otto (mit schönem Stahlstich) nach den Quellen, soweit sie damals bekannt waren, erscheinen lassen VI u. 391 S. — Über Ottos frühere Zeit handelt Volkmann, De Ottone Bamb. I., Diss., Königsberg 1860 (ebd. 1881 nach

Mitteilung von Abt D. Reuter eine Diss. über die Investitur-Angelegenheit, betitelt: Friderich, Otto von Bamberg), über die 1. Miss.-Reise Volkmann, Gymn.-Progr., Rastenburg 1862, und Karl Schmidt, Gymn.-Progr., Stargard i. Pomm. 1874. Endlich ist zu merken die neue Schrift von Seefried (in Mistelbach), Die Herkunft des Pommernapostels Otto v. B.).

Jarhunderte lang herrschte große Unwissenheit über die Quellen, statt deren abgeleitete Kompilationen wie der „Anonymus“ (Ausg. des Jesuiten Canisius 1602) und die Vita Andreae (in verschiedenen Ausgaben von dem Jesuiten Gretser 1611 und von dem lutherischen Pastor Jasche in Kolberg 1681) in Umlauf waren, welche auf die Schriften von Ebo (so die alte Schreibung, nicht Ebbo) und Herbord, Zeitgenossen Ottos, zurückgingen, deren Rekonstruktion im Anschluss an die banbrechende Untersuchung des verdienstvollen Kritikers Robert Klempin († Statsarchivar in Stettin) „Die Biographieen des Bischofs Otto“ in Balt. Studd. IX, Stettin 1842, S. 1—245, Rudolf Köpke 1855 in den Mon. Germ. SS. XII scharfsinnig, aber noch nicht durchaus glücklich versucht hat. Beide sahen in dem nachdenkenden, formgewandten, zu Ausschmückungen geneigten Herbord, den K. sogar für Ebos Quelle nahm, den genaueren Berichterstatter, eine Ansicht, welche K. noch festhielt, nachdem 1865 eine aus dem Kloster Neuenkirchen bei Erlangen stammende Handschrift aufgefunden war, die Giesebrecht als das Original zu der einfachen Erzälung des Anonymus erkannte und die Köpke selbst als Herbordi dialogus de vita Ottonis ep. Bamb. 1868 in den Mon. Germ. SS. XX p. 697—771 veröffentlichte. Freilich musste K. nunmehr das höhere Alter Ebos zugeben, dessen größere Gewissenhaftigkeit und Glaubwürdigkeit wies aber erst Philipp Jaffé nach, dessen Bibliotheca Rerum Germ. im 5. Bande (Berlin, Weidmann 1869) Monumenta Bambergensia vorfürt, unter denen S. 580—835 mit kritischen Einleitungen Ebonis vita Ottonis und Herbordi dialogus de Ottone stehen.

Einen wesentlichen Fortschritt und die Grundlage aller weiteren Forschung bezeichnet die scharfsinnige und umsichtige Dissertation von Georg Haag, Stettin 1874 (zugleich Festschrift der Gesellschaft für Pomm. Gesch. beim 50järigen Jubiläum), „Quelle, Gewärsmann und Alter der ältesten Lebensbeschreibung des Pommernapostels O. v. B.“. In dieser Schrift stellt H. mit Benutzung von Fragmenten, die in den Mon. Germ. XII sich finden, und einer Stargarder Handschrift, die bis dahin nicht genügend verwertet war, das vermisste 17. Kapitel des 1. Buches Ebos her und wies das Vorhandensein einer sämtlichen bekannten Otto-Biographieen an Alter überlegenen Denkschrift über Ottos Stiftungen nach, welche unmittelbar nach dessen Tode auf Veranlassung des Abtes Hermann von Michelsberg dort verfasst sein muss. Ferner zeigte er, dass die 1822 im österreichischen Kloster Heiligenkreuz gefundene vita Ottonis (ed. princ. von Endlicher 1829 in Haken und Giesebrecht, Neue Pomm. Provinzialblätter IV, S. 312—363), so gut wie Ebo und Herbord es getan, diese Denkschrift benutzt habe, selbst aber älter als jene beiden und durchaus nicht unglaubwürdig sei, wie denn der Verfasser, ein Mönch im Kloster Prieflingen bei Regensburg, schreibt: Ea tantum quae vel ipsi pro certo cognovimus vel quae a notis religiosisque personis nobis sunt comperta narramus, ita laboris nostri exspectantes a deo mercedem, sicut puram et simplicem historiae exsequimur veritatem (p. 881 der Mon. Germ. SS. XII, wo auch die vita Prieflingensis von Köpke herausgegeben ist). Haags Ansichten suchte darauf H. v. Zittwitz in dem Aufsatze: „Die drei Biographieen Ottos I. v. B. nach ihrem gegenseitigen Verhältnis, ihren Quellen und ihrem Wert untersucht“ (Forschungen z. deutsch. Gesch. XVI, Göttingen 1876, S. 297—334) zu modifiziren, wärend sonst im wesentlichen von den maßgebenden Seiten Zustimmung erfolgt ist (vgl. W. Arndt, Jenaische Litztg. 1875, Nr. 49, S. 865, und P. Ewald in v. Sybels hist. Ztschr. 1876, S. 178—180). Gegen Zittwitz hat dann Haag in den Forschungen zur deutschen Gesch. XVIII 1878 (Beiträge zur Quellenkritik der Lebensbeschreibungen des B. O. I. v. B. S. 241—264 seine Ansicht in allen Hauptsachen siegreich verteidigt und darauf hingewiesen, wie notwendig es sei, die von Jaeck im Archiv f. deutsche Geschichtskunde VI, S. 65

beschriebene deutsche Bearbeitung Ebos, welche in Bamberg liegt, zu veröffentlichen. Vielleicht ist dann ein weiterer Fortschritt in unserer Quellenkenntnis und größere Sicherheit des Urteils in einzelnen Fragen möglich. (Vgl. zu diesem Abschnitt über die Quellen: Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 4. Aufl., Berlin 1878, S. 141—147, 243—264. Lehrreiche Urteile bieten auch die Anmerkungen Bernhardis a. a. O.)

Um 1060 geboren, zwar nicht aus dem gräflichen Geschlecht derer von Andechs in Bayern, wie Spätere vermeint, aber doch aus adeliger, wenngleich wenig bemittelter Familie in Schwaben, ward Otto früh dem geistlichen Stande geweiht und eignete sich in einer Klosterschule eine tüchtige Bildung an, welche ihn befähigte, bald in Polen als Lehrer aufzutreten. Dort gewann er des Herzogs Wladislav Hermann Vertrauen in so hohem Grade, dass er dessen Kaplan und Geheimschreiber ward und seine zweite Verheiratung mit einer Schwester Kaiser Heinrichs IV. vermittelte, in dessen Dienst er später übertrat, mit dem er fleißig aus dem Psalter betete und in dessen Auftrag er den Bau des Doms zu Speier leitete. 1101 ward er zum Kanzler, 1102 zum Bischof von Bamberg vom Kaiser ernannt, nachdem er vorher andere Bistümer abgelehnt. Doch mochte Otto, der im Investiturstreit bei aller Reichstreue die Rechte des Papsttums hochhielt, das geistliche Amt nicht anders füren, als nachdem er des Papstes Einwilligung erlangt; ja es ließ ihm keine Ruhe, bis er in Anagni dem Papste selbst die Zeichen seiner Würde übergeben und von diesem zurückempfangen hatte. Als Bischof in seinem Leben ungemein einfach, sah er seine Lust darin, das Gebet zu üben, den Armen mitzuteilen, den Kranken zu helfen, dem Volk in deutscher Sprache zu predigen, neue Klöster (z. B. das Benediktinerkloster zu Priefling bei Regensburg) „als Samariterherbergen zur Heilung der Wunden dieser Welt“ zu stiften und alte zu fördern und zu reformiren, so namentlich die ihm besonders werte Benediktiner-Abtei auf dem Michaelsberg in seiner Metropole. Auch dem herrlichen Neubau des noch jetzt berühmten, damals durch Feuersbrunst zerstörten Bamberger Doms hat er viel Eifer und reiche Spenden zugewandt.

In jenem Kloster Michaelsberg fand ein spanischer Einsiedler Bernhard, der in ärmlichem Aufzuge vergebens in Pommern das Christentum gepredigt und nur mit genauer Not dem Tode daselbst entronnen war, seine Zuflucht und erweckte in Otto das Verlangen, selbst den äußerlich ehrbaren, aber unbändigen, vom Christentum erst wenig berürten slavischen Stamm, der jenes wolhabende Küstenland bewonte, der Kirche einzuverleiben. Dazu kam ein Brief des Herzogs Boleslav von Polen, dessen Vater Otto ehedem gedient, mit der dringlichen Bitte, die Pommern, die er selbst unlängst besiegt und von sich abhängig gemacht habe, nunmehr zu bekehren, da sich in Polen zu dem schwierigen Werke niemand finden lasse. Voll Eifer unternahm Otto im Frühling 1124 die für damalige Verhältnisse weite und gefärliche Reise und gelangte über Prag, Breslau, Posen und Gnesen, vom Polenherzog ehrfurchtsvoll empfangen und nach Kräften unterstützt, ins östliche Pommerland, genauer in den Westen Hinterpommerns, wo an der Grenze der Pommerherzog Wratislav, der in seiner Jugend als Kriegsgefangener zu Merseburg bereits getauft war, den Heilsboten, welchen sein Lehnsherr ihm unter dem Schutze einer reisigen Leibwache sandte, ehrerbietig aufnahm. Durch seine feste, ruhige Haltung, durch den fürstlichen Glanz seines Auftretens, seine milde und warme Predigt und die mitgebrachten herrlichen Geschenke wusste der bereits bejarte, ehrwürdige Bischof, den noch dazu Abgesandte beider Herzöge den Pommern zufürten, das rohe Naturvolk so zu gewinnen, dass es ihm gelang, alsbald in der Gegend von Pyritz einige Tausende nach verhältnismäßig eingehendem Unterricht zu taufen. Sogar die Siebenzal der Sakramente hätte Otto bereits in Pyritz gelehrt (es würde die früheste Erwänung dieser Zal sein), wenn die ihm von Herbord in den Mund gelegte Abschiedsrede als echt gelten könnte, was freilich den gewichtigsten Bedenken unterliegt. Am 27. Juni gelangte Otto nach dem damaligen Herzogssitze, der in der neueren pommerschen Kirchengeschichte so bekannten Stadt Cammin, wo die Herzogin Heila, die insgeheim schon Christin war, ihm nicht minder als ihr Gemal lebhaftes Entgegenkommen bewies.

Auf der Insel Wollin folgten in der reichen Handelsstadt Julin, wo vielleicht noch Reste altgermanischer Bevölkerung sich erhalten hatten, gefarvolle Tage; doch fiel die Stadt schließlich dem Evangelium zu, als die Landeshauptstadt Stettin das Christentum angenommen hatte, nachdem Otto hier nicht bloß eifrig gepredigt, sondern auch erhebliche Milderung der Friedensbedingungen vom Polenherzog erwirkt und one Einschreiten der Heidengötter die Zerstörung ihrer Heiligtümer unternommen hatte. In Julin gründete er dann den Bischofssitz für Pommern, zu dessen Inhaber er einen seiner Begleiter, den klugen Kaplan Adalbert machte. Nachdem Otto auch weiter nach Osten bis Kolberg und Belgard Gemeinden gestiftet und Kirchen erbaut hatte, zog er zurück nach Bamberg, wo er noch vor Palmsonntag 1125 eintraf.

Freilich wucherte änlich wie in den apostolischen Gemeinden auch in der pommerschen Christenheit neben dem guten Samen des göttlichen Wortes, das immerhin noch annähernd rein gepredigt ward, das Unkraut der alten heidnischen Gewonheit fort. Namentlich neigten die heidnischen Priester zum Abfall vom Evangelium, und in Stettin glaubte man wenigstens neben dem „deutschen Gott“ (Ebo III, 1) auch die altväterlichen verehren zu können. So sah sich denn Otto nach 3 Jaren (warscheinlich 1128, obwol einige Forscher 1127, noch andere 1129 rechnen, vgl. hierüber besonders den betr. lehrreichen Exkurs bei Bernhardi), auch durch dringende Briefe aus dem Norden gemant, abermals veranlasst, nach Pommern zu ziehen. Jetzt ging der Weg über Magdeburg und Havelberg, und von Westen her kam Otto diesmal zuerst nach Demmin an der Mecklenburger Grenze, wo er pommersche Kriegsgefangene milden Herzens loskaufte und frei in die Heimat entließ. Bald hernach erschien er auf dem Landtage zu Usedom auf der Insel gleichen Namens und gewann durch feurige Rede alle Großen des Landes für die Sache Christi, die er dann selbst durch Begründung neuer Gemeinden in Wolgast und Gützkow (nördlich von der Peene) und durch Befestigung des Christentums in Stettin und Julin sicherte. Gerne wäre er auch nach Rügen übergesetzt, one sich vor dem Tode zu fürchten, den die wilden Ranen dem Fremdling drohten; da aber Rügen bereits dem Kirchensprengel des Bischofs von Lund zugewiesen war, so verzichtete Otto auf die ihm winkende Märtyrerkrone und kehrte nach rürendem Abschied von seinen Gemeinden durch Polen nach seiner Diözese gegen Weihnachten desselben Jares zurück, wo mannigfache Pflichten als Bischof wie als Reichsstand seiner warteten, die er in alter Weise, hochgeehrt von den Fürsten des Reichs und namentlich vom Kaiser Lothar, der gerade in Bamberg weilte, mit regem Eifer erfüllte. Auch den Pommern blieb sein Herz in treuer Teilnahme zugewandt, und zwischen der neuen Kirchenpflanzung und ihrem Apostel bestand eine stete Verbindung. Am 30. Juni 1139 starb Otto fromm wie er gelebt und ward im Michaelskloster bestattet, der minister et hospes ac susceptor omnium Christianorum, wie ihn Bischof Embricho von Würzburg in der Leichenrede nannte.

Allerlei Wunder sollte der Bischof schon auf seinen Missionsreisen vollfürt haben; nun knüpften sich Wundererzälungen auch an sein Grab. So erfolgte durch Clemens III. 1189 Ottos Heiligsprechung und der 30. Sept. ward der Tag der Translation seiner Gebeine. Fortan ward in der Bamberger Diözese eine Feier des 30. Sept., zum teil auch des 30. Juni als Ottotag bestimmt. In Pommern hat der Ottokult, der sich hier an den 1. Oktober knüpfte, nicht eben weite Verbreitung gefunden. Seit der Mitte des 14. Jarhunderts suchte Herzog Barnim III. denselben neu zu beleben, und daher ward z. B. 1376 die Schlosskirche in Stettin als Ottokirche gestiftet. So finden sich denn hie und da noch Reste besonderer für eine Heiligenfeier bearbeiteter Erzälungen von Ottos Leben vor, z. B. in Cammin (vgl. Lüpke, Hymnarium Camminense, Cammin 1871, S. 24), in Stettin (wo eine kurze Vita im Jakobikirchenbuch existirt), in Greifswald (eine legendenartig knappe Erzälung in der Nikolaikirche, vgl. Pyl, Katalog der Nikolaikirchenbibl. in Balt. Studd. XXI, 1866, S. 141); und einzelne Ortschaften Pommerns pflanzen noch Ottos Namen fort, man denke an die Ottoschule in Stettin, die Ottobrunnen in Zirkwitz (nicht weit von Treptow a. R.)

und Pyritz (vgl. Chelopolus ed. Zinzow, Pyritz Progr. 1869, S. 40), endlich an das Ottostift (ein Schullehrerseminar) in derselben Stadt, deren Gymnasial-Aula mit Ottos Bilde geschmückt ist, wie denn das dortige evangelische Gymnasium den 15. Juni zur Erinnerung an die Massentaufe Ottos als Gedächtnistag desselben begeht.

Vielfache Ausbeute für die vorstehende Skizze boten mir mündliche Mitteilungen des Dr. G. Haag in Stettin und dessen noch nicht veröffentlichte Abhandlung „Bischof Otto in der Chronistik, Verehrung und Sage der Pommern". Die Pommersche Geschichte, welche dieser Gelehrte eben für Perthes' Verlag nach den Urkunden ausarbeitet, wird voraussichtlich eine willkommene Ergänzung meiner Arbeit bringen. — Schließlich glaube ich zur richtigen Würdigung Ottos, dessen etwas rasche Bekehrungsarbeit doch leicht unterschätzt wird (z. B. von H. Schmid, Handb. der Kirchengesch. 1880 f. I, 305) auf Cramers noch unübetroffene gründliche Pommersche Kirchen-Chronika (Stettin 1603 in Quart) verweisen zu müssen, wo ein besonderes Kapitel erörtert: „Was für Art Lehr Bischoff Otto habe ins Land gebracht". **A. Kolbe.**

Otto von Freising war ein Son des Markgrafen Liutpold III. des Frommen von Österreich, aus dessen Ehe mit Agnes der Witwe Herzogs Friedrich von Schwaben und Tochter Heinrich IV., also Enkel des letzteren, Halbbruder Konrads III. und Oheim Friedrichs I. Nicht vor 1111 ist er geboren. In Paris hat er mehrere Jare studirt, 1133 war seine wissenschaftliche Ausbildung daselbst vollendet. Auf der Rückreise übernachtend in der Abtei Morimund, tritt er mit seinen Begleitern in den strengen Cistercienserorden ein. Nachdem er hier auch eine kurze Zeit Abt gewesen, wurde er gegen Ende des Jares 1137 zum Bischof von Freising gewält, und blieb das bis zu seinem Tode 20 Jare lang. In dieser Stellung half er dem materiell heruntergekommenen Bistum so gründlich auf, dass er als dessen zweiter Stifter gepriesen wird; nicht minder eifrig war er in Hebung der Disziplin seines Klerus; er reformirte die Klöster, und lehrte in Freising den Aristoteles. Im Jare 1145 war er in Italien und hatte am 18. Nov. eine Zusammenkunft mit Papst Eugen III. Zwei Jare darauf machte er den unglücklichen Kreuzzug K. Konrads III. mit. Unter K. Friedrich I. hat er an allen bedeutenden Verhandlungen des Reichs und der Regierung teilgenommen. Als Friedrich den zweiten römischen Zug unternahm, begleitete er ihn noch bis an die Alpen, ging aber dann nach Morimund und starb daselbst am 21. September 1158.

Noch wichtiger als durch seine kirchliche und politische Rolle ist er uns als Schriftsteller geworden. Seine persönlichen Eigenschaften wie seine äußere Stellung eigneten ihn vor Vielen zum Geschichtschreiber seiner Zeit. Zwischen 1143 und 1146 verfasste er eine Weltchronik. Er selbst hat die Schrift De duabus civitatibus oder auch De mutatione rerum genannt, um damit ihren Grundgedanken auszudrücken. Sie geht von Adam bis auf seine Zeit. Bis 1106 folgt sie vielfach dem Chronicon universale des Ekkehardus Uraugiensis. Daneben hat er auch Josephus, Eusebius, Hieronymus, Augustinus, Orosius rc. benutzt. Außerdem kannte er Virgil, Horaz, Cicero, Juvenal, Seneca, Dares Phrygius, und verstand auch mindestens das Kirchen-Griechische. Doch nicht in dieser Gelehrsamkeit liegt seine Bedeutung; auch der Gedanke einer Universalgeschichte war nichts neues, und er konnte darin nichts bieten, was nicht Ekkehard schon geleistet gehabt. Die Größe Otto's als Geschichtschreibers seiner Chronik liegt vielmehr in dem Standpunkte, den dieselbe einnimmt. Er ist der erste, dem es nicht zu tun ist um die bloßen Tatsachen als solche, sondern um die Darstellung der Idee an ihnen. Er will an den Begebenheiten der Geschichte seine allgemeine Anschauung von der Entwicklung der menschlichen Dinge nachweisen, will die Potenzen aufzeigen, welche vom Anfang der Welt an die treibenden und entwickelnden gewesen. Sein Werk ist eine Art Philosophie der Geschichte. Er ist es, der diese Gattung zuerst in die Historiographie des Mittelalters eingefürt hat und dessen Name darum auch ihren Höhepunkt bezeichnet. Indem er den inneren

zusammenhängenden Fortschritt der Begebenheiten aufsucht, hinter der Oberfläche des Geschehenen dessen tieferen Gehalt zu erkennen und den ganzen Stoff in eine höhere Beleuchtung zu stellen bestrebt ist, erhält seine Schrift die planmäßige Einheit des Kunstwerks. Ihre philosophische Geschichtsanschauung trägt freilich ein durchaus theologisches Gewand. Es sind die Ideeen des Augustin (in seinen Büchern De civitate Dei) und des Orosius, welchen er sich anschließt. Er will daher das Elend dieser Welt, der Babel, und die Herrlichkeit des Reiches Gottes, des himmlischen Jerusalem, schildern. Die ersten 7 Bücher handeln von deren irdischer Vermischung, das achte von ihrer Scheidung nach der Auferstehung. Der irdische Sündenstat ist dem Untergang geweiht und wird verdammt, wärend das himmlische Jerusalem die Heiligen aufnimmt. Sogar die Ordnung des himmlischen Hofs und die Art der Glückseligkeit der Aufgenommenen wird geschildert. Daſs das Eintreten der Katastrophe schon als etwas nahe bevorstehendes gilt, gibt der ganzen Auffassung der Zeit eine düstere trübe Farbe. Wenn man gewont ist, den Aufgang der hohenstaufischen Periode als eine Zeit übersprudelnder Jugendkraft der Nation zu betrachten, in der sich überall frische Regungen auf dem politischen, religiösen und litterarischen Gebiete kund geben, so hat der Cisterzienser Otto davon eine ganz andere Meinung. Auch andere mittelalterliche Geschichtschreiber haben die Ansicht von dem Greisenalter ihrer Zeit und dem nahen Weltende, wie Gregor von Tours, Fredegar, Lambert von Hersfeld, Guibert von Nogent, Ekkehard von Aurach. Aber bei Otto hängt sie mit einem ganzen System zusammen. Er schreibt non curiositatis causa sed ad ostendendas caducarum rerum calamitates, er schreibt ex amaritudine animae, im Gefüle seines Elends, bis er an die Ruhe der Seelen und die Auferstehung kommt. Unser Geschlecht ist wie ein Fieberkranker, der vergeblich in der Veränderung seiner Lage eine Erleichterung seiner Schmerzen sucht. Man naht sich dem Ende der Zeiten, die Welt ist im Begriff, den letzten Athemzug des erschöpften Greisenalters zu tun. Mitgewirkt zu so trüber Anschauung hat one Zweifel auch die persönliche Stellung des Verfassers. Er lebte in einem fortwärenden inneren Zwiespalt. Er steht auf dem kirchlichen Boden als hoher Prälat, und doch fült er sich durch die Bande des Blutes und seine Funktion als geistlicher Rat am Hof auch auf die Seite des Kaisers hingezogen. Ragewin berichtet, der Streit zwischen Kirche und Stat habe ihm ganz besonderen Schmerz verursacht. Auf der anderen Seite ist er gerade durch diese Geteiltheit seines Wesens über die Parteien seiner Zeit hinausgehoben worden und nimmt einen hohen objektiven Standpunkt über denselben ein. Aber er ist auch überzeugt, daſs es im unvermeidlichen Gang der Dinge liegt, daſs die Kirche den Sieg über den Stat davonträgt, und gerade aus der Abnahme der weltlichen Gewalt und dem Wachstum der kirchlichen schließt er, daſs die Welt zu verachten ist. Wichtig für die deutsche Geschichte ist eigentlich nur das siebente Buch der Chronik, das bis 1146 geht, wärend er im achten seine mystisch-philosophische Abhandlung über die Auferstehung niedergelegt hat. Entstanden ist das Werk 1143—46, im Jare 1157 dem Kaiser übersandt. Fortgesetzt wurde dasselbe bis 1209 durch Otto von St. Blasien.

Bei der Gelegenheit der Übersendung an den Kaiser erklärte sich der Verfasser bereit, auch die bessere Zeit zu beschreiben, die mit Friedrichs Regierung eingetreten schien, und die auch des Geschichtschreibers Stimmung erheitert hat. So entstanden die Gesta Friderici, zu denen ihm der Herrscher selbst übersichtliche Notizen über seine ersten fünf Regierungsjare zuschickte, und die Otto nicht vor dem Sommer 1157 begonnen hat. Es ist eine Geschichtsquelle von hohem Wert, auch insbesondere durch die vollständige Aufnahme wichtiger Aktenstücke. Daſs die Darstellung eine ganz unbefangene sei, kann man freilich nicht sagen, aber man muſs sehr vorsichtig sein, wenn man eine Formel für sein Verhälnis zu der unverkürzten historischen Warheit aufstellen will. Er hatte übrigens nur die Geschichte von Friedrichs Vorgängern und die von dessen eigenen Taten bis 1156 vollendet, als er starb; mit dem Regensburger Reichstag vom September dieses Jares schließt er ab. Aber das Werk ist fortgesetzt worden von seinem Schüler und Notar Ragewin, in demselben Geist und zum Teil auf Grund von Vorar-

beiten, die ihm Otto bei seinem Tod hinterließ. Diese Fortsetzung reicht bis 1160. Das fertige Werk ist dann dem Kaiser überschickt worden. Ragewin ist weniger Philosoph als Otto, aber seiner Geschichtschreibung hat das nicht geschadet. Die zalreich eingestreuten Aktenstücke erhöhen noch den Wert seiner Arbeit.

Die erste kritische Ausgabe erschien in den Monumenta Germaniae, Scriptores 20, 83—493, besorgt von R. Wilmans; ein Separatabdruck in 2 Bänden, 1867 in 8⁰ zu Hannover. Das Jar 1881 brachte eine teilweise Übertragung ins Deutsche: Der Chronik des Bisch. Otto von Freising sechstes und siebentes Buch, übersetzt von Dr. Horst Kohl, mit einer Einleitung, in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit in deutscher Bearbeitung 12. Jarh., Band VIII[a]. Über alles übrige belehrt man sich aus W. Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter 2, 206—217 u. 413, Berlin 1878, 4. Aufl., wo auch die frühere Litteratur über Otto aufgefürt ist. Von Neuerem, was inzwischen erschienen ist, möchte ich noch nennen: Walter Ribbeck, Friedrich I. und die römische Kurie, 1157—59, Leipzig 1881, Diss.; Gustaf Jordan, Ragewin's Gesta Friderici imperatoris, Straßb. 1881, Diss.; Max Büdinger, Die Entstehung des achten Buches Ottos von Freising, Wien 1881, separ. aus den Wiener Sitz.-Ber. 98, 1, 325; W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Braunschw. 1881, 5, 1, 104—106.

Dr. **Julius Weizsäcker.**

Otto von Passau. Wie wir durch K. Schmidt in Straßburg, den eigentlichen Entdecker der Gottesfreunde (in seiner Lebensbeschreibung Taulers 1841), wissen, hatte diese geheimnisvolle Vereinigung der deutschen Pietisten des 14. Jarhunderts einen ihrer Hauptsitze in Basel. Ich habe dem später (Beiträge der Histor. Gesellschaft in Basel 1843, S. 161) die mir noch jetzt warscheinliche Vermutung beigefügt, dass innerhalb der zalreichen Beginenhäuser Basels und so auch des ihnen vorgesetzten Franziskanerhauses das eigentümliche Leben der Gottesfreunde, wennschon mit dem 15. Jarhundert deren Name immer seltener vorkommt, dennoch bis in eben dieses Jarhundert sich forterhalten habe. Als Hinüberleitung aus dem einen Jarhundert in das andere steht Otto von Passau da mit seinem großen Erbauungsbuche, den vierundzwanzig Alten oder dem Goldenen Thron. Dem Zunamen nach war Otto von Geburt kein Basler; vielleicht auch, dass er dies sein Werk nicht einmal in Basel geschrieben hat: aber einen Teil seines Lebens hat er hier und in derjenigen ausgezeichneten Stellung zugebracht, die ihn mit in die geistige Strömung der Zeit und des Ortes bringen musste. Er selbst sagt am Schlusse der Eingangszuschrift (nach der Augsburger Ausg. von 1480): „Darnach so bitte jch mit allem ernst vnd begere mit allen meinen kreften das du mynnende sele vnd alle gotes freünd geystlichen vnnd weltlichen edel vnedel (so) frawen vnnd man oder wer sy seind die sich der lere diß buchs gebessern mügent endlich vnd ernstlich got für mich bitten wöllent jch sey lebendig oder tod für einen demüetigen pruoder Otten von Passouwe sant Franciscus ordens willent lesemeyster czuo Basel. der diß buoch von dem anfange biß an das ende mit grossem fleyß ernst vnd arbeyt von stucken czestucken vnd von sinnen zuosinnen allesament gemacht vnd volbracht hat an der heiligen himel fürstin abent Marien der liechtmessen Des jares do man zalte von Jhesu Christi gepurt. M. CCC. lxxxvj. jare“. Also im Jare 1386 (die Dillinger Ausgabe verderbt das in 1486) und zunächst an die Gottesfreunde gerichtet. Eben dieser hatte er schon weiter vorn gedacht: „— Sollt du wissen das jch mit fleiß vnd mit hart grosser arbeyt darein gesehen hab wie jch dir vnnd allen gotes freünden darinn ein benüegen wäre“. Und es war auch ganz in der Weise der Gottesfreunde, dass Otto ein Buch dieser Art auf Deutsch und somit für die Laien schrieb: man lese nur, wie mit Nachdruck und mit Einsicht der „große Gottesfreund im Oberland“ das Anrecht der Laien auf deutsche Erbauungsbücher gegen die Furcht und den Stolz der gelehrten Geistlichkeit verteidigt (Tauler v. Schmidt S. 231). Aber dieser Gottesfreund selbst oder ein ihm näherer Freund, wie Rulman Merswin, hätte doch anders geschrieben: dem Mönche mangelt der vollere und tief von unten auf bewegte Fluss der Rede, der jenen eigen ist; sein Buch kann in Anlage

wie Ausfürung nur dürftig und muss in Betreff der ersteren auch unklar genannt werden. Das Ganze soll eine Anleitung zum christlichen Leben mit Hervorhebung besonders der Innerlichkeit desselben sein; es beginnt zweckgemäß mit Betrachtungen über das Verhältnis des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer, und zu der übrigen Kreatur, und schließt mit Tod und Ewigkeit: aber der Gang, der von dem einen Punkt zum anderen fürt, ist nicht überall der zweckgemäße, und mitten inne wird seine Stätigkeit dadurch völlig unterbrochen, dass Otto in die Glaubenslehre abirrt und lange Stücke hindurch dogmatisirend von dem Fronleichnam und der Jungfrau Maria handelt. Diese Plan- und Zusammenhangslosigkeit verschwindet jedoch einigermaßen bei der Art und Weise der Ausfürung, oder tritt auch, je nachdem man es ansehen mag, durch eben dieselbe nur noch mehr hervor. Auf Anlass nämlich von Kap. 4 und 5 der Offenbarung Johannis, wo von den vierundzwanzig Ältesten die Rede ist, wird die ganze Anweisung, wie die minnende Seele sich einen goldenen Thron im Himmel erwerben solle, stückweis und nacheinander von den Vierundzwanzig vorgetragen; das Wenigste aber und nur das Unerhebliche sprechen diese und spricht Otto aus sich selbst: alle Haupt- und Kerngedanken, alle „sinne“ d. h. Sentenzen sind aus anderen, jedesmal auch ausdrücklich benannten Autoren entlehnt, und was die Alten noch dazu tun, dient nur als Kitt, der die Mosaik zusammenhalte. Das Zeitalter liebte dergleichen erbauliche und beschauliche Blumenlesen: s. meine deutsche Litt.-Gesch. S. 334 u. 353; von denen, die sich erhalten haben, reicht jedoch keine mit Zal und Mannigfaltigkeit der benutzten Schriften an die unseres Otto: er kann der Lehrer und Meister, die ihm geholfen, nicht weniger als 104 namhaft machen, und wenn er das nicht one Selbstgefälligkeit tut und sich selbst dem fleißig überall sammelnden Bienlein an die Seite stellt, so wird das zu verzeihen sein. Dabei verdient Beachtung, dass in dieser langen Reihe zwar Sokrates sogar und Plato erscheinen und andere Namen aus dem klassischen Altertum, außerdem aber nur die Kirchenväter und die Theologen und Philosophen des Mittelalters bis ins 13. Jarhundert, also überall nur solche, die man, im Original oder übersetzt, auch lateinisch hatte, dass dagegen die deutsche, deutsch sprechende Mystik und Asketik mit keiner ihrer litterarischen Größen vertreten ist. Ich glaube kaum, dass Otto damit ein verwerfendes Urteil über die letzteren habe aussprechen wollen: so geflissentlich und streng er bei der rechtgläubigen Kirchenlehre bleibt, so fern er sich überall von den pantheistischen Abgründen der Mystik zurückhält, so macht er sich doch bis zu dieser Grenze hin deren Errungenschaften wol zu Nutze und wuchert damit in Anschauung wie Darstellung; auch die Benutzung der Lehre und des Zeugnisses heidnischer Philosophen fand er zunächst vor sich bei den Mystikern seiner Heimat und seines Jarhunderts, z. B. bei Eckard; er hätte mit demselben Vorbehalt wie griechische Heiden wol auch deutsche Mystiker, selbst wenn deren Schriften ihrem ganzen Sinn und Inhalte nach als ketzerisch verurteilt waren, für einzelne Sprüche anziehen dürfen. Und so wird, dass er es dennoch nicht tat, lediglich aus der Ansicht gekommen sein, bei Schriften, die onedies schon allgemein verbreitet und durch ihre deutsche Abfassung den Laien gleich vom Beginn an nahe getreten waren, bedürfe es keiner solchen Blumenlese und keines Nahebringens durch Verdeutschung mehr.

Wie schon einmal gesagt, mit dem Zusammentragen einzelner geist- und sinnvoller Sprüche schloss sich Otto einer litterarischen Neigung an, die er bereits vorfand und die noch längere Zeit nach ihm fortbestehen sollte. Daraus erklärt sich die anhaltende Gunst, deren sein Buch genossen hat, die Nachahmung, die ihm, teilweise wenigstens, mit den Grundzügen der ebenmäßig gewälten Form, Johannes Nider, gleichfalls ein Klostergeistlicher Basels, noch um ein halbes Jarhundert später in seinen Vierundzwanzig goldenen Harfen angedeihen ließ (Litt.-Gesch. S. 340), die nicht seltenen Handschriften, in denen man es bis zum Ablaufe des Mittelalters widerholte (die Altd. Handschriften der Basler Univ.-Bibliothek S. 7; Haupt's Zeitschr. für Deutsches Alterthum 6, 52), die mehrfachen Ausgaben, mit denen gleich die beginnende Buchdruckerkunst sich auf dieses Werk als ein vielbeliebtes wendete (die erste datirte, wärend eine one Ort und Jar noch

älter scheint, ist eine Augsburger von 1480), die niederländische Übersetzung endlich, die sofort auch, von 1480 an, aus den Pressen von Utrecht u. s. w. hervorging. Und noch im Jare 1568 ist widerum zu Dillingen, bekanntlich damals einem litterarischen Herd der Jesuiten, ja noch im Jare 1836 zu Regensburg und Landshut ein Druck erschienen, letzterer unter dem Titel: „Die Krone der Ältesten" als vierter Band der „Leitsterne auf der Bahn des Heils", beide mit denjenigen Änderungen in Sprache und Stil, die der Verständlichkeit und des guten Geschmackes wegen den Herausgebern rätlich schienen. Ob aber überhaupt im Jare 1836 noch ein Neudruck rätlich und mit dem guten Geschmack verträglich war? Otto von Passau hat für uns nur noch geschichtlichen und auch in geschichtlicher Beziehung einen so wenig hervorstechenden Wert, dass er lediglich die Gelehrten angeht und die Gelehrten sich ganz wol mit den erhaltenen Handschriften und alten Drucken und mit dem, was aus diesen berichtet wird, begnügen mögen. S. über Otto von Passau den (noch zu erwartenden) 3. Band von Pregers Gesch. der deutschen Mystik. **W. Wackernagel† (A. Jundt).**

Oudin, Casimir, eigentlich Remi, Son eines Webers, geboren 1638 zu Mézières in den Ardennen, ergab sich, wider den Willen seines Vaters, der ihn zu seinem Handwerk erziehen wollte, den Studien und trat, 1656, in den Prämonstratenserorden. In der Abtei S. Paul zu Verdun legte er Profeß ab, wobei er den Namen Casimir annahm. 1678 wurde er in die Abtei Boucilly in der Picardie geschickt; als Ludwig XIV. auf einer Reise hier einsprach, setzte ihn Oudin durch ein improvisirtes lateinisches Lobgedicht in Staunen. Dies machte seinen Ordensgeneral auf ihn aufmerksam; 1681 erhielt er den Auftrag in den Archiven der Prämonstratenserabteien alles für die Geschichte Wichtige aufzusuchen; zuerst bereiste er zu diesem Zwecke die Niederlande, dann Lothringen, Burgund und das Elsaß. 1683 ließ er sich zu Paris nieder; drei Jare später gab er hier sein Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis, 8°, heraus. Es sollte zur Vervollständigung von Bellarmins bekanntem Werke, De scriptoribus ecclesiasticis liber (zuerst Rom 1613, 4°) dienen, war aber in manchen Stücken fehlerhaft, und wurde deshalb von dem gelehrten Engländer Dr. Cave, dem Verfasser einer änlichen Arbeit, scharf getadelt. Oudin wandte nun alle Mühe darauf sein Werk zu verbessern; er gab ihm eine neue Gestalt, in der es indessen erst nach seinem Tode erschien: Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis adhuc extantibus in celebrioribus Europae bibliothecis, Leipzig 1722, 3 Bde., Folio. Unter den Werken über kirchliche Litteratur nimmt dieses immer noch eine der ersten Stellen ein; es reicht bis 1460, und enthält über Schriftsteller, die von Oudins Vorgängern in diesem Fache übergangen worden waren, manche gründliche Abhandlung. Durch seine in Holland angeknüpften Verbindungen mit reformirten Gelehrten fülte sich Oudin bewogen zum Protestantismus überzutreten, 1690 zog er sich daher nach Holland zurück, wo er vier Jare später an der Bibliothek von Leyden eine Stelle erhielt, die er bis zu seinem Tod, 1717, bekleidete. Seine wenigen übrigen Schriften, über kritische und literär-historische Gegenstände, sind von geringerem Belang.

C. Schmidt.

Overberg und der Gallitzinsche Kreis. — Bernhard Overberg, der theologische Mittelpunkt des gewönlich nach der Fürstin Amalie v. Gallitzin benannten Kreises frommer und geistig bedeutender Katholiken um den Schluss des vorigen und den Anfang dieses Jarhunderts, wurde am 1. Mai 1754 geboren in der zur Pfarrgemeinde Voltlage im Fürstentum Osnabrück gehörigen Bauerschaft Höckel. Teils wegen Armut seiner Eltern, teils weil er körperlich so schwächlich war, dass er erst in seinem fünften Lebensjare das Gehen lernte, entwickelten sich seine Geistesanlagen ungewönlich langsam. Er verbrauchte acht ABC-Bücher, bis er lesen konnte, und war bereits 16 Jare alt, als er das Franziskanergymnasium in Rheine a. d. Ems bezog, um als zweitunterster Schüler der untersten Lateinklasse seinen Kursus zu beginnen. Allein schon nach Verlauf eines einzigen Schuljares war er von sämtlichen Mitschülern der beste im lat. Stil und in der Re-

ligion. Nach Absolvirung dieser vier Jare hindurch besuchten Lehranstalt erhielt er von seinem Gönner, dem Franziskaner-Guardian in Rheine, eine Aufforderung zum Eintritt in dessen Kloster, zog jedoch, gestützt auf die seitens seiner Mutter dargebotenen spärlichen Mittel, die Laufban eines Weltgeistlichen vor und betrat dieselbe im Herbste 1774 als Studirender des fürstbischöflichen theol. Seminars zu Münster. Seit seinem Eintritt in diese Hochschule — die Vorgängerin der 1780 gestifteten Maximilians-Friedrichs-Universität sowie der 1818 an deren Stelle getretenen theol.-philos. Akademie — verlief Overbergs Lebensgang und Lehrtätigkeit in drei Epochen von nicht ganz gleicher (15—20järiger) Länge.

I. Die Zeit vor dem Eintritte in die Hausgenossenschaft der Fürstin Gallitzin: 1774—1789. — Der Münsterer Student, rasch vorwärts dringend auf allen Wissensgebieten und schon nach Einem Schuljare sämtlichen Komilitonen überlegen, war zugleich ununterbrochen pädagogisch tätig. In Münster bekleidete er eine Hauslehrerstelle bei dem Hofrat Münstermann; wärend der Ferien im Elternhause zu Voltlage unterrichtete er Nachbarskinder, die wegen mangelnder Religionskenntnis von der österlichen Kommunion zurückgewiesen worden waren, im Katechismus und, als diese einseitig theoretische Lehrweise sich als wenig wirksam erwiesen hatte, in biblischer Geschichte, wodurch er seinen kleinen Zöglingen die begehrte Zulassung zur ersten Kommunion bereits nach einem halben Jare verschaffte und überhaupt ungemein günstige Resultate erzielte. So auf empirischem Wege zu änlichen katechetischen Lehrgrundsätzen wie die etwas zuvor durch Fleury, Bougeaut u. a. katholische Pädagogen emfohlenen geleitet (vgl. v. Zezschwitz, Syst. der Katechetik, II, 2, 17. 104 ff.), legte er den Grund zu seiner wenigstens für den deutschen katholischen Religionsunterricht zu reformatorischer Bedeutung gelangten Tätigkeit als Katechet. Nach nahezu sechsjärigem Studium empfing er 1780 aus den Händen des Weihbischofs d'Alhaus die Priesterweihe. Mit einer damals publizirten Dissertation über die Koadjutorwal des Erzherzogs Maximilian versuchte er sich zum ersten Male als Schriftsteller, übernahm aber dann einen praktisch-geistlichen Beruf als Pfarrgehilfe zu Ewerswirkel (mit nur 30 Thlrn. Gehalt außer freier Station). Auch in dieser Stellung leistete er als Religionslehrer so Hervorragendes, dass er schon nach drei Jaren als Lehrer an die neu errichtete Normalschule nach Münster berufen wurde.

Mit dem Gründer dieser Schule, dem Münsterer Domherrn und Generalvikar, früheren Minister Franz Friedr. Wilhelm Freiherrn von Fürstenberg (geb. 7. August 1729, 1763 bis 1780 Minister des Fürstbistums Münster in Diensten des Kurfürsten-Erzbischofs von Köln, Max Friedrich Grafen zu Königseck-Rothenfels, und auch nach Niederlegung dieses Statsamtes im Besitze eines leitenden Einflusses auf die Verwaltung des Münsterlandes, besonders als Generaldirektor von dessen Schulen, verblieben), trat Overberg jetzt in eine ebenso innige als für das Wol der Münsterschen Lande segenbringende Verbindung. Bei den umfassenden reformatorischen und organisatorischen Maßregeln auf dem Gebiete des höheren wie niederen Schulwesens, durch welche dieser edle Regent das Münsterer Bistum allmählich zu einem Musterland deutscher Volksbildung erhob, wurde Overberg seine rechte Hand. Er trat sein neues Amt mit einer umfassenden Visitationsreise zur Prüfung der Landschulen der Diözese an (1783—1784), wobei er ebensoviel Eifer als gesunden Takt und echte pädagogische Umsicht betätigte. Dann nahm er, ausgestattet mit dem bescheidenen Gehalt von 200 Thlrn., seine Wonung im bischöfl. Seminar zu Münster und eröffnete hier die sog. Normalschule, d. h. einen allemal in die Herbstferienzeit fallenden Lehrkursus von 2—3monatlicher Dauer, durch den er Volksschullehrern und -Lehrerinnen Anleitung zur richtigen Unterrichtsmethode, sowol für Religion als für sonstige Fächer, erteilte. Der diese Lehrtätigkeit begleitende Erfolg erwies sich bald als ein sehr bedeutender. Außer den Kandidaten und Kandidatinnen des Lehramts benutzten auch viele schon angestellte Lehrer aus eigenem Antriebe alljärlich die Ferienzeit dazu, Overbergs Normalunterricht widerholt zu hören. Manche derselben wonten dem Kursus zwölfmal oder noch öfter bei. Außer diesem Normalschulunterricht — in welchem er sich übrigens bald auf Religion und Pädagogik zurückzog, unter

Überlassung der sonstigen Fächer an besondere Hilfslehrer — hielt Overberg jaraus jarein unentgeltliche Katechesen im sog. französ. Kloster, d. h. bei den lotharingischen Chorjungfrauen. Das an den Wochentagen in dieser Schulanstalt Vorgetragene rekapitulirte er allsonntäglich in einem öffentlichen Vortrage, zu dem Leute aller Stände sich einzufinden pflegten. Besonders auch die Theologie Studirenden der Universität nahmen in reichlicher Zal sowol an diesen Sonntags-Lektionen als am Normalunterrichte O.'s teil. Sie fanden bei ihm, „was kein Katheder gibt, einen unerschöpflichen Reichtum an passenden Bildern und Gleichnissen, an Beziehungen aufs tägliche Leben, wodurch die Religionslehre Kindern und gemeinen Leuten auf eine Weise fasslich und anwendbar wird, welche selbst auch für den Gebildeten hohes Interesse behält; und diese Klarheit war von einer himmlischen Salbung begleitet, wodurch sie dem Herzen nahe gelegt wurde". Dabei ließen seine Vorträge die nötige dogmatisch-wissenschaftliche Fundamentirung keineswegs vermissen, sodass ihm mit gutem Grunde ein das höhere Schulwesen gleicherweise wie das elementare befruchtender Einfluss zu teil wurde.

Sechs Jare hatte er in dieser Stellung, vom Generalvikar von Fürstenberg zu allen das Schulwesen betreffenden Reform-Maßregeln als vertrauter Ratgeber und Gehilfe hinzugezogen, gewirkt, als durch seinen Eintritt in ein eigentümliches neues Verhältnis seinem Ansehen und Wirkungskreise eine beträchtliche Erweiterung erwuchs, wodurch sein Name bald in weiteren Kreisen des katholischen und selbst des evangelischen Deutschlands bekannt wurde.

II. Overberg als Hausgeistlicher der Fürstin von Gallitzin: 1789—1806. — Adelheid Amalie, Fürstin von Gallitzin (richtiger: Galīzyn oder auch Golīzyn), eine der geistig bedeutendsten Frauen des vorigen Jarhunderts, ja der neueren Geschichte überhaupt, ward geboren am 28. August 1748 zu Berlin als Tochter des preußischen Generals Grafen von Schmettau von dessen katholischer Gemalin Maria Anna geb. von Ruffert. Obgleich durch Empfang ihres ersten Unterrichts in einem Breslauer Nonnenpensionat im Bekenntnis ihrer Mutter erzogen, wurde sie doch ihrer Überzeugung nach (wenn auch nicht durch förmlichen Übertritt) Protestantin, und zwar aufgeklärte Protestantin, wozu ihr Heranwachsen in den Berliner Hof- und Adelskreisen, als Hofdame der Prinzessin Ferdinand, das Seinige beitrug. Zwanzigjärig, wurde sie wärend eines Badeaufenthaltes in Aachen mit dem russischen Fürsten Dimitry Alexejewitsch von Gallitzin bekannt, dem sie nach wenigen Wochen ihre Hand reichte (1768). Mit diesem ihrem Gemal (geb. 1735, gest. 1803), einem Freunde Voltaires, Helvetius', Diderots 2c., lernte sie nacheinander das Leben an den Höfen von Wien, Petersburg, Paris kennen, und hatte dann wärend mehrerer Jare an der Seite des zum russischen Minister bei den holländischen Generalstaten Ernannten eine glänzende Rolle im Haag zu spielen. Ziemlich frühzeitig jedoch entzog sie sich, um sich mit ungeteilter Hingabe der Erziehung ihrer beiden Kinder (Demetrius und Marianne, s. u.) widmen zu können, dem Strudel des dortigen Gesellschaftslebens. Es war merkwürdigerweise Diderot, welcher durch seine Fürsprache bei ihrem Gemal ihr dessen Genehmigung hiezu erwirkte. In einem kleinen Hause nahe dem Haag gab die kaum 24järige Mutter sich fortan ihrem Erziehungsgeschäfte, gleichzeitig aber auch mathematischem, klassisch-philologischem und philosophischem Studium hin, worin der berühmte Kunstkenner und Philologe Franz Hemsterhuis (des 1766 verstorbenen Tiberius Hemsterhuis Son, geb. 1722, gest. 1790) ihr Lehrmeister und Berater wurde. Seiner aus sokratisch-platonischem Idealismus und Lockeschem Sensualismus kombinirten, das positive Christentum vornehm verachtenden Weltansicht fiel sie zunächst nun zu. Auch setzte sie den schöngeistigwissenschaftlichen Verkehr mit ihm noch nach ihrer Rückkehr zum katholisch-kirchlichen Standpunkte fort; sie ist die Diotima, an welche Hemsterhuis unter dem Namen Diokles 1785 seine berühmten Lettres sur l'athéisme richtete. Sonst ist sie auch wohl als eine „christliche Aspasia", oder (mit Anspielung auf Gregor M. Epp. L. VII, nr. 54 sq.) als die Adeodata ihres Kreises bezeichnet worden. — Wärend der ersten vier Jare nach ihrer 1799 mit ihren Kindern erfolgten Über-

siedlung nach Münster pflog sie zwar geselligen Verkehr mit v. Fürstenberg, den sie als geistig bedeutenden Mann schätzte, bat sich jedoch ausdrücklich von demselben aus, sie mit etwaigen Bekehrungsversuchen zu verschonen, da sie nur was Gott selbst in ihr geschaffen habe, in sich zu leiden vermöge. Wärend einer schweren Erkrankung im Frühjare 1783 lehnte sie zwar den Zuspruch des Beichtvaters, den Fürstenberg zu ihr gesandt hatte, dankend ab, gab jedoch zugleich die den Generalvikar beruhigende Erklärung ab, im Falle ihrer Widergenesung sich ernstlich dem Christentume zuzuwenden, d. h. dasselbe zunächst wenigstens theoretisch studiren zu wollen. Zur Erfüllung dieses Versprechens trug wärend der nächstfolgenden Jare besonders auch das ihr als Lehrerin ihrer Kinder allmählich entstehende Bedürfnis bei, auch den Religionsunterricht in den Kreis ihrer Lehrtätigkeit hereinzuziehen. In der Absicht, ihren Kindern die Religion rein historisch vorzutragen und ihnen freie Wal hinsichtlich der zu wälenden religiösen Überzeugung zu lassen, beginnt sie sich dem Studium der Bibel zu widmen. Sehr bald aber fült sie sich mehr noch im Herzen als im Verstande von der Kraft des göttlichen Wortes ergriffen und Joh. 7, 17 beginnt sich auch an ihr zu bewarheiten. Auch die Lektüre von Hamanns sokratischen Denkwürdigkeiten und einigen anderen Schriften des Magus des Nordens, welche dessen Freund Prof. von Buchholtz (vgl. unten zu Ende d. Art.) ihr geliehen hatte (1784), förderte sie in ihrer allmählichen Zuwendung zum positiven Kirchenglauben. An ihrem 38. Geburtstage, dem 28. August 1786, bekannte sie sich zum ersten Male öffentlich zu demselben mittelst Empfangs der Kommunion. Eine im folgenden Jare, gelegentlich einer Reise, die sie auch nach Weimar fürte und in Berürung mit Goethe und Herder brachte, an sie herangetretene Versuchung zu erneuter Bevorzugung schöngeistig-philosophischer Bestrebungen vor demütigem Wirken im Dienste Christi, überwand sie rasch und leicht. Dagegen trat sie bald darauf Haman, als dieser nach einem Besuche bei Jacobi in Düsseldorf in Münster bei Buchholtz verweilte, persönlich nahe und schöpfte aus dem Verkehre mit dem tiefsinnigen Weisen, der dort seine letzten Stunden zubrachte, viel geistliche Stärkung. Sie pflegte den schwer Erkrankten mit eigenhändig an sein Lager überbrachten Erquickungen und ehrte das Andenken des am 21. Juni 1788 Gestorbenen dadurch, dass sie sich die Erlaubnis, seine sterblichen Reste in ihrem Garten beisetzen zu lassen, erwirkte. Änliche Liebesdienste erwies sie ihrem philosophischen Lehrer Hemsterhuis, als dieser kurz nach Hamans Tod als Begleiter ihres von Holland aus eintreffenden Gemals nach Münster kam und hier (nach einer zusammen mit dem fürstlichen Pare gemachten Besuchsreise nach Düsseldorf zu F. H. Jakobi) von einer gefärlichen Krankheit, der Vorbotin seines $1^1/_2$ Jare später erfolgten Todes, befallen wurde.

An den Krankenbetten dieser Freunde, die sie zwar warm verehrte, aber doch im Glauben nicht völlig mit sich eins wusste, erwachte in der Fürstin das Bedürfnis nach einer festen männlichen Leitung in Sachen ihrer Unternehmungen im Dienste des Reiches Christi. Overberg, mit dem sie längst durch v. Fürstenberg bekannt geworden, erschien ihr vor allen dazu geeignet, ihr Gewissensrat und geistlicher Vater zu werden. Sie richtete unter dem 10. Januar 1789 brieflich an ihn die Bitte, ihr Beichtvater zu werden. Gott habe sie zur Erkenntnis gefürt, „dass sie eines Freundes, eines Vaters bedürfe, dem sie ihr ganzes Herz öffnen, von dem sie für ihren Wandel Verhaltungsbefehle holen könne, der aus christlichem Eifer auch außer der Beichte und unaufgefordert, wie ein Vater sein Kind, sie beobachten, prüfen, strafen, trösten, ermanen, kurz für ihre Seele wie für die seinige sorgen werde“; und in ihm, „der schon lange in seiner Sanftmut und heiligen Einfalt die rürendsten Seiten des Heilandes ihr darstelle und überhaupt den Bedürfnissen ihres Herzens zu entsprechen scheine“, habe sie den väterlichen Freund und Leiter gefunden. Overberg folgte dieser Aufforderung und siedelte aus dem bischöflichen Seminar in die Wonung der Fürstin als deren Hausgeistlicher über. Er wurde seitdem, jedoch one dass darum Spuren von Unselbständigkeit oder geistig gedrücktem Wesen im Charakter der Fürstin hervorgetreten wären, der spiritus rector und einflussreiche Berater ihres ge-

samten Wirkens — ein änliches Verhältnis, wie das zwischen Teresia und Joh. vom Kreuze, zwischen Frau v. Chantal und Franz v. Sales, zwischen Fr. von Guyon und Lacombe 2c. Am litterarischen und persönlichen Verkehr der Fürstin mit vielen der bedeutendsten Zeitgenossen nahm fortan auch Overberg mehr oder minder direkten Anteil; so mit Jakobi, Lavater, Claudius, Goethe. Auf des Grafen Fr. Leop. v. Stolbergs Übertritt zum Katholizismus hat er nachweislich den größten Einfluss geübt. Schon 1791, bei seinem ersten Besuche im Gallitzinschen Kreise in Münster, empfing Stolberg tiefe Eindrücke von diesem bei den Unterhaltungen mit der Fürstin stets mit anwesenden „katholischen Priester, dessen Gesicht eines raphaelischen Apostels wert wäre". Zur allmählichen Beseitigung der von ihm geäußerten Bedenken trug, neben der „engelreinen Fürstin", dieser auch bei der Erziehung seiner Kinder ihn mehrfach beratende „herrliche apostolische Mann" vorzugsweise viel bei. Vor allem war es die liebenswürdige Milde desselben im Verkehre mit gläubigen Protestanten, welche gewinnend auf Stolberg wirkte: die unbefangene Herzlichkeit seines Verkehrens mit ihm gleich beim ersten Besuch der Fürstin in Eutin (1793), seine Teilnahme an Friedr. Perthes' Hochzeit mit Caroline Claudius im Claudiusschen Hause in Wandsbeck (1797); seine Vermeidung jedweder Aufdringlichkeiten sowol im mündlichen wie im brieflichen Verkehre — wie denn seine Korrespondenz mit dem Grafen widerholte Mannungen an denselben enthält, sich nicht zu übereilen und den zu tuenden Schritt wol zu überlegen. In Overbergs Hände legte denn auch das gräfliche Ehepar bei der am 1. Juli 1800 in der fürstlich Gallitzinschen Hauskapelle zu Münster vollzogenen Konversion das Bekenntnis zum katholischen Glauben ab. Und das Overbergsche Religionshandbuch war es, das Stolberg später besonders gern suchenden Seelen, welche er der katholischen Kirche näher zu bringen wünschte, zur Lektüre empfahl (vgl. den Art. „Stolberg" von W. Baur, sowie Janssens Stolberg-Biographie, besonders S. 67. 82. 105. 157. 317 der kleinen Ausg.). — Auf Overbergs praktisch-pädagogisches und schriftstellerisches Wirken übten die engen Beziehungen zu Gallitzin sowie seine durch den Verkehr mit ihr bewirkte Versetzung in den Mittelpunkt des frommen Münsterschen Kreises begreiflicherweise eine mächtig fördernde Rückwirkung. Die Zal der durch seine Lehrvorträge erweckten oder auch bloß auf brieflichem Wege seinen Rat und tröstenden Zuspruch begehrenden Personen wuchs von Jar zu Jar. Von seinen Schriften (s. u.) sind die bedeutendsten und einflussreichsten aus den Jaren, wo er als Seelsorger im Hause der russischen Fürsten wirkte, hervorgegangen.

III. Overbergs letzte zwei Jarzehnte: 1806—1826. Nach längerem, zeitweilg sehr schmerzensreichem Leiden an der Ischias, zu dessen Steigerung auch die erschütternde Kunde vom plötzlich erfolgten Ableben ihres Gemals zu Braunschweig (6. März 1803) nicht wenig beitrug, starb die Fürstin Gallitzin am 27. April 1806 in ihrem Sommeraufenthalte Angelmodde bei Münster, woselbst ihr Grabhügel (mit dem Spruche Phil. 3, 8 als Inschrift am Sockel des ihn zierenden Kreuzes) noch lange Zeit hindurch mit stets frischen Blumen, den Zeichen dankbarer Liebe der um ihre Woltäterin trauernden Bewoner des Dorfes, bedeckt blieb. Ihre Kirche hat sie noch nicht kanonisirt; aber im Kreise ihrer Freunde galt sie unmittelbar nach ihrem Tode als Heilige; Stolberg schrieb am Tage nach demselben an ihren Son: „Freuen Sie sich, liebster Mitri, der Son einer Heiligen zu sein!" Und auch ein Goethe hatte ja über sie geurteilt: „Diese herrliche Seele hat uns durch ihre Gegenwart zu manchem Guten geweckt und gestärkt" (vergl. auch seinen Briefwechsel mit der Fürstin im Goethe-Jahrbuch für 1882). — Overberg blieb zunächst noch drei Jare bei ihrer Tochter Mimi, seinem Beicht- und Pflegekinde, im Hause wonen. 1809, ein Jar vor seines greisen Gönners v. Fürstenberg († 16. Sept. 1810) Tode, wurde er zum Regens des bischöflichen Seminars ernannt, in dessen Räumen er von da ab wonte. Da er schon seit geraumer Zeit auch Examinator synodalis war, dazu vorzugsweise tätiges Mitglied der Landschul-Kommission, welche gemäß der (ebenfalls unter seiner hauptsächlichsten Mitwirkung in den Jaren 1799—1801 ausgearbeiteten) v. Fürstenbergschen Schulordnung die Elementarschulen des Münsterlandes leitete; end-

lich nach wie vor auch seine Tätigkeit als Dirigent der Normalschule in der Herbstferienzeit fortsetzte, so lastete fortan eine beträchtliche Fülle von Arbeiten aller Art auf seinen Schultern. Im Jare 1816, bei der Umgestaltung der Landschulkommission zu einer Abteilung der königl. preußischen Regierung, wurde er Konsistorialrat sowie Mitglied der Regierung für Schulangelegenheiten. Die bei Reorganisation des Domkapitels 1823 ihm angebotene zweite Dompräbende (mit 1200 Thlr. Einkommen) schlug er, als zur Erfüllung der durch sie auferlegten Pflichten nicht fähig, dankend aus, trat jedoch auf widerholtes Ansuchen des Kapitels als Ehrenmitglied in dasselbe ein. Drei Jare darauf, kurz vor seinem Tode, erhielt er den Titel Oberkonsistorialrat. Vom Normalschul-Unterricht erteilte er auch in diesem Jare, obschon durch ein schmerzhaftes Fußleiden und sonstige Kränklichkeit sehr geschwächt, wenigstens noch die Religionsstunden. Zwei Tage, nachdem er den betreffenden Kursus geschlossen, am 9. November 1826, Nachmittags 4 Uhr, starb er eines sanften und friedlichen Todes. Sein Grabkreuz schmückt auf der Vorderseite der Spruch: „Es ist in keinem Andern Heil“ ꝛc. (Apg. 4, 12), auf der Rückseite die Inschrift: „Glaube, Hoffnung, Liebe“.

Der Schwerpunkt von Overbergs Wirken fällt allerdings in seine praktisch-katechetische und asketisch-seelsorgerliche Tätigkeit, wie denn er selbst sich vorzugsweise nur als christlichen Schulmann fülte und wusste; auf den Titeln seiner Schriften bezeichnete er sich bis an sein Ende immer nur einfach als „Lehrer der Normalschule“. Zu denselben gehören, abgesehen von einigen kleineren (wie: „Neues ABC-Buch“, 1788 u. s. f.), hauptsächlich eine biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments (1799; 10. Aufl. 1830), ein „Christkatholisches Religionshandbuch“ (1804; 7. Aufl. 1854), ein „Katechismus der christ-kathol. Lehre“ (1804; 24. Aufl. 1831); ein „Haussegen oder gemeinsch. Hausandacht“ (1807), sowie „Sechs Bücher vom Priesterstande“ (Betrachtungen im bischöflichen Seminar; aus seinem Nachlasse 1858). Von den zuerst genannten Lehrbüchern erschien seit 1799 eine Gesamtausgabe in sechs Abteilungen, welche bis zu seinem Tode mehrere Auflagen erlebte. — Vgl. die Biographieen: B. Overberg ꝛc., in seinem Leben und Wirken dargestellt von einem seiner Angehörigen (Josef Reinermann), Münster 1829, und: Leben B. Overbergs von Dr. C. F. Krabbe, ebendas. 1831; 2. verm. Aufl. 1846. — Ferner W. Esser: Franz von Fürstenberg, dessen Leben und Wirken, nebst Schriften über Erziehung und Unterricht, M. 1842, sowie die bereits ziemlich stark angeschwollene Litteratur über die Gallitzin: Theod. Katerkamp, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der F. Amalie v. G., M. 1828; Overberg, Die letzten Lebenstage der Fürstin ꝛc. (zuerst gedruckt im Münsterer Sonntagsblatt 1850); Mitteilungen aus dem Tagebuch der Fürstin ꝛc., Stuttgart 1868 (Schlüter): Briefwechsel und Tagebücher der F. ꝛc., 2 Bde., Münster 1874, nebst einer „Neuen Folge“ 1876); Nordhoff, Art. A. v. Gallitzin in der Allgem. deutschen Biographie, Bd. VIII; Josef Galland, Die Fürstin A. v. G. und ihre Freunde, Köln 1880 — die letztgenannte Arbeit besonders wertvoll, weil auf vielerlei ungedrucktes Material (aus Fürstenbergs und der vier Brüder Droste-Vischering Nachlass; desgleichen aus Stolbergs Briefwechsel mit der Fürstin ꝛc.) sich stützend.

Außer den hier eingehender betrachteten drei Hauptpersönlichkeiten Overberg, v. Fürstenberg und Amalie v. Gallitzin, sowie außer Dr. Leop. Graf Stolberg (s. d. Art.) und dem als ersten Biographen der Gallitzin bereits genannten Katerkamp († 1828, s. VII, 614) gehörten dem Münsterer Kreise besonders noch an:

Die drei Gebrüder v. Droste-Vischering, Katerkamps Zöglinge (seit 1788), nemlich: Caspar Maximilian, zuerst Weihbischof, später Bischof von Münster (1825—1846); Franz Otto, Domherr ebendaselbst († 1826), sowie Clemens August, Erzbischof von Köln seit 1835 und in dieser Stellung wegen seines Streits mit der preußischen Regierung berühmt geworden, † 1845 (s. d. Art. Bd. III, S. 696 ff.).

Dimitri (Mitri) Prinz v. Gallitzin, der Fürstin Amalie einziger Son, Overbergs Zögling, geb. im Haag 22. Dez. 1770, militärisch und für den Civil-

dienst ausgebildet, aber 1792 nach Nordamerika übergesiedelt, wo er sich dem geistlichen Stande widmete, in Baltimore 1795 die Priesterweihe empfing und Missionar unter den Indianern des Alleghani-Gebirgs und Gründer der christlichen Indianerstadt Loretto in Pennsylvanien wurde. Hier starb er am 6. Mai 1840, noch fortlebend in dem seinen Namen fürenden Dorfe bei jener Stadt, woselbst ihm 1848 ein Monument errichtet wurde (vgl. die Biographieen von P. Lemcke, Münster 1861, und Miß Sarah Brownson, Life of D. A. Galizin, Prince and priest, New-York 1873). Seine Schwester Marianne (Mimi) heiratete noch ziemlich spät, fast 50järig, einen Grafen Salm-Reifferscheid-Krautheim und starb bald darauf in Düsseldorf 1823.

J. H. Kistemacker, Professor in der Münsterer theol. Fakultät, geb. 1754, † 1834, neben Katerkamp der gelehrteste und schriftstellerisch produktivste Theologe des Münsterschen Kreises, bekannt durch zalreiche monographische Beiträge zur Exegese und Kritik des Alten und Neuen Testaments (u. a. eine Commentatio de nova exegesi praecipue Vet. Testamenti ex collatis scriptoribus graecis et romanis, 1806; Auslegungen von Ps. 67 und 109, von Dan. 3, von den eschatologischen Reden Jesu, 1816, von Jesajas Immanuel-Weissagung Jes. K. 7—12), durch einen Kommentar zum Hohenlied mit wunderlichen mystisch-hieroglyphischen Deutungsversuchen (Canticum canticorum illustratum ex hierographia Orientalium, 1818), sowie durch eine vollständige Übersetzung und Erklärung der neutestamentlichen Schriften in 7 Bänden (1818—1825). Sein Streit mit Leander von Eß (s. d. Art. Bd. IV, S. 339), dessen Bibelübersetzung und Versuche zur Korrektur des Vulgatatextes er eifrig bekämpfte, zog sich durch eine längere Reihe van Jaren hin, one dass es ihm gelungen wäre, der weiten Verbreitung der Eßschen lateinischen und deutschen Bibel, der er u. a. 1824 eine Edition der Vulgata, sowie im folgenden Jare eine deutsche Übersetzung des Neuen Test.'s entgegenstellten, mit Erfolg zu steuern. Vgl. Näheres bei K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie seit dem Trienter Concil (1866). S. 397—400.

Anton Maria Sprickmann, Prof. an der Münsterer Universität seit 1780, ein tüchtiger Jurist und bedeutender Litteraturkenner, sowol mit Stolberg als mit Fürstenberg eng befreundet.

Joh. Heinrich Brockmann, geb. zu Liesborn im Münsterschen 1767, seit Ende der achtziger Jare als Gymnasiallehrer und Priester in Münster, 1800 Professor der Moral sowie 1803 der Pastoraltheologie auf der Universität daselbst, später (seit 1812) beliebter Domprediger, gest. kurz nach seiner Ernennung zum Dompropst, 1837 (auch Predigtschriftsteller, Verfasser eines Handbuchs der alten Weltgeschichte in 3 Bänden, eines Lebens des hl. Aloysius, 1820, 2c.).

Georg Kellermann, geb. zu Freckenhorst unweit Münster 1776, seit 1801 Hausgeistlicher und Erzieher beim Grafen von Stolberg in Lütjenbeck bei Münster, wo er volle 16 Jare im Segen wirkte, eine Persönlichkeit von änlicher apostolischer Weihe und Salbung, wie Overberg, nur jünger an Jaren und darum Stolberg gegenüber sich weniger gebend als empfänglich verhaltend, ein wißbegieriger Mitschüler seiner Lehrlinge, da wo es kirchenhistorisches oder dogmatisch-apologetisches Wissen aus dem Weisheitsschatze des genialen Dichters und Gelehrten zu schöpfen galt (vgl. Janssens „Stolberg" S. 284 f., 458 f.). Seit 1817 Dechant zu St. Ludgeri in Münster, fur er fort, teils mit Stolberg, Overberg 2c., teils mit Sailer und anderen ausgezeichneten Katholiken seiner Zeit zu verkehren. 1826 wurde Kellermann auch Professor der neutestamentl. Exegese in der Münsterer theol. Fakultät. Er starb als vom Domkapitel daselbst einmütig erwälter Bischof um eben diese Zeit, wo seine Präconisirung in Rom erfolgen sollte, am 29. März 1847. Seine Schriften sind wesentlich nur praktisch-erbaulicher oder pädagogischer Art, z. B. ein Auszug aus Overbergs Geschichte des Alten und Neuen Test.'s für Schulen (1831); ein Auszug aus desselben Katechismus; eine Predigt-Postille; ein Gebetbuch „Gott meine Zuversicht" (1845) 2c.

Zeitweilig standen dem Münsterschen Kreise nahe und erfuren vorübergehende Einwirkung von ihm: Georg Hermes, der in den neunziger Jaren hier studirte und als Lehrer am Paulinischen Gymnasium wirkte (s. d. A. Bd. VI, S. 35); Clemens

v. Brentano und Joh. Michael Sailer, diese beiden besonders gegen den Anfang der zwanziger Jare (s. Näheres bei Reinkens, Melchior v. Diepenbrock 2c. 1881, bes. S. 21 ff.); auch verschiedene im Obigen noch nicht mitgenannte fromme Protestanten, wie Thomas Wizenmann, Fr. Kleuker (s. d. Art. Bd. VIII, S. 54). Ganz ein Son des Münsterschen Kreises, im leiblichen wie im geistlichen Sinne, war der verdienstvolle Historiker Franz Bernhard Ritter von Bucholtz, als Son jenes oben als Gastfreund Hamanns genannten Professors Bucholtz geb. 1790, Pathe und Günstling v. Fürstenbergs, auferzogen unter dessen sowie unter Overbergs und Stolbergs Einfluss, später in österreichischen Diensten gestorben als Statskanzleirat zu Wien 1838, kurz nach Vollendung seines Hauptwerks, einer Geschichte der Regierung Kaiser Ferdinands I. in 9 Bänden (1831—1838). Vergl. Wurzbachs Biogr. Lexikon des Kaiserth. Österreich, Bd. III.

Man vgl. noch, namentlich in Betreff der zuletzt genannten Nebenpersonen und jüngeren Glieder des Münsterschen Kreises: die Artt. „Brockmann, Fürstenberg, Gallitzin, Katerkamp, Kellermann" 2c. von Uedinck in Bd. XII (Ergänzungsbd.) des Freiburger Kirchenlexikons; ferner E. Raßmann, Nachrichten aus dem Leben und den Schriften Münsterländischer Schriftsteller, Münster 1866, sowie die „Zeit- und Lebensbilder aus der neueren Geschichte des Münsterlands", in den Histor.-Polit. Blättern, Bd. 82 und 83. **Zöckler.**

P.

Pacca, Bartolommeo, geb. 1756 zu Benevent, starb als Kardinal in Rom am 19. April 1844. In der römischen Prälatur ausgebildet, leistete er der Kurie die ersten Dienste in Deutschland zur Zeit des Emser Kongresses (s. d. A. Bd. IV, S. 201). Die Antwort der Kurie auf die dortige Punktation zum Schutze der erzbischöflichen Rechte bestand in der Errichtung der vierten Nuntiatur in München und in der Sendung des jungen P. als Nuntius nach Köln im Mai 1786. Obwol die drei rheinischen Kurfürsten sich weigerten, ihn, ehe er ihre Diözesanrechte anerkannt, auch nur zu empfangen, übte er in Köln, den Zwiespalt zwischen der Bürgerschaft und dem Erzbischof geschickt benutzend, ein unbeschränktes Recht der geistlichen Jurisdiktion aus und erlangte in Hildesheim, Würzburg, Paderborn, Speier, Lüttich, Fulda u. a. Diözesen, sowie in den preußischen Landesteilen auf dem linken Rheinufer und in Bayern bereitwillige Anerkennung. Auf den Wunsch des Königs Friedrich Wilhelms II. bewirkte er denn auch, was dessen Vorgänger nicht für erheblich gehalten zu haben scheint, dass die Kurie als Entgelt nunmehr den bis dahin vorenthaltenen Königstitel gewärte. Die in der Punktation ausgedrückten Bestrebungen, aber auch die erfolgreiche Wirksamkeit P.'s wurden 1794 durch das Heranrücken der französischen Revolutionsarmee unterbrochen. Die Erfarungen, welche P. bei dieser Mission gemacht hatte, bestimmten dauernd die Art seines Vorgehens: er vertraut darauf, dass die Kurie nicht durch Nachgeben, sondern durch unbeugsame Festigkeit ihre auf das Höchste gespannten Forderungen durchzusetzen im Stande sein werde. Daher hat er auch nur in den Fällen, wo solches Vorgehen am Orte war, Erfolge erreicht. Einen zweiten Wirkungskreis erhielt P. in Lissabon als Nuntius von 1795 bis 1800. Wie über den Aufenthalt in Deutschland, so hat er auch über diesen beachtenswerte Denkwürdigkeiten geschrieben. 1801 kehrte er nach Rom zurück, um bald eins der Häupter der 'Zelanti' zu werden und nach dem Sturze des den Verhältnissen Rechnung tragenden Consalvi (s. d. A. Bd. III, S. 344) 1808 in eine maßgebende Stellung einzurücken. Er war es, der noch kurz vor seiner und Pius' VII. Gefangennahme

den Bann gegen Napoleon I. konzipirte und bekannt machte, und dann auch am 6. Juli 1809 mit dem Papste in dem nämlichen Wagen fortgefürt wurde. In Grenoble von diesem getrennt, ward er auf die piemontesische Festung Fenestrelle geschafft, wo er bis 1813 in Haft blieb und seine Denkwürdigkeiten aufzeichnete. Durch das Konkordat von Fontainebleau befreit, eilte er zum Papste und bestürmte diesen, das Konkordat nicht zu halten: in der Tat sandte Pius VII. unter dem 24. März ein Schreiben an Napoleon, worin er die am 25. Januar unterzeichnete Übereinkunft widerrief. Abermalige Verbannung, welche daraufhin P. traf, verwandelte sich infolge des nun eintretenden Sturzes des Kaisers in einen Triumph: er holte den schon auf dem Wege befindlichen Papst ein und zog an seiner Seite am 24. Mai 1814 wider in Rom ein. Hier war es denn auch P. wider, welcher, wärend Consalvi noch in Paris, London und Wien allen Machthabern die günstigsten Bedingungen für das Papsttum abzugewinnen beschäftigt war, bei der Restauration, der Herstellung des Jesuitenordens, der Inquisition u. s. w. den tätigsten Anteil nahm. Bei der vorübergehenden Flucht des Papstes nach Genua im März 1815, als nach Napoleons Rückkehr von Elba Murat den Kirchenstat bedrohte, war P. widerum an der Seite des Papstes und hat eine Beschreibung der Reise geliefert. Nach der Rückkehr ist dann P.'s Wirksamkeit weniger nach außen hervorgetreten, da zunächst bis zum Tode Pius VII. Consalvi die Leitung behielt und auch in den drei nächsten Konklaven 1823, 1829 und 1831 ihm die Majorität nicht zufiel. Allein bei den reaktionären Maßnahmen, welche bestimmt waren, zunächst jede Spur der französischen Herrschaft samt ihren wenn auch guten Einrichtungen in Rechtspflege und Verwaltung zu beseitigen, blieb P. mit tätig, ja in ihm verkörperte sich der Geist der 'Zelanti', welcher tatsächlich die Kurie von der Restauration bis heute beherrscht hat.

Pacca's Schriften: Memorie storiche del Ministero e de' due Viaggi in Francia e della prigionia nel Forte di S. Carlo in Fenestrelle, del Card. Bartolommeo Pacca (1828, 5. Aufl. 1831). Deutsch nach der 2. Auflage, Regensburg 1831, 3 Bde. (Französisch in zwei Ausg. 1832). — Memorie storiche sul soggiorno del Card. B. Pacca in Germania dall' anno 1785 al 1794 in qualita di Nunzio Apostolico al Tratto del Reno dimorante in Colonia. Con un' appendice su' Nunzii (Rom 1832). Deutsch, Augsburg 1832. — Notizie sul Portogallo con una breve Relazione della Nunziatura di Lisbona dall' anno 1795 fino all' anno 1802. (Drei Ausgaben bis 1845). Den deutschen Übersetzungen (Augsburg 1836) ist Theiner's Rezension aus den 'Annali delle scienze religiose' beigegeben. (Franz. in zwei Ausg.). — Relazione del Viaggio di Pio PP. VII. a Genova nella primavera dell' anno 1815 e del suo Ritorno a Roma (Orvieto 1833). Deutsch, Augsburg 1834, franz. 1844. — Notizie istoriche intorno alla vita ed agli scritti di Monsign. Francesco Pacca Arcivescovo di Benevento, publicate dal Card. Bartolommeo Pacca suo pronipote (Modena 1838).

(Henke †) Benrath.

Pachomius, ein jüngerer Zeitgenosse des hl. Antonius, ist der Begründer des Klosterlebens. Um das Jar 292 in der ägyptischen Landschaft Thebais geboren, reifte er in der Zeit zum Jünglinge heran, in welcher das Christentum mit Konstantinus den Thron der römischen Cäsaren bestieg. Dieser Wechsel der äußeren Lage der Kirche mit seinen eingreifenden Veränderungen des christlichen Lebens zog eine Wendung der Dinge nach sich, die für Pachomius folgenreich war. Der der Kirche eingeborene, ursprünglich gesunde asketische Trieb, welcher unter den Todesschauern eines absterbenden Weltalters bis zum Übermaß gereizt und durch den unüberwundenen Einfluss des altheidnischen Dualismus unter der Leitung der neuplatonisirenden alexandrinischen Theologie allmählich selbst dualistisch geworden war, konnte sich nämlich jetzt nicht mehr, wie in der ecclesia pressa, innerhalb der Gemeinde ausleben, sondern fing an, außerhalb der großen kirchlichen Gemeinschaft, die selbst der Welt anheimgefallen zu sein schien, seine Befriedigung zu suchen. Denn mögen auch immerhin schon früher einzelne Christen als Anachoreten in der Wüste gelebt haben, die massenhafte Weltflucht der

christlichen Asketen erfolgte doch erst in dem angegebenen Zeitpunkte, und zwar zunächst in dem Lande, dessen Bevölkerung schon durch Philo und die Gnostiker, durch Clemens und Origenes, durch ihren Nationalcharakter und die Naturbedingungen ihres Daseins, auch wol durch klösterliche Einrichtungen, die mit dem Serapisdienst zusammenhingen, für diese neue Auswirkung des asketischen Triebes besonders empfänglich geworden war. Auch Pachomius folgte diesem Zuge der Geister und ging, als zwanzigjäriger Jüngling zum Christentume bekehrt, in die Einöde, um unter der Leitung Palämons, eines der ersten und strengsten Schüler des heiligen Antonius, nach der Palme der selbsterwälten Heiligkeit des mönchischen Asketen zu ringen. Mit Freudigkeit übernahm er die gewönlichen Entsagungen und Übungen der Einsiedler; das Bedürfnis nach Speise und Trank ertötend, den Schlaf kürzend, mit seiner Hände Arbeit seinen eigenen knappen Unterhalt und milde Spenden für die Armen erwerbend, kämpfend mit teuflischen Erscheinungen, die ihm seine Einbildungskraft vorspiegelte, lebte er Jare lang ein Leben des Gebetes, am liebsten in der Einsamkeit einer Höhle der thebaischen Gebirge. Freilich reichte Pachomius mit diesen vergleichungsweise milden und menschlichen Entsagungen nicht entfernt an den barbarischen Feuereifer anderer berühmter Asketen heran; nicht an die fromme Wut eines Ammunius, der sich täglich mit einem glühenden Eisen brannte, um sein Fleisch möglichst rasch abzutöten; auch nicht an die erfinderische Selbstqual eines Makarius, der sich sechs Monate lang unbekleidet in einen Sumpf der sketischen Wüste legte, um durch Schnakenstiche jegliche Regung der Fleischeslust zu bannen; dafür trat er aber um das Jar 330 mit einer verständigen Einrichtung zur Verbesserung des Anachoretenlebens aus seiner Einsamkeit hervor, die ihm als dem Vater des eigentlichen Mönchtums seinen Platz vor solchen Helden einer unmenschlichen Entsagung, an denen Ägypten so reich war, für immer sichert.

Pachomius gründete nämlich zufolge einer göttlichen Offenbarung, die ihm im Gebet zu teil wurde, wie die Lobredner des Mönchtums die Sache darstellen, auf der Nilinsel Tabennä das erste *κοινόβιον*, d. h. ein Haus, in dem er Anachoreten, welche bis dahin meist jeder für sich allein zu leben und ganz nach eigenem Gutdünken ihre Übungen und Enthaltungen zu bestimmen pflegten, sammeln und durch die Zucht von Vorstehern und Regel zu einem gemeinschaftlichen, in festen Formen und Ordnungen sich bewegenden asketischen Leben gewönen wollte. Schon bei dieser göttlichen Offenbarung, die dem Pachomius zu seinem Unternehmen den Anlass gab, soll er von einem Engel eine eherne Tafel mit der Regel für seine künftigen Cönobiten empfangen haben; nach Vollendung des Baues soll dann noch einmal ein Engel Gottes sein Werk gelobt, die überlieferte Regel bestätigt und ihm die Verheißung gegeben habe, dass er der Vater und Leiter einer unzäligen Schar von Mönchen werden solle. Diese Verheißung ist in Erfüllung gegangen; denn in diesem mythisirenden Bericht von der Stiftung des ersten Klosters birgt sich die Warheit, dass eine Weiterbildung des Anachoretenlebens in der Form, wie sie Pachomius vollzog, eine geschichtliche Notwendigkeit geworden war.

Die Zal der ägyptischen Anachoreten hatte sich nämlich, nachdem einmal das verfürerische Beispiel der Weltflucht gegeben war, schon zur Zeit des Pachomius unglaublich vermehrt und war noch immer im Zunehmen begriffen; wenigstens schätzt Palladius, der gegen das Ende des 4. Jarhunderts Ägypten bereiste, um die dortigen Mönche kennen zu lernen, ihre Zal, die der Einsiedler mit eingeschlossen, gering gerechnet auf ungefär 26000 Mann, sodass dieser kritiklose Bewunderer des Mönchtums es nicht unterlassen kann, in dieser imponirenden Zal von Wüstenbewonern eine Erfüllung der Weissagung des Jesaias 54, 1 zu suchen, indem er die *ἔρημος* des Propheten auf die ägyptische Wüste deutet. Mag nun auch für das erste Drittel des 4. Jarhunderts manches Tausend von dieser Zal abzuziehen sein, der Rest bleibt immer noch so groß, dass ein einigermaßen besonnener Freund des Anachoretenlebens sich unmöglich der Einsicht verschließen konnte, diese Masse von Anachoreten müsse organisirt und einer streng gehandhabten Regel unterworfen werden, sollte sie selbst vor den tiefsten sittlichen Schäden

und die Ordnungen der Kirche und des States vor drohenden Gefaren bewart bleiben. Denn der Müssiggang, auch der fromme, ist eine fruchtbare Wurzel des Verderbens, und wie viel offenbare Arbeitsschen und Roheit, wie viel Elend und Armut, wie viel geistlicher Hochmut und Fanatismus mag sich damals neben einer reinen, wenn auch irrenden Frömmigkeit in der Wüste geborgen haben! Ein Ansatz zu dieser notwendigen Organisation des Anachoretenlebens hatte sich auch schon ganz von selbst gemacht. Diesen Fortschritt bezeichnen die λαῦραι in ihrer ursprünglichen Gestalt, die dadurch entstanden waren, dass viele Einsiedler ihre Zellen in der unmittelbaren Nähe berühmter Asketen erbauten, um deren Beispiel nachzuamen und in freiem Gehorsam ihren Rat und ihre Vorschriften zu befolgen; schon in diesen λαῦραι war also eine Art von Zusammenleben der Anachoreten und eine gewisse Zucht und Aufsicht eingefürt, der sich die Einzelnen, so weit und so lange sie eben wollten, unterordneten. Auf diesem Wege ging Pachomius in richtiger Erkenntnis dessen, was seiner Zeit not tat, noch einen Schritt weiter; das Haupt der Laura, das nur durch seinen moralischen Einfluss dieselbe regierte, verwandelte er in einen mit gesetzlicher Gewalt ausgerüsteten Vorgesetzten; die zerstreuten offenen Hütten der Laura ersetzte er durch ein geschlossenes Haus mit vielen Zellen, oder bei größeren Gemeinschaften auch durch mehrere derartige Häuser; den freien Gehorsam der Insassen der Laura, welcher der individuellen Willkür derselben noch vielen Spielraum gelassen hatte, nahm er in die strenge Zucht der Regel, welche unbedingten Gehorsam forderte, bestimmte notwendig zu leistende Übungen und Entsagungen allen Gliedern der Gemeinschaft vorschrieb, Zuchtmittel für Übertreter anordnete und endlich neben dem Gebet auch die Arbeit nicht vergaß. So wurde Pachomius der Urheber des Mönchtums; denn der Name Mönch, μονάζων, monachus, der ursprünglich gerade den Einsiedler bezeichnet, wurde nach und nach das eigentliche Ehrenprädikat der Cönobiten, wärend die einsam lebenden Anachoreten, die eigentlichen μονάζοντες, nicht bloß diesen Namen, sondern auch ihr Ansehen an die Jünger des Pachomius verloren.

Die Einrichtung des Pachomius fand den höchsten Beifall bei seinen Zeitgenossen; sein Kloster auf Tabennä füllte sich bald so sehr, dass er sich genötigt sah, noch acht andere Mönchsklöster in der Thebais anzulegen; diese Klöster schlossen noch bei Pachomius' Lebzeiten 3000 Mönche ein, und Palladius berichtet, dass zu seiner Zeit im Mutterkloster 1400, in allen diesen Klöstern zusammen 7000 Mönche gelebt hätten. Auch die λαῦραι scheinen nach und nach das Wesentlichste von den Einrichtungen des Pachomius angenommen zu haben; freilich blieb ihnen die äußere Form der baulichen Einrichtung, aber ihr Geist wurde durchaus klösterlich, weil die strenge Zucht des Vorstehers und die Disziplin der gemeinsamen Regel eingefürt wurde; kam nun bei den kleineren oder den neu errichteten Lauren noch die Ringmauer hinzu mit der Klausur, so war ein Kloster im vollen Sinne des Wortes aus der Laura geschaffen. Endlich verdanken auch die Frauenklöster dem Pachomius ihren Ursprung; das erste gründete er, kurze Zeit nachdem er die Einrichtung seines ältesten Mönchsklosters vollendet hatte, für seine Schwester am Ufer des Nil nicht weit von Tabennä.

Bis zu seinem Tode rastlos für die Idee seines Lebens tätig, starb Pachomius, betrauert von vielen Mönchen, im Jare 348. Die Wirksamkeit des Pachomius in der ersten Hälfte des saec. 4 zwingt übrigens zu der Annahme, dass die Weltflucht der Asketen und damit der Ursprung des Mönchtums nicht erst, wie Weingarten (Zeitschrift für K.-Gesch. I, S. 1 ff., S. 545 ff.) neuerdings (1877) behauptet hat, in das nachkonstantinische Zeitalter fällt; diese Weltflucht muss seit Diokletians Verfolgung im Zeitalter Konstantins in steigendem Maße stattgefunden haben; wenigstens werden von Konstantins Zeitgenossen Eusebius in dessen Psalmenkommentar zu ψψ. 67, 8; 83, 4 (vgl. Nestle in Ztschr. f. K.-Geschichte V, S. 504 ff.) schon μόναχοι erwänt, one dass sie, wie in der hist. eccl., mit Philo und dessen Therapeuten in Verbindung gebracht werden; sie müssen also christliche μονάζοντες gewesen sein.

Die authentische Gestalt der Mönchsregel des Pachomius läßt sich nicht

mehr ermitteln; nur soviel ist sicher, dass er zuerst eine Regel eingefürt und dadurch die Organisation des Cönobitenlebens begründet hat. Denn die größere Mönchsregel, die Lukas Holste in seinem Codex regularum P. I. pag. 26—36 der Winer Ausgabe in 194 Artikeln als Regula S. Pachomii hat abdrucken lassen und die auch Gazäus im Anhang seiner Ausgabe von Cassianus de Coenobior. institut., Francof. 1722, pag. 800 sqq., allerdings im Einzelnen abweichend, in 128 Artikeln mitgeteilt hat, — diese größere Regel soll zwar eine von Hieronymus verfasste Übersetzung der ursprünglichen Regel des Pachomius sein; indes schon deshab lässt sich diese Meinung nicht festhalten, weil, wie auch Gazäus richtig bemerkt, zusammen mit Pachomius auch seine Schüler Orsiesius und Theodorus als Verfasser derselben genannt werden. Wenig besser steht es um die Authentie einer kürzeren Regel, die auch dem Pachomius zugeschrieben wird und bei Gazäus a. a. O. in 14 Artikeln abgedruckt ist; die Mitteilungen des Palladius, Histor. Lausiaca cap. 38, und des Sozomenus, Hist. eccl. III, 14, aus denen sie stammt, tragen wenigstens einen sehr fragmentarischen Charakter; indes enthalten diese Mitteilungen gewiss auch echte Vorschriften des Pachomius. In diesen Vorschriften finden sich freilich manche Sonderbarkeiten; so teilt Pachomius alle seine Mönche in 24 Klassen nach den Buchstaben des griechischen Alphabets und macht dabei die Beziehung zwischen einer mystischen Bedeutung jedes Buchstabens und den Eigenschaften der zu klassifizirenden Mönche zur Grundlage seiner Einteilung; er setzt also z. B. die einfältigeren Seelen in die Klasse I, die verschlageneren Mönche in die Klasse Z oder Ξ. Daneben enthält diese Regel aber auch Alles, was zu den Lebensbedingungen eines Cönobiums gehört. Pachomius erscheint überall mit der vollen Gewalt des Vorstehers bekleidet; die gemeinschaftliche Wonung (eadem aula) mit verschiedenen Zellen wird gefordert; die gleiche Kleidung wird für die Mönche verlangt; bestimmte Gebetszeiten werden festgesetzt; die Arbeit und die asketischen Übungen werden geordnet; die Bestehung einer Prüfungszeit vor dem Eintritt ins Kloster wird gesetzlich bestimmt. An diese und änliche Vorschriften des Pachomius mögen sich dann im Laufe der Zeit ausfürlichere Festsetzungen über die Gewalt der Vorsteher, die Beschäftigungen und das Leben der Mönche, die Strafen der Übeltäter u. s. w. angeschlossen haben und daraus ist wol die oben erwänte größere Regel des Pachomius allmählich erwachsen.

Weniger zweifelhaft darf das Urteil der Kritik über die hinterlassenen Schriften des Pachomius sein, falls man diesem überhaupt litterarische Bildung zugestehen will; seine Monita ad Monachos, eine gemütliche Paränese, die zu mönchischen Tugenden auffordert, seine Briefe an befreundete Klostervorsteher und seine Verba mystica, die bei Holstenius a. a. O. S. 37—46 gesammelt sind, enthalten unter dieser Voraussetzung nichts, was die Zeugnisse der Alten, welche diese Schriften dem Pachomius beilegen, wankend machen könnte; namentlich sind die Briefe und die Verba mystica, die beide, mit Ausnahme der paränetischen epp. V, VII, VIII, freilich ganz unverständlich sind, ein passendes Seitenstück zu Pachomius Klasseneinteilung der Mönche nach den Buchstaben des griechischen Alphabets; denn auch in diesen Schriftstücken wird eine mystische Bedeutung der griechischen Buchstaben, die dem Pachomius und seinen befreundeten Korrespondenten durch Offenbarung mitgeteilt sein soll, zur Anwendung gebracht. — Außer den oben angefürten Schriftstellern ist noch zu vergleichen die Vita Pachomii in den Acta Sanctor. Maji zum XIV. Mai S. 295—334; Gennadius, De viris illustr. cap. 7. Auch hat Dillmann in seiner Chrestomathia aethiopica 1866, pag. 57—68, äthiopische Übersetzungen der Regel des Pachomius in drei Rezensionen gebracht, deren dritte einen sehr altertümlichen Charakter trägt. Zu den hier gegebenen allgemeinen Erörterungen über das Mönchtum s. den Artikel und die Habilitationsschrift: De monachatus originibus et causis, Marburgi 1852, p. 58—71, nebst deren teilweiser Richtigstellung in dem Vortrage: Hieronymus und die römischen Frauen (Gelzer, Protestantische Monatsblätter, März 1867, S. 127—133) von

Mangold.

Pacianus. Über diesen Kirchenvater des 4. Jarhunderts, der unter den kirchlichen Schriftstellern des Abendlandes vor Augustin eine keineswegs ganz untergeordnete Stellung einnimmt, hat uns hauptsächlich nur Hieronymus (in cap. 106 und 132 seines Lib. de viris illustr., auch contr. Ruffin. l. I, c. 24) einige sein Leben und schriftstellerisches Wirken betreffende Nachrichten mitgeteilt. Danach entstammte Pacianus einer vornehmen spanischen Familie und wurde auch selbst Familienvater. Er muſs vermält gewesen sein, da Hieronymus seinen Freund Flav. Luc. Dexter als Son des Pacianus bezeichnet, denselben Dexter, dem er im J. 392 seinen Catalogus virorum illustrium widmete und der später unter Kaiser Honorius die Würde eines Präfektus Prätorio bekleidete. Entweder unter Darangabe eines vorher gepflogenen weltlichen Berufs (wie um dieselbe Zeit Ambrosius von Mailand tat), oder durch Vorrücken in der schon früher beschrittenen geistlichen Laufbahn — die zu seiner Zeit auch in Spanien das Leben in der Ehe noch nicht unbedingt ausschloſs — erlangte er die Würde eines Bischofs von Barcelona. Als solcher schrieb er die unten zu nennenden Schriften, erfreute sich eines weithin reichenden Ruhmes und Einflusses und starb hochbetagt gegen das Ende der Regierung Theodosius des Großen, also ums Jar 390.

Über seine schriftstellerische Tätigkeit bemerkt Hieronymus (Catal. cap. 106): „Scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus, et contra Novatianos“. Von diesen Schriften ist die zuerst genannte nicht auf uns gekommen. Sie war warscheinlich eine Bußpredigt oder ein warnendes Manschreiben gegen eine im damaligen Gallien und vielleicht auch in Spanien sehr beliebte ausschweifende Volkslustbarkeit, genannt Cervus oder Cervulus, gerichtet (vgl. Du Cange, Glossar. s. v. „Cervula“). Die Schriften gegen die Novatianer sind uns noch, wenn nicht vollständig, doch wenigstens teilweise erhalten. Es sind drei Briefe an einen gewissen Sympronianus (oder nach anderer Lesart Sempronianus), der sich in Gefar des Abfalls zum Novatianismus befand und dem es daher galt, das Schriftwidrige und sittlich Bedenkliche der novatianischen Lehre und kirchendisziplinarischen Praxis darzutun. Der erste Brief (Ep. 1 de catholico nomine) verteidigt den katholischen Standpunkt mittelst einer ausfürlichen Erklärung des Namens „catholicus“; er enthält u. a. den als Devise einer irenisch milden und weitherzigen (anti-novatianischen) Denkweise berühmt gewordenen Satz: Christianus mihi nomen est, Catholicus cognomen (Bibl. Patr. Lugd. t. IV, fol. 306, C). Der zweite Brief (Ep. 2 de Sympronìani litteris) beantwortet einige Fragen und Einwürfe des Gegners. Der dritte, besonders ausfürliche Brief (Ep. 3 contra tractatus Novatianorum) widerlegt die sämtlichen Hauptirrlehren und Hauptmissbräuche der novatianischen Sekte in extenso. — Außerdem besitzen wir noch zwei andere kleine Schriften von Pacianus: eine Paraenesis ad poenitentiam (s. libellus exhortatorius) und eine vor Taufkandidaten und älteren Christen gehaltene Predigt über das Taufsakrament (Sermo de baptismo). In stilistischer Hinsicht zeichnen sich alle diese Schriften, über deren Herrüren von einem und demselben Verfasser kein Zweifel obwalten kann, ebenso sehr durch korrekte Latinität wie durch klare und gefällige Darstellung aus, so daſs das Urteil des Hieronymus, der Pacian als einen scriptor eloquens preist, gerechtfertigt erscheint. Hinsichtlich ihres Lehrgehalts freilich bieten sie wenig Auszeichnendes und Originelles dar, vertreten vielmehr den wesentlich praktischen Standpunkt der traditionellen Orthodoxie des Abendlandes in mehr nüchtern reproduzirender als genial spekulirender Weise.

Was wir noch von Schriften Pacians haben, ist zuerst von Tilius, Paris 1537, in Quart herausgegeben worden. Ihm ist dann Galland in seiner Bibliotheca Patrum, Tom. VII, p. 257—267 gefolgt; desgleichen die Biblioth. Patrum maxima Lugdunensis, Tom. IV f. 305 sq., und Migne, Tom. XIII, p. 1051 sqq. — Über die Lebensumstände des Schriftstellers handeln AA. SS. Boll. ad 9. Mart. p. 44; Tillemont, Mémoires etc. Vol. VIII, p. 539. In Ad. Eberts sonst recht vollständige Gesch. der christl.-lateinischen Litteratur ꝛc., Bd. I, 1874 ist Pacian übergangen.

Zöckler.

Pajon, Claude, von welchem der Pajonismus, eine besondere Schule der Reformirten in Frankreich, seinen Namen erhalten hat, wurde 1626 zu Remorantin in Nieder-Bléſois geboren. Auf der Akademie Saumur studirte er Theologie bei Amyraut und dessen nicht minder berühmten Kollegen Placeus und Cappellus. Im 24. Altersjare wurde er zum Prediger in Machenoir ernannt. One litterarisch aufzutreten, galt Pajon doch bald als hervorragender Kopf und wurde 1666 als Professor der Theologie nach Saumur berufen, wo zwei Jare vorher Amyraut gestorben war. In Saumur erregte er durch seine Lehre sofort Aufsehen und Anstoß. Schon in einer am 3. Mai 1665 vor der Provinzialsynode Anjou gehaltenen Predigt über 2 Kor. 3, 17 wollte man auffallende Ansichten finden, bedenklicher erschienen dieselben auf dem akademischen Lehrstul. Die Provinzialsynode stellte eine einläſsliche Prüfung an und schützte ihn 1667 in seinem Amte. Bald aber gab er dasselbe freiwillig auf und hoffte eher unangefochten zu bleiben an einer Predigerstelle zu Orleans, zumal er dort 1673 eine sehr geschätzte Antwort auf P. Nicoles Angriff auf die reformirte Kirche veröffentlichte „Examen du livre, qui porte pour titre Préjugez légitimes contre les Calvinistes“.

Seine besonderen Ansichten verbreitete er nur mündlich, fand aber eifrige Schüler, die sich derselben zu rühmen pflegten. Das Gerücht von pelagianisch-arminianischer Heterodoxie machte bei damaliger dogmatischer Reizbarkeit großes Aufsehen, sodaſs Pajon selbst 1676 in Paris bei Jean Claude, dem ausgezeichnetsten Prediger der dortigen reformirten Gemeinde, eine Prüfung seiner Lehre veranlaſste. Es kam aber zu keiner Verständigung, und da Pajons Schüler Papin, Lenfant, Allix, Du Vidal in Pastoralkonferenzen die neuen Lehren zu verbreiten fortfuren, so trat 1677 bei Du Bosc in Paris eine Konferenz von sieben Geistlichen zusammen, unter denen Claude, Daillé und der damals in Sedan lehrende Jurieu, um Maßregeln wider diese Lehren zu verabreden für die Provinzialsynoden, vor welchen sich Kandidaten mit pajonistischen Ansichten präsentiren würden. Nationalsynoden, welche allein über dogmatische Streitfragen entscheiden sollten, wurden seit dem J. 1660 vom Könige nicht mehr gestattet; daher schien nichts anderes möglich, als daſs die Pariser Gemeinde die Sache in die Hand nahm und vor die Provinzialsynoden leitete. — In der Tat wurden 1677 von mehreren Provinzialsynoden schützende Maßregeln beschlossen, die von da an wider pajonistische Kandidaten sind angewendet worden, obgleich Pajon und seine Freunde widerholte Vorstellungen machten, daſs sie vom Pelagianismus weit entfernt seien.

Unter der wachsenden Bedrückung der Reformirten erwarb sich Pajon noch einmal ein Verdienst um seine Kirche, indem er das vom katholischen Klerus 1682 erlassene „Avertissement pastoral“ durch seine „Remarques sur l'Avertissement pastoral“, gedruckt zu Amsterdam 1685, sehr tüchtig beantwortete. — Kurz vor der Aufhebung des Toleranzediktes von Nantes ist Pajon am 27. September 1685 gestorben, beklagend, daſs seine Kirche die Warheit nicht annehme.

Pajons besondere Lehre bezog sich auf den Centralbegriff des reformirten Lehrsystems, auf die auch im Amyraldismus näher untersuchte subjektive Gnade, welche, im Unterschiede von der objektiven der Gnadenmittel, als ein unmittelbares Einwirken des heiligen Geistes auf die Seele, der entscheidende Faktor alles Heilslebens sein sollte. Diesen Konkurs des heiligen Geistes, darum dann auch schon den Konkurs der Vorsehung überhaupt zur Verkettung der weltregierenden Ursachen leugnete Pajon, allerdings nicht in pelagianischer Absicht, sondern in der Meinung, daſs doch alles, was in der Welt und in der Heilssphäre geschieht, schlechthin von Gott abhängig sei und bleibe, sodaſs das reformirte Grundgefül, ja der Determinismus durchaus unangetastet bleiben sollte.

In den Konferenzen mit Claude schien anfänglich alles orthodox vorgelegt zu werden: „Alle Menschen werden als Sünder geboren und sind verderbt vom Mutterleibe an. Diese Verderbtheit mehrt sich fortwärend durch die täglich begangenen Sünden, wenn Gott nicht durch die Macht seines Geistes diesen Fort-

schritt aufhält. Die Verderbtheit ist so tief, dass der Mensch sich unmöglich bekehren kann one die wirksame Gnade, welche das Wollen und Vollbringen hervorruft. Die Wirksamkeit der Gnade hängt keineswegs ab von der eigenen Determination des Menschen, sondern letztere hängt von ersterer ab; ist diese Gnade da, so ist unmöglich, dass der Mensch sich nicht bekehre. Diese wirksame Gnade ist nicht ein bloß äußeres Licht, sondern ein inneres, das den Verstand durchdringt und den Willen zieht. Obwol sie unwiderstehlich wirkt, sodass der Mensch ihr Werk nicht vereiteln kann, so ist doch die von ihr gewirkte Willensbewegung eine freie, weil der Wille von der erleuchteten Erkenntnis gezogen wird. Dazu bedient sich der heilige Geist ordentlicherweise des Dienstes am Worte. Zu demselben Zwecke verwendet aber Gott alle das Wort begleitenden Umstände, Züchtigungen, Beispiele, kurz die Verknüpfung aller Dinge, welches alles eine große Macht auf uns übt und von Gott mit dem Worte verwendet wird, wo es ihm beliebt, um die Bekehrung zu wirken".

In diesen Sätzen scheint das orthodoxe System durchaus beibehalten zu werden, denn dass der Wille durch die Erkenntnis geleitet werde, war eine in Saumur herrschende Lehre, die man nicht angreifen wollte. Bald aber zeigte sich, dass der Streitpunkt noch gar nicht berürt sei; denn die im orthodoxen System so wichtige Lehre, dass mit der Wirkung des Wortes (und der Umstände) eine besondere, das Gemüt für diese erst empfänglich machende unmittelbare Einwirkung des heiligen Geistes konkurrire und erst den Entscheid gebe, gerade dieses stellt ja Pajon in Abrede und will den Effekt erklären, one dieser unmittelbaren Einwirkung des heiligen Geistes zu bedürfen. Die Orthodoxen meinten nun, Pajon anerkenne bloß die objektive Gnade, bloß die Gnaden- und andere von außen einwirkende Mittel, nicht aber auch eine von dieser zu unterscheidende subjektive. Da aber dieses Objektive Allen gleich vorgelegt sei, so bleibe one Pelagianismus ganz unerklärt, warum die einen bekehrt werden, die anderen nicht. Solle ein Siegel auf einen Stein gedrückt werden, so müsse nicht bloß das Siegel aufgedrückt, es müsse auch der Stein erweicht werden. — Pajon schien dem heiligen Geist nur eine mittelbare Einwirkung zuzuschreiben, nur durch das Wort, den ungleichen Erfolg aber aus der Totalität aller Umstände und sonstigen Einwirkungen zu erklären, welche ja auch gänzlich in Gottes Hand seien. Analog soll Gott die Welt regieren durch die nur von ihm abhängige Verkettung aller Ursächlichkeiten, sodass es daneben eines unmittelbaren Konkurses der Vorsehung gar nicht bedürfe. Viel herrlicher sei Gottes Werk, wenn es eine stete Beihilfe und Mitwirkung nicht erheische.

Zwar wollte Pajon die Geschöpfe vollkommen so schlechthin von Gott abhängig sein lassen, wie das orthodoxe System dieses fordert, indem Gott von Anfang an die ganze Verkettung aller Dinge bestimmt, wie er will, und sie auf jedem Punkte dasjenige sicher wirken lässt, was er will; — aber Gott selbst schien so dem Geschöpfe ferner zu treten, das fromme Gefül deistisch abgeschwächt zu werden. Die Provinzialsynoden forderten daher, dass neben dem Worte und den Umständen eine unmittelbare Konkurrenz der Vorsehung und im Heilsleben der Gnadenkraft des heiligen Geistes gelehrt werde, und untersagten jene Neuerung, immer zwar one Pajons Namen zu nennen.

Gegen diese Auffassung seiner Lehre suchte Pajon zu zeigen, dass er ja Alles dem heiligen Geiste zuschreibe und der Streit nur die Frage betreffe, ob die bekehrende Wirksamkeit des heiligen Geistes eine vom Worte und den übrigen Mitteln, deren er sich bedient, verschiedene sei oder mit der Wirksamkeit dieser zusammenfalle. Diese Scheidung, diesen Dualismus halte er für grundlos, und man begünstige die Enthusiasten durch die Annahme einer besonderen unmittelbaren Gnade, die vom Eindruck des Wortes verschieden wäre. Auch falle die Strafwürdigkeit des Menschen dahin, wenn er absolut tot für das Gute sein soll, wie denn Claude in einer Predigt sich selbst widerspreche, wenn er den Menschen jetzt tot nenne, jetzt wider bloß schlafend. Namentlich halte ja Pajon den Unterschied der Erwälten und Verworfenen als vorzeitlich begründet fest, indem Gott für jene die Verkettung aller einwirkenden Ursachen zum Hervorrufen des Heils ge-

ordnet habe, für die Verworfenen aber nicht. Wirke dieses Alles in den einen anders als in den andern, so sei die Ursache nicht in diesen Menschen zu suchen, sondern in Gottes Anordnung, der jedem geben kann, was er will.

Pajons Schüler haben aber das Heterodoxe weit mehr als er selbst ausgebildet, und nicht wenige derselben sind später, zum teil durch die erfarene Intoleranz veranlasst, zur katholischen Kirche übergetreten, wie Isaak Papin, oder zu protestantischen Sekten, namentlich zum Arminianismus. Als Gegner des Pajonismus ist besonders Jurieu aufgetreten in seinem „Traité de la nature et de la grâce ou du concours général de la providence et du concours particulier de la grâce efficace contre les nouvelles hypothèses de Msr. P. et de ses disciples, Utrecht 1687", gegen welche Schrift ungenannt Papin in den „Essais de theol. sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Msr. Jurieu de toutes difficultés", Frankfurt 1687, sehr scharfsinnig den Pajonismus verteidigt hat. Sodann schrieb wider den Pajonismus Melchior Leydecker, Veritas evangelica triumphans, und Fr. Spanheim im Controversiarum-elenchus; von lutherischer Seite Val. Löscher, Exercit. theol. de Cl. Pajonii — ejusque sectatorum doctrina et fatis, Lips. 1692, der aber nur von Jurieu und Leydegger abhängig ist, endlich Joh. Ernst Schubart im Bedenken von dem Pajonismus.

Der Pajonismus ist weit weniger durch Einflüsse philosophischer Ansichten, welche erst nach ihm analog auftraten, als aus dem Entwickelungsgang des reformirten Lehrsystems der französischen Kirche selbst abzuleiten. Seit Camero herrschte von Saumur aus die psychologische Ansicht, der Wille folge immer dem Verstande oder der Intelligenz, die Sünde habe begonnen mit Trübung, Verfälschung der Einsicht, die Bekehrung beginne mit Erleuchtung, von selbst bestimme sich der Wille nach dem Inhalte der Einsicht. Man wollte durch diese Annahme erreichen, dass die bekehrende Gnade kein motus brutus sei, keine blinde, naturartige Einwirkung, sondern eine moralischartige. Nun aber gewinnt der Gegenstand, welcher der Intelligenz vorgehalten wird, eine entscheidende Bedeutung, er ist das Überzeugende, und Camero dachte sich schwerlich etwas Klares, wenn er neben dem Überzeugenden der vorgehaltenen Warheit, was er nur suasio nennt, noch eine konkurrirende persuasio annimmt. Amyraut entwickelte dann die Unterscheidung objektiver und subjektiver Gnade (s. d. Art. „Amyraut" Bd. I, S. 356), Pajon endlich findet die subjektive, sofern sie von der objektiven getrennt würde, unhaltbar und überflüssig, indem aus der Totalität aller einwirkenden Lebensumstände sich erklären lasse, dass die objektiv vorgehaltene Gnade bei den einen Bekehrung wirkt, bei den andern nicht. Dieses wurde dann auf die Welt überhaupt angewandt, Gott wirke alles in der Welt durch die objektive Verkettung der Dinge, one dass eine subjektive Konkurrenz unmittelbarer Einwirkung der Vorsehung auf die Dinge stattfinde. Die Gegner untersuchten nicht unbefangen, ob Papin das ungleiche Ergebnis nicht wirklich begründen könne. Erst Schleiermacher erklärt den ungleichen Erfolg der Predigt und Berufung aus dem besonderen Lebensgang eines jeden und lässt die Gnade durch die allgemeine göttliche Weltordnung bestimmt sein. Das Problem, mit welchem Pajon sich beschäftigt hat, ist also ein sehr interessantes, das einmal gelöst werden musste.

Vgl. im Dictionnaire historique von de Chaupefié den Artikel Pajon, in Baurs theol. Jahrbüchern 1853 m. Abhandlung über den Pajonismus, und in m. Gesch. der Centraldogmen der ref. Kirche, I, 2, S. 564 f. 576 f. 600 f.

Alex. Schweizer.

Palästina, s. am Schluss des Bandes.

Palamas (Gregorius), hat bereis in der hesychastischen Bewegung (s. d. Art. Bd. VI, S. 79) als Vorkämpfer der Mönchspartei seine Stelle gefunden. Er war ein geborener Asiate und lebte am Hofe des Kaisers Johannes Cantacuzenus, der ihn und seine beiden Brüder zu Reichtümern und weltlichen Ehren erheben wollte (Cantac. hist. II, c. 39). Er entsagte aber dieser Laufban, wurde Mönch auf dem Berge Athos und für die eigentümlichen Lehren der dort herrschenden Mystik ganz eingenommen. Nach einem zehnjärigen Aufenthalt im Kloster bei

Berrhöa begab er sich nach Thessalonich, woselbst der langwierige, die ganze Kirche aufregende Streit begann. Versuche zu friedlicher Verständigung blieben erfolglos. Palamas war es hauptsächlich, der die seltsamen Meinungen vom ungewordenen Licht, von der mystischen Versenkung, von dem Unterschiede des göttlichen Wesens und der Wirksamkeit verteidigte; gegen ihn sind daher die heftigen Angriffe des Mönches Barlaam, des Acindynus und des Nicephorus Gregoras gerichtet. Von den vier Synoden, welche der Kampf hervorrief, schlug die zweite (1345) ganz zu Ungunsten der Athosmönche aus; Palamas selbst wurde von seinem Gönner Cantacuzenus zum Erzbischof von Thessalonich ernannt und durch den Patriarchen Isidorus 1349 ordinirt, aber die Behörden der Stadt versagten ihm die Aufnahme, und er zog sich auf die Insel Lemnos zurück. Erst die vierte Synode von 1351, auf welcher er selbst zu Konstantinopel zugegen war (Niceph. Greg. XII, c. 3. XIX, c. 2. XXII, c. 3), gab für ihn und seine Partei den Ausschlag. Sein späteres Leben ist nicht bekannt. Die ganze Kontroverse zerfiel unter die drei Kapitel vom Unterschiede des Wesens und der Wirksamkeit in Gott, vom göttlichen Licht und von den Geistesgaben; in dieser Folge sind die Streitsätze z. B. von dem späteren Markus Eugenicus und zwar durchaus zu gunsten des Palamas erörtert worden.

Palamas hat zalreiche Schriften hinterlassen; von Gregoras werden ihm mehr als 60 Traktate, meist die mystischen Vorstellungen und die griechisch-lateinischen Unterscheidungslehren betreffend, beigelegt. Gedruckt sind: Prosopopoeia sive orationes judiciales mentis corpus accusantis et corporis se defendentis, gr. ex Turnebi officina 1553 (lat. in Biblioth. PP. Lugd. XXVI, p. 199). — *Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο*, Lond. 1624 (gegen die Lateiner). — Refutationes inscriptionum Joh. Becci, gr. et lat. in Petri Arcudii Opusculis aureis, Rom. 1630. — Oratt. duae in domin. transfigur. gr. et lat. in Combefis. Auctar. noviss. II, p. 106 (Bibl. PP. Lugd. XXVI). — Encomium S. Petri Athonitae in Act. SS. Antv. 12. Jun. Tom. II, p. 538. — Jambi adv. Acindyni Carmina in Allatii Graecia orthod. Tom. I.

Vieles Andere findet sich handschriftlich zu Paris (z. B. cod. Reg. 2409), Moskau, Madrid: Libri contra Acindynum X continui, Libri duo apologetici, Liber singularis contra Barl. et Acindyn., Refutatio contra Acindynum, De Gregorae in scribendo mendaciis, Libri pro iis, qui sacram quietem volunt, Orationes sacrae und endlich Epistolae, die mehrfach erwänt werden und vielleicht der Herausgabe würdig sein möchten.

Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 494, Oudinus Comment. III, p. 843, le Quien, Oriens christ. II, p. 55; Hamberger, Zuverl. Nachrichten IV, S. 564. Die Streitschrift des Markus Eugenicus s. in Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo, II, S. 217. **Gaß.**

Paleario, Aonio (Della Paglia; Degli Pagliaricci, Antonio). Dieser ausgezeichnete Humanist wurde um 1500 in Veroli in der römischen Campagna geboren. Früh verwaist verdankte er seine Erziehung dem Giovanni Martelli, sowie dem Bischof Ennio Filonardi, denen er stets ein dankbares Andenken bewart hat. 1520 verließ er die Heimat, um in Rom zu studieren, wo Leo X. die hervorragendsten Humanisten um sich und als Lehrer an der Universität versammelte. Als die Schar derselben sich bei der Plünderung der Stadt durch das kaiserliche Heer 1527 zerstreute, verließ auch P. Rom, nicht one eine Reihe von dauernden Beziehungen gewonnen zu haben. Sadoleto, Calcagnini, Mauro Ariano, Frangipani, Bernardo Maffei u. a. begegnen von nun ab als seine Freunde und als die Adressaten seiner Briefe. 1529 finden wir ihn in Perugia bei dem dort anwesenden Filonardi, dann Ende Oktober 1530 in Siena. Freunden in der Heimat meldet er seine Ankunft; wie die reizend gelegene Stadt von Parteiungen zerrissen werde und die Beschäftigung mit den Wissenschaften darunter leide, hebt er hervor. Und doch sollte er hier später, nachdem er noch Florenz, Ferrara und Paduas Humanisten kennen gelernt, eine erfolgreiche Tätigkeit als Lehrer entfalten. Es schlossen sich ihm einige edle Jünglinge an, und eine glänzende Rede,

welche er zur Verteidigung des mehrerer Vergehen wärend seiner Verwaltung beschuldigten Antonio Bellanti hielt, war von Erfolg und verschaffte ihm Ruf (es ist die zweite in der Baseler Ausgabe). Schon damals war ein Teil seines großen religiösen Lehrgedichtes „De immortalitate animarum“ vollendet; 1536 ist dasselbe, dem Bischof P. P. Vergerio gewidmet, auf Veranstaltung des Kardinals Sadoleto in Lyon gedruckt worden. Das Gedicht besteht aus drei Büchern: das erste gibt Beweise für das Dasein Gottes, da dieses das Fundament für den Unsterblichkeitsglauben bilde; das zweite und dritte bringen spezielle Argumente aus dem Bereich der Philosophie und der Theologie bei; den Schluss bildet eine farbenreiche Beschreibung der Widerkunft Christi zum Gericht und der Scheidung der Bösen und Guten. Das in Hexametern verfasste Poem zeigt zwar eine unbedingte Herrschaft über die Sprache, schließt sich aber ganz dem Geschmacke der Zeit an und verrät wenig Originalität in der Gedankenentwickelung. Dass ein Sadoleto, Bembo u. a. den Dichter mit Lob überhäuften, kann für unser Urteil nicht bestimmend sein. Jedoch sei bemerkt, dass P.'s Gedicht noch 1776 einen italienischen Übersetzer in dem Abte Pastori in Venedig gefunden hat.

Mittlerweile hatte P. nach kurzer Unterbrechung sein Amt als Erzieher der Söne jenes Bellanti in Siena weitergefürt; er glaubte mit Sicherheit auf die Übertragung einer Lehrstelle an der Universität hoffen zu dürfen. Schon hatte die benachbarte Stadt Colle im Elsatale ihm das Bürgerrecht verliehen. Dort in der Nähe erwarb er ein kleines Landhaus, das Cecignano, auf welchem er, seit 1534 mit einem trefflichen Mädchen aus Colle verheiratet, die glücklichsten Jare seines Lebens verbrachte. In diese Zeit fällt auch ein Umschwung in seinen religiösen Anschauungen, der sich zwar seiner Entstehung und allmählichen Entwickelung nach unserer Kenntnis entzieht, dessen erstes Symptom aber 1542 zu Tage trat in Form einer Anklage auf Ketzerei, welche bei der Signorie in Siena gegen P. erhoben wurde. Seine Feinde, an ihrer Spitze ein Otto Melius Cotta (Orlando Marescotti?), zogen vor den Palast des Bischofs Bandini und verlangten seine Verurteilung. Vergebens versuchte der Kardinal Sadoleto, welcher im September 1542 nach Siena kam, die Sache niederzuschlagen; es war die Zeit kurz nach der Gründung des S. Uffizio in Rom, die Gemüter waren allenthalben in Aufregung — auch Siena sollte seinen „Glaubensakt“ haben. P. erschien vor dem unter Vorsitz des Governators Francesco Sfondrato versammelten Glaubensgerichte. Als Anklagematerial hat man vornehmlich eine italienische Schrift von ihm verwendet, die er selbst als „Libellus de morte Christi“, 1542 verfasst, bezeichnet und deren Titel nach dem Auszug aus seinem Prozess, welchen De Leva (vgl. Storia doc. di Carlo V., Bd. 3, S. 369 A. [1875]) eingesehen hat, genauer lautete: „Della pienezza, sufficienza et satisfatione della passione di Christo“ *). In einer meisterhaften Rede (Pro se ipso) wies er

---

*) Bekanntlich wurde eine Zeit lang allgemein und wird von Einigen auch wol jetzt noch die Schrift, zu welcher P. sich vor Gericht bekannte, mit dem herrlichen Büchlein „Von der Woltat Christi“ identifizirt. Der Verfasser des Art. „Paleario“ in der ersten Auflage dieser Encyklopädie, C. Schmidt, ist der Ansicht: „So lange man das Buch für verloren hielt, konnte man zweifeln, dass P. der Verfasser sei . . Seitdem es wider gefunden worden, kann kein Zweifel mehr sein; man sehe die Beweisfürung Babingtons in der Einleitung zu seiner Ausgabe“. Damit wird auf den Neudruck des in Cambridge aufgefundenen italienischen Textes vom Jare 1855 verwiesen, der doch nicht über ein „probably written by Aonio Paleario“ hinausgeht. Mit vielen Anderen bin ich der Ansicht, dass die Sache gerade umgekehrt ist; seit der ursprüngliche Text wider vorliegt, fällt die von Schelhorn (Amoenit. Hist. Eccl. et Lit., 1737 p. 156) zuerst aufgestellte, dann von Gerdes (Specimen It. Ref. p. 315), M'Crie (History of the Ref. in Italy, 2. Aufl. 1833, S. 344), Tiraboschi (Storia della Lett. ital. VII, p. 1452) widerholte und von Jules Bonnet und Mrs. Young als unbezweifelbar aufgenommene Hypothese, dass P. als Verfasser des „Benefizio di Cristo“ zu betrachten sei, völlig in sich zusammen, weil es jetzt klar ist, dass wir in ihm ein Produkt aus dem Valdésschen Kreise in Neapel vor uns haben. Ranke (Päpste I, S. 92 A., 6. Aufl.) behält Recht, wenn er nach dem „Compendium Inquisitorum“ „un monaco di Sanseverino in Napoli“ für den Verfasser hält, und wir kennen sogar dessen Namen: es war ein Don Bene-

die hieran geknüpften Beschuldigungen zurück: nicht Ketzerei, sondern dankbare Verehrung Christi, von dem allein das Heil komme, habe er gelehrt; solle er dafür den Tod erleiden, so könne ihm nichts Erwünschteres widerfaren — neque enim puto christianum esse hoc tempore in lectulo mori. Auch auf die Vorwürfe der Gegner, dass er es mit den Lehren der Deutschen halte, geht er ein: in den Schriften der deutschen Theologen, eines Oekolampadius, Luther, Pomeranus, Butzer, Erasmus, Melanchthon sei Vieles, dem niemand seine Beistimmung versagen werde, es seien von ihnen Gedanken und Erklärungen der ältesten Kirchenväter, der Griechen und Lateiner, widerholt — in his quae sunt ex commentationibus sumpta, qui Germanos accusant, Origenem, Chrysostomum, Cyrillum, Irenaeum, Hilarium, Augustinum, Hieronymum accusant. Nachdem er so sich verteidigt, greift er die Gegner selbst an: die Bücherzensur bezeichnet er als einen „gegen alle Schriftsteller gezückten Dolch"; das Vorgehen der Inquisition gegen den berühmtesten Son Sienas, Bernardino Ochino, welches eben die Herzen aller bewegte, verurteilt er auf das entschiedenste. Endlich zum Schluss ruft er das Zeugnis zalreicher edler Männer aus Colle und aus Siena für seine Unschuld an. Der Eindruck der Rede war gewaltig — der Governatore und die Richter sprachen P. frei. Aber seine Anstellung in Siena wussten die Gegner nach wie vor zu verhindern — 1546 endlich erhielt er einen Ruf als Professor nach Lucca, dem er gern Folge leistete.

Wenn ihm nun die Schrift „Von der Woltat Christi" abgesprochen werden muss, so gehört dagegen dem Aufenthalte in Siena eine andere an, deren Charakter genugsam durch ihren Titel bezeichnet wird: „Actio in Pontifices Romanos et eorum asseclas". In 20 Thesen (testimonia) entwickelt P. diese „Anklage". Das reine Evangelium — so fürt er aus — sei nicht zu finden in der Tradition, auch nicht in den römischen Lehren und Einrichtungen, sondern in der paulinischen Rechtfertigungslehre, überhaupt in der heiligen Schrift, deren Ansehen die Päpste schmälern, in den Worten Christi, welche jene gering schätzen, sowie den Lehren und Einrichtungen der Apostel, welchen jene die eigenen Bestimmungen entgegensetzen. Gestützt auf das heilsame Selbstzeugnis der heil. Schrift und den Beweis des Geistes und der Kraft will er diese allein als Norm gelten lassen (These 1—12). Von den römischen Irrtümern werden sodann (These 13—15) drei einzeln behandelt, und es tritt hier ein bemerkenswerter Fortschritt gegenüber dem Standpunkte zu Tage, den noch „De immortalitate animarum" einnimmt, wenn als erster dieser Irrtümer die Lehre vom Fegfeuer beseitigt wird, der er dort noch gefolgt ist. Der dritte Abschnitt der Schrift (These 16—20) endlich legt Hand an die Wurzel alles Übels, als welche er die Herrschsucht und Anmaßung der Hierarchie kennzeichnet; aus der Arrogirung höherer Würde sei es auch hervorgegangen, dass die Päpste nicht Nachfolger, sondern Verfolger des Apostels Petrus geworden seien; und das unsittliche Treiben der Geistlichkeit schreie zum Himmel um Abhilfe.

Diese Schrift ist erst 1606 typis Voegelianis (Leipzig) gedruckt worden, 36 Jare nach dem Tode ihres Verfassers. Im Jare 1566 sandte P. sie in zwei Abschriften über die Alpen — ein Exemplar an die Prediger in Augsburg, ein anderes an den Baseler Arzt Theodor Zwinger mit einem Briefe, der die Bitte enthielt, die Schrift im Falle des Zusammentretens eines freien Konzils demselben vorzulegen. C. Schmidt (vgl. 1. Aufl. Bd. XI. S. 51) setzt die Abfassung der „Actio" in das Jar 1566; ich glaube (Gelzer's Monatsbl. 1867, Oktoberheft, S. 256 ff.) nachgewiesen zu haben, dass die Schrift vor der Berufung des Trienter Konzils verfasst worden ist.

Die Wirksamkeit in Lucca scheint P., wenn wir einen seiner Briefe an Bartolommeo Ricci in Betracht ziehen, doch nicht befriedigt zu haben. In wie weit

---

detto von Mantova. Bezüglich der Frage nach dem Verfasser der Schrift „Von der Woltat Christi" verweise ich auf meine Abhandlung in der Zeitschrift für Kirchengeschichte I (1877) S. 575—596.

er sich der von Vermigli in Fluss gebrachten evangelischen Bewegung, die im Geheimen ihren Fortgang nahm, angeschlossen hat, würde sich vielleicht ergeben, wenn uns mehr als der eine Brief an Celio Secondo Curione übrig wäre, den die Briefsammlung in der Oporinschen Ausgabe (s. u.) an letzter Stelle enthält und der die Übersendung des Porträts von Curiones in Lucca zurückgebliebener Tochter Dorotea begleitete. Gewiss ist die Gefügigkeit des Senates von Lucca gegenüber den Wünschen der römischen Kurie in allem, was die Verfolgung von Ketzern oder Verdächtigen betraf, nicht one Einfluss darauf gewesen, dass P. 1555 einen Ruf nach Mailand als Professor der griechischen und lateinischen Litteratur annahm. Seine Gattin mit den Kindern blieb noch eine Zeit lang in Lucca. „Wegen des großen Nutzens, den er der Stadt brachte", erhielt er Befreiung von allen außerordentlichen Steuern. Als das Gerücht ging, Kaiser Ferdinand, König Philipp II. und Heinrich II. von Frankreich sollten mit dem Papste in Mailand zusammenkommen, um wegen eines allgemeinen Konzils zu beraten, schrieb er (1558) eine Rede vom Frieden; ein Gegenstück dazu bildet die Apostrophe an die Fürsten der Christenheit, welche der „Actio" angehängt ist. In dem oben angefürten, in Basel handschriftlich aufbewarten Briefe an Zwinger von 1566 schreibt P.: „Ich bin alt, ich denke an mein Hinübergehen zu Christus; ich mache Alles bereit" . . . Ob er ante, wie er hinübergehen sollte? Ein halbes Jar ehe er dies schrieb, war der unerbittliche Dominikaner und Ketzerverfolger Michele Ghisleri unter dem Namen Pius V. auf den päpstlichen Stul gestiegen. Die Inquisition hatte einst in Siena ihre Beute faren lassen müssen — jetzt griff sie von neuem zu. Als Anlass diente die eben erschienene neue „vom Verfasser vermehrte" bei Guarino in Basel erschienene Ausgabe seiner Schriften. Der Mailänder Inquisitor Fra Angelo von Cremona setzte ihn 1567 unter Anklage der Ketzerei: er habe die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt, das Fegfeuer geleugnet, das Mönchswesen gering geschätzt und die Bestattung der Toten innerhalb der Kirchen getadelt. 1568 fürte man ihn nach Rom in das Gefängnis an Tor di Nona. Drei Jare lang ließ man ihn dort schmachten. Nicht immer bewarte er seine Festigkeit. Daunou veröffentlicht (Essai historique sur la puissance temp. des Papes, Bd. II, S. 278 [1818]) den Wortlaut einer angeblich von P.'s Hand geschriebenen aber nicht mit Datum versehenen Retraktation. Wenn auch kein Beweis gegen die Echtheit dieses Schriftstückes geliefert werden kann, so bezeichnet dasselbe doch offenbar nur eine vorübergehende Schwäche des edlen Märtyrers. Als das dritte Jar der Gefangenschaft zu Ende ging, sprach er bei einem der Verhöre zu den Richtern: „Da ich sehe, dass ihr so viele glaubwürdige Zeugnisse gegen mich habt, so ist es nicht nötig, dass ihr euch noch länger um mich bemühet. Ich bin entschlossen, dem Rate des Apostels Petrus zu folgen: Christus hat für uns gelitten, damit wir seinen Fußstapfen nachfolgen sollen u. s. w. So schreitet denn zum Urteil, fället den Spruch über Aonio — befriedigt seine Gegner und erfüllet eure Pflicht!" (Laderchi, Ann. t. XXIII, p. 25). Das Urteil wurde am 15. Okt. 1569 gesprochen, seine Vollziehung fand aus unbekannten Gründen erst im Juli 1570 statt. Als die letzte Stunde nahe war, schrieb P. an sein geliebtes Weib und an seine Söne Lampridio und Fedro, die in Colle der schrecklichen Entscheidung entgegen sahen. „Die Stunde ist da", wendet er sich an jene, „dass ich aus diesem Leben hinübergehe zu Gott meinem Herrn. Voll Heiterkeit gehe ich zu der Hochzeit, die der Son des großen Königs bereitet und an der mich teilnehmen zu lassen ich stets den Herrn um seiner grenzenlosen Güte und Freundlichkeit willen gebeten habe. So tröste dich denn, meine geliebte Gefärtin, damit, dass es der Wille Gottes ist und mir zur Freude gereicht; verwende all deine Sorgen auf die betrübten Unsrigen, erziehe und behüte sie in der Furcht Gottes, sei ihnen Mutter und Vater zugleich . ." Und an die beiden Söne: . . „Es gefällt Gott, mich auf einem Wege zu sich zu rufen, der euch rauh und bitter scheinen wird. Wenn ihr es aber recht betrachtet und sehet, dass ich mit größter Zufriedenheit und Freude mich in den Willen Gottes schicke, so müsset auch ihr zufrieden sein. Tugend und Fleiß — das ist die Erbschaft, die ich euch hinterlasse neben den geringen Besitztümern . . Grüßet Aspasia und Schwe-

ster Aonilla, meine im Herrn geliebten Töchter. Die Stunde nahet. Der Geist des Herrn tröste euch und beware euch in seiner Gnade". Diese rürenden Briefe sind vom 3. Juli 1570 datirt. Sie befinden sich in Original auf der Bibliothek in Siena. Durch die Bruderschaft von S. Giovanni Decollato wurden sie an ihre Adresse befördert. Diese Bruderschaft, welcher die von dem S. Uffizio zum Tode Verurteilten resp. dem weltlichen Arme zur Vollstreckung des Urteils Übergebenen in ihren letzten Stunden anvertraut wurden, hat (vgl. Lagomarsinis Anmerkung zu Pagiani Epist. et Oratt., Bd. II [Rom 1762, S. 188]) in ihrem Tagebuche unter dem 3. Juli 1570 notirt, dass . . „messer Aonio Paleari . . domandò perdono a Dio . . e disse voler morire da buon christiano et credere tutto quello che crede la santa Romana Chiesa". Was von den Berichten über solche angebliche Bekehrungen im letzten Augenblick zu halten ist, bedarf keiner Ausfürung. Jedenfalls sind die beiden obigen Briefe die letzten authentischen Zeugnisse über P.'s religiöse Stellung; sie enthalten nicht ein Wort, welches zu der Annahme berechtigte, dass er seine Überzeugung im Angesicht des Todes verleugnet habe. Im Gegenteil, sie machen den Eindruck, dass er freudig und gottergeben in den eben wegen seiner Abweichung von der römischen Lehre über ihn verhängten Tod gegangen ist.

Vor einigen Jaren tauchte ein angebliches Porträt P.'s in Italien auf und wurde von einem römischen Photographen vervielfältigt und vertrieben. Der Unterzeichnete hat damals das in der öffentlichen Bibliothek zu Veroli befindliche Original untersucht und konstatirt, dass zwar die Echtheit des Bildes nicht one weiteres zu bestreiten ist, dass dasselbe jedoch eine Übermalung erlitten hat, die es zweifelhaft macht, ob wir in ihm unter den jetzigen Verhältnissen auch nur entfernt noch das charakteristische Porträt P.'s vor uns haben.

P.'s Schriften: De animarum immortalitate o. O. u. J. 8⁰; dass. Lugduni apud Gryphium 1536, 8⁰; Orationes ad Senatum Populumque Lucences, Lucae apud Busdragum, 1551, 4⁰; Actio in Pontifices Rom. et eorum asseclas, typis Voegelianis, 1606, 8⁰; Briefe von Paleario in den Lettere volgari di div. nobil. huomini, Venezia 1545; Epistolae etc. ed. Grauff, Bern 1837; Brief von 1545 an die deutschen und Schweizer Reformatoren, bei Schelhorn, Amoenit. hist. eccl. et lit. I, 448; auch von Illgen her., Leipzig 1832, 4⁰. — Gesamtausgaben: Aonii Palearii Verulani Opera. Epistolarum l. IV. Orationes. De animarum immortalitate. Lugduni, Seb. Gryphius 1552, 8⁰; dass. Basel, bei Oporin, 8⁰; dass. ebd. bei Th. Guarini, 8⁰; Aonii Palearii Verulani, viri eloquentissimi opuscula doctissima etc., Bremae, Typis Th. Villeriani, a. 1619. (Diese Ausgaben enthalten die „Actio" nicht). Aonii Palearii Verulani Opera. Ad illam editionem quam ipse auctor recensuerat et auxerat excusa. Nunc novis accessionibus locupletata. Amstelodami, apud H. Wetstenium, 1696, 8⁰. Aonii Palearii Verulani Opera. Recensuit et diss. de Vita fatis et meritis A. P. praemisit Fr. A. Hallbauer, Jenae, Buch, 1728.

Litteratur: De vita, fatis et meritis Aonii Palearii von Hallbauer in der Ausgabe der Opera, Jena 1728; Gurlitt, Leben des A. P., eines Märtyrers der Wahrheit, Hamburg 1805, 4⁰. — Notizen über P.'s Leben und litter. Tätigkeit enthält auch die Wetsteinsche Ausgabe s. o. — Vgl. ferner M'Crie, History of the Reformation in Italy, sowie die Einleitung zu Babingtons Ausgabe des „Benefizio"; Mrs. Young, The life and times of Aonio Paleario, or a history of the Italian Reformers in the XVI. century, 2 Bde., London 1860; Bonnet, Jules, Aonio Paleario, Etude sur la réforme en Italie, Paris 1862 (deutsch von Merschmann, Hamburg). **Benrath.**

Paley, William, englischer Theologe, geboren im Juli 1743 zu Peterborough in Northamptonshire. Sein Vater war Kanonikus an der dortigen Domkirche, siedelte aber 1745 nach Giggleswick in Yorkshire über, wo er zum Direktor der lateinischen Schule ernannt war. Hier empfing Paley bis zu seinem 16. Lebensjare die erste klassische Bildung. Im Jare 1759 bezog er die Universität Cambridge. Sein Vater hegte in dieser Zeit die größten Erwartungen von

ihm. Nach der Abreise seines Sones äußerte er: „Mein Son wird einmal ein bedeutender Mann werden; denn er hat bei weitem den hellsten Verstand, der mir in meinem Leben vorgekommen ist". Paley zeichnete sich durch seine außerordentlichen Fähigkeiten bald vor seinen Mitstudirenden aus und erwarb sich nach dreijärigem Studium den Grad eines Baccalaureus artium. Eine für seine dialektische Gewandtheit, aber auch für seinen latitudinaristischen Standpunkt charakteristische Anekdote ist uns aus dieser Zeit aufbehalten. Für eine Disputation wälte er die These: Aeternitas poenarum contradicit divinis attributis. Als seine akademischen Oberen gegen die Zulässigkeit dieser These Einsprache erhoben, entschloss sich Paley kurz ein „non" vor „contradicit" einzuschieben und verteidigte nun mit großer Gewandtheit die Ewigkeit der Höllenstrafen.

Im Anfange des Jares 1763 verließ Paley die Universität und ging nach Greenwich, wo er sich bis 1767 aufhielt, zuerst als Hilfslehrer an einer Schule, dann als Hofmeister in einer Privatfamilie und als Hilfsprediger eines der dortigen Geistlichen. Dabei vernachlässigte er die wissenschaftlichen Studien nicht. Er bewarb sich um den im Jare 1765 von der Universität Cambridge für die beste lateinische Dissertation ausgeschriebenen Preis. Das Thema war eine Vergleichung der stoischen und epikureischen Philosophie. Paley entschied sich, wie das seiner ganzen Geistesrichtung entsprach, für den Epikureismus und trug den ersten Preis davon. Im J. 1766 wurde er zum Mitgliede der Universität gewält (fellow of Christ's college) und trat bald darauf sein akademisches Amt an. Als Universitätslehrer in Cambridge, wärend der Jare 1767—1776, erwarb sich Paley durch die Neuheit und Originalität seiner Lehrweise allgemeinen Beifall, und wenn er auch noch nicht als Schriftsteller auftrat, so reiften doch schon jetzt in ihm alle die Ideeen, die er späterhin in seinen wichtigsten Werken niedergelegt hat. Wärend dieser Zeit seines Aufenthaltes in Cambridge entbrannte der Streit über die Verpflichtung auf die Glaubensartikel der englischen Kirche zu ungewönlicher Heftigkeit. Paley stand auf der liberalen Seite. Doch weigerte er sich, die 1772 dem Unterhause vorgelegte Petition um Milderung zu unterschreiben, und als er von seinen Freunden gedrängt wurde, gab er die Antwort, dass „seine Mittel es ihm nicht erlaubten, sich ein Gewissen zu halten". In der Beurteilung solcher Aussprüche darf man nicht zu strenge verfaren, sondern muss dabei eine gewisse Naivität Paleys in Anschlag bringen, die allen seinen Unterhaltungen einen eigentümlichen Reiz verlieh.

Im Jare 1776 gab Paley seine Stellung als Universitätslehrer auf, und von nun an ist sein äußerer Lebenslauf für seine theologische Entwickelung von geringerer Bedeutung. Die kirchlichen Ämter, die er bekleidete, ließen ihm Muße, seine theologischen Ansichten schriftstellerisch zu verarbeiten und die Werke abzufassen, die bis auf die neuere Zeit für die englische Theologie von großer Bedeutung gewesen sind.

Im Jare 1776 erhielt er eine Anstellung als Rektor von Musgrave in Westmoreland und dazu übernahm er das Vikariat von Dalston in Cumberland und das Vikariat von Appleby. Im Jare 1780 wurde ihm die vierte Stiftsstelle an der Domkirche zu Carlisle erteilt, und einige Jare später wurde er Archidiakonus von Carlisle und Kanzler der Diözese. Er hatte für gewönlich mehrere von diesen Pfründen zu gleicher Zeit inne und war also nach dem englischen kirchenrechtlichen Ausdruck ein Pluralist. In Bezug darauf pflegte er zu sagen: „Ich bin allerdings ein Pluralist in meinen Pfründen, aber noch ein viel größerer Pluralist in meiner zalreichen Familie". Im Jare 1792 erhielt er das Vikariat von Addingham und im folgenden Jare das von Stanwix.

Im Jare 1794 erschien die erste Auflage seiner „Evidences of Christianity", und wärend Paley früher wegen seiner liberalen Ansichten wenig Gunst bei den hohen Würdenträgern der Kirche gefunden hatte, erregte dieses Werk ein solches Aufsehen, dass nun auch die Bischöfe nicht umhin konnten, ihm ein Zeichen ihrer Anerkennung zukommen zu lassen. Der Bischof von London erteilte ihm eine Stiftsstelle an der St. Paulskathedrale, und fast zu gleicher Zeit ernannte ihn der Bischof von Lincoln zum Subdiakonus seiner Diözese, eine Stellung, mit welcher ein Ein-

kommen von 700 Pfund verbunden ist. Die Universität Cambridge ernannte ihn 1795 zum Doktor der Theologie, und bald darauf übertrug ihm der Bischof von Durham das Rektorat von Bischop-Wearmouth mit einem järlichen Einkommen von etwa 1200 Pfund. Hier in Bischop-Wearmouth verlebte Paley den Rest seines Lebens. Er starb am 25. Mai 1805 in einem Alter von 62 Jaren, allgemein betrauert von denen, die ihm näher gestanden hatten.

Unter den Schriften Paleys sind folgende für die englische Theologie von großer Bedeutung. Im Jare 1785 erschienen die Principles of moral and political philosophy, 2 Bde. Für das Manuskript dieses Werkes erhielt Paley von seinem Verleger 1000 Pfund. — 1790 Horae Paulinae, 1 Bd. — 1794 A view of the evidences of Christianity, 2 Bde. — 1802 Natural Theology, or evidences of the existence and the attributes of the Deity, collected from the appearances of nature, 1 Bd. — Außer diesen Werken gab Paley eine Reihe von kleineren Schriften und Predigten heraus, die nach seinem Tode gesammelt erschienen unter dem Titel: Sermons and Tracts.

In seinen Principles of moral and political Philosophy steht Paley ganz auf dem seichten Standpunkte des Empirismus, der, weil er keine angeborenen moralischen Ideeen und kein Gewissen kennt, die ganze Moral auf dem Prinzipe der Nützlichkeit erbaut. „Es gibt zwei Wege, um den Willen Gottes in irgend einem Falle zu erkennen; entweder aus seinen besonderen Vorschriften, wenn solche in der heiligen Schrift zu finden sind, oder aus dem Lichte der Natur. Die Tendenz irgend einer Handlung, die allgemeine Glückseligkeit zu mehren, ist nun das beste Kennzeichen, um den Willen Gottes aus dem Lichte der Natur zu erkennen, da die mancherlei Beweise von Wolwollen in den Werken der Schöpfung uns zu dem Schlusse berechtigen, daſs die Glückseligkeit seiner Kreaturen Gottes Wunsch und Wille ist, und daſs diejenigen Handlungen ihm wolgefällig sind, die geeignet sind, diesen Zweck zu fördern. Handlungen sind also recht oder unrecht je nach ihrer Tendenz. Was nützlich ist, das ist auch recht. Es ist die Nützlichkeit irgend einer moralischen Vorschrift, die sie zu einer verbindlichen macht". Allerdings suchte Paley, wie die meisten auf dem Standpunkte des Empirismus stehenden Moralisten, dem Miſsbrauche dieser Prinzipien einen Damm entgegenzusetzen. Das tat Hobbes durch seine Lehre von der Notwendigkeit des despotischen States; Cumberland durch das Vorschieben des Strebens nach dem Gemeinwol, indem das Wol des Ganzen die Glückseligkeit des Einzelnen einschließt; Locke durch das Hereinziehen des sittlichen Gemeinurteils, indem sich in bestimmten Volksgesellschaften über gewisse Handlungsweisen eine wesentliche Übereinstimmung des sittlichen Urteils herausbildet, durch die der Einzelne beschränkt wird; und so stellt nun auch Paley einen Unterschied zwischen den nächsten, besonderen und direkten, und den entfernteren, allgemeinen und indirekten Folgen einer Handlung auf, und verlangt, daſs bei dem Urteile über die Nützlichkeit einer Handlung besonders auch diese letzteren wol erwogen werden sollen. Aber die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit einer vollständigen Erwägung aller Folgen irgend einer bestimmten Handlung ist ihm mit Recht als ein Hauptschaden seines Systems vorgeworfen worden. Wenn dann in dem speziellen Teile dieser Moral die einzelnen christlichen Tugenden hauptsächlich wegen ihres Nutzens für die Glückseligkeit der Menschen empfohlen werden, so kann dadurch nur die Selbstsucht groß gezogen werden. Und wenn dann die Verwerflichkeit der allergröbsten Verbrechen und Laster hauptsächlich durch ihre Schädlichkeit begründet wird, so kann das nur den Erfolg haben, alles warhaft sittliche Gefül in den Menschen zu ertöten. — Paleys Moralphilosophie wurde schon im Jare 1786 als Textbuch auf der Universität Cambridge eingefürt und hat sich dort bis auf die letzten Dezennien behauptet. Gegenschriften erschienen von Gisborne, Pearson u. a.; Analysen und Kommentare von Le Grice, und noch im Jare 1859 von Dr. Whately; eine französische Übersetzung von Vincent, Paris 1817; und eine deutsche unter dem Titel: Paleys Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Englischen übersetzt von Garve, Leipzig.

Die Evidences of Christianity nehmen unter den Werken Paleys in Bezug

auf ihre Bedeutsamkeit für die englische Theologie den ersten Platz ein. Bis in die neueste Zeit ist dieses Werk das wichtigste theologische Lehrbuch der Universität Cambridge gewesen. Im Jare 1822 wurden dort die sogenannten vorläufigen Prüfungen eingerichtet. Zu Gegenständen der Prüfung wurden neben einem der vier Evangelien in der Grundsprache, einem griechischen und einem lateinischen Schriftsteller auch Paleys Evidences bestimmt, und 1849 wurde ausdrücklich verlangt, dass die Prüfung in den Evidences auf drei Stunden ausgedehnt werden sollte. So ist dieses Werk das Kompendium geworden, aus dem der auf der Universität Cambridge gebildete Teil der englischen Geistlichkeit seine hauptsächlichste theologische Bildung geschöpft hat. — Die apologetische Methode Paleys ist die historische. Da von den Deisten und namentlich von Bolingbroke die Behauptung aufgestellt wurde, eine geschichtliche Offenbarung könne nur auf demselben Wege wie jede andere geschichtliche Tatsache bewiesen werden, so schlugen die Verteidiger der Offenbarung in dieser Zeit diesen historischen Weg ein. Das ist die apologetische Richtung, die in den Werken von Lardner und Paley gipfelte. Paley teilt seinen Gegenstand in drei Teile, indem er zuerst die direkten historischen Zeugnisse für die Warheit des Christentums auffürt, dann eine Reihe von Hilfsbeweisen beibringt und endlich einige allgemein verbreitete Einwendungen zum Gegenstande seiner Widerlegung macht. — Im ersten Teile stellt er zunächst als Propositio I. den Satz auf: „Wir haben genügende Zeugnisse, dass manche, die sich für Augenzeugen der christlichen Wunder ausgaben, ihr Leben in Arbeiten, Gefaren und Leiden hinbrachten, denen sie sich freiwillig in der Bezeugung ihres Glaubens unterzogen, und zwar einzig und allein, weil sie selbst einen festen Glauben an die von ihnen bezeugten Ereignisse hatten; und dass sie aus gleichem Grunde ihre ganze Lebensweise von Grund aus änderten". Diesem Satze stellt er nachher als Propositio II gegenüber: „Wir haben keine genügende Zeugnisse, dass Personen, die sich für Augenzeugen irgend welcher anderen änlichen Wunder ausgaben, in der Bezeugung ihres Glaubens und zwar einzig und allein, weil sie selbst einen festen Glauben an die von ihnen bezeugten Ereignisse hatten, in derselben Weise handelten. Unter Propositio I bringt dann Paley zuerst aus der Natur der Sache, aus den Profanschriftstellern, Tacitus, Plinius, Martial u. a., sowie aus der heiligen Schrift selbst die nötigen Beweise, und gibt dann eine ausfürliche Abhandlung über die Authenticität der neutestamentlichen Schriften, in welcher ihre Bezeugung durch die ältesten Väter in übersichtlicher Weise zusammengestellt wird. — Im zweiten Teile spricht er von den Weissagungen, von dem hohen moralischen Charakter des Evangeliums, von der Offenherzigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller, von der Identität des Charakters Christi (nach den Synoptikern und Johannes), von der Originalität seines Charakters und von der Übereinstimmung der gelegentlich im Neuen Testamente erwänten historischen und kulturgeschichtlichen Züge mit dem allgemeinen Zustande jener Zeiten und der damaligen Weltlage und zeigt, dass die neutestamentlichen Schriftsteller eine solche Kenntnis der damaligen Verhältnisse verraten, wie sie nur bei gleichzeitigen Schriftstellern desselben Landes erklärt werden kann. — In dem dritten Teile, wo er gegen einige allgemein verbreitete Einwendungen polemisirt, spricht er von den Abweichungen der einzelnen Evangelien untereinander, von den Irrtümern, die man in den Briefen der Apostel findet, z. B. ihre Auslegung des Alten Testaments u. dgl. m. — Für den jetzigen Standpunkt deutscher Wissenschaft haben Paleys Evidences ihren Wert als Apologie des Christentums verloren. Auf die von seiten einer pantheistischen Philosophie gegen die Warheit des Christentums erhobenen Einwendungen lässt er sich nicht ein. Aber als historische Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Geschichte behaupten die Evidences ihren Wert. Auf den Ruhm der Originalität hat Paley übrigens keinen Anspruch zu machen, da die Substanz seiner Argumente schon vorher zusammengestellt war in Lardners „Credibility of the Gospel history" und in Bischof Douglas' „Criterion of miracles". Eine deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: W. Paleys Übersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christentum, nach der dritten englischen Ausgabe, Leipzig 1797.

Die Horae Paulinae erschienen schon 1797 in einer deutschen Übersetzung unter dem Titel: W. Paleys Beweis der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Aechtheit der Briefe des Apostels Paulus, aus ihren wechselseitigen Beziehungen auf einander; von H. P. C. Henke, Helmstädt. Schon aus diesem Titel ist der Inhalt dieses Werkes genügend zu ersehen. Paley geht die einzelnen Briefe des Apostels durch und sammelt aus ihnen eine große Menge von, wie er sie nennt, unbeabsichtigten Coinzidenzfällen mit der Apostelgeschichte, aus denen er seine Behauptung beweist. Die Horae Paulinae sind ebenso wie die Evidences kommentirt und analysirt. Sie sind auch in das Holländische und in das Französische übersetzt von Levade, Nimes 1809, Paris 1821.

Das letzte unter den Werken Paleys ist seine Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature. Es ist der teleologische Beweis für das Dasein Gottes, den Paley hier in populärer Weise durchgefürt hat. Durch die Aufzälung der verschiedenen Probleme, welche die Natur in einem gegebenen Falle zu lösen hatte, weiß Paley das Interesse zu spannen, bis er dann durch die Darstellung der Lösung dieser Probleme den Eindruck von der Weisheit und Güte des Schöpfers in dem Geiste des Lesers zurückläßt. Für den Theologen und Philosophen von Fach ist dieses Werk von keiner Bedeutung und auf den Universitäten ist es nicht eingefürt. Dagegen als populäre Einleitung zu umfassenderen Studien der Naturgeschichte ist es noch jetzt brauchbar und als solche in vielen Schulen in Gebrauch. Die in den Schulausgaben hinzugefügten anatomischen Tafeln und naturgeschichtlichen Abbildungen erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Eine französische Übersetzung erschien von Pictet, Genf 1804. — Eine spanische von Villanuova, London 1825. — Eine deutsche von Hauff, Stuttgart und Tübingen 1837.

Obgleich Paley in seinen apologetischen Schriften als ein eifriger Verteidiger der Offenbarung auftritt, so ist doch sein theologischer Standpunkt ein höchst schwankender. Er ist weniger aus dem zu erkennen, was er behauptet, als aus demjenigen, was er verschweigt. Von einer tieferen Sündenerkenntnis, von einer Erkenntnis der centralen Bedeutung der Versönung und Rechtfertigung findet sich in seinen Schriften kaum eine Spur. Es ist der Standpunkt des mattherzigen Supranaturalismus, den Paley in der englischen Theologie repräsentirt. — Wie der theologische, so ist auch der kirchliche Standpunkt Paleys ein schwankender. In der Subskriptionsfrage vertrat er in Cambridge die Ansichten der Low-Church-Partei. Bei der bischöflichen Konsekration seines Freundes John Law hielt er eine Predigt zur Verteidigung der hierarchischenRanggliederung, und das scheint ihm seinen Platz unter der High-Church-Partei anzuweisen. Da er aber diese Verteidigung nicht von theologischen, sondern von seinen beliebten Nützlichkeitsprinzipien aus fürte, so erscheint sein Hochkirchentum doch nur als ein halbherziges. Die Engländer haben für diesen Standpunkt den bezeichnenden Namen „high and dry", und der Ausdruck möchte wol für den kirchlichen Standpunkt Paleys der bezeichnendste sein.

Der Einfluſs Paleys auf die Bildung der englischen Geistlichkeit ist durch die Einfürung seiner Werke auf der Universität Cambridge bis auf die neuere Zeit ein höchst bedeutender geblieben. Doch scheint seine Herrschaft ihrem Ende entgegenzugehen, und die englischen Theologen sehen sich genötigt, dem neueren Unglauben gegenüber andere Waffen zu ergreifen, als diejenigen, mit denen ihre Väter den Deismus des vorigen Jarhunderts bekämpft haben. — Vergl. über Paley: Memoirs of W. Paley, D. D. by G. W. Meadley, Edinburg 1810.

Fr. Lührs.

Palladius, der erste von Rom aus nach Irland abgesandte Bischof. Das Wenige, was über ihn bekannt ist, beruht auf ein par Angaben des Prosper Aquit., welchem Beda (Hist. Eccl. I, 17 u. Chron.) fast wörtlich folgt. Prosper sagt nämlich in seiner Chronik ad a. 429, dass der Papst Cölestinus auf Antrieb des Diakonus Palladius den Bischof Germanus nach Britannien geschickt habe, um die pelagianische Ketzerei auszurotten, und ebendas. ad a. 431 . . . „Palladius ad Scotos in Christum credentes a pontifice Romanae ecclesiae Celestino ordi-

natus primus mittitur episcopus". Wärend aber hier die Bekehrung der Scoten in Irland vor die Ankunft des Palladius gesetzt wird, redet derselbe Gewärsmann an einem anderen Orte (Contra Coll. XI) von Irland als einer heidnischen Insel, wenn er sagt: „Nec segniore cura ab hoc eodem morbo Britannias liberavit, quando quosdam inimicos gratiae solum suae originis (Britannien) occupantes etiam ab illo secreto exclusit oceani et ordinato Scotis episcopo, dum Romanam insulam studet servare catholicam, fecit etiam barbaram (Irland) christianam". Palladius verschwindet mit einem Male spurlos aus der Geschichte, und die Versuche der mittelalterlichen Chronisten und Biographen, dies auf die eine oder andere Weise zu erklären, zeigen nur den völligen Mangel an sicheren Nachrichten über Palladius. Über sein Verhältnis zu Patricius s. d. Artikel.

C. Schöll.

Palladius. Dieser jüngere Zeitgenosse des Epiphanius und Hieronymus, bekannt als Gegner beider in den origenistischen Streitigkeiten, wurde um 368 in Galatien geboren (Epiphanii Ep. ad Joann. Jerosol., s. Ep. 51 inter Epp. Hieronymi c. 9). Er war etwa 20 Jare alt, als er nach Ägypten reiste, um die berühmten Altväter des dasigen Mönchtums kennen zu lernen und sich ihre asketische Lebensweise anzueignen. Ein in einer Höhle unweit Alexandrien lebender Einsiedler, den er zuerst besuchte, war ihm allzu streng, weshalb er ihn bald wider verließ und nach kürzeren Aufenthalten bei mehreren anderen Anachoreten in Alexandrias Umgebung zu den berühmten Mönchsgemeinschaften des nitrischen Gebirges wanderte. Hier verweilte er am längsten und knüpfte die dauerndsten Verbindungen an, besonders mit Evagrius Ponticus (s. d. Art. Bd. IV. S. 421), der sein Hauptlehrer wurde und ihm seine begeisterte Vorliebe für die origenist. Lehre und Weltanschauung einflößte. Später besuchte er noch die sketische Wüste und die Thebaide, sodass er so ziemlich alle Hauptsitze des damaligen ägyptischen Anachoretentums kennen lernte. Körperliche Leiden nötigten ihn endlich, das anstrengungs- und entbehrungsvolle Wüstenleben aufzugeben. Er begab sich nach Alexandria und von da, dem Rate der Ärzte folgend, nach dem höher gelegenen und gesünderen Palästina, wo er unter Anderem drei Jare lang bei den Mönchen des Ölbergs verweilte, denselben, deren Gemeinschaft auch Ruffinus längere Zeit (bis zu seiner Rückkehr nach Europa im J. 398) angehörte. Um das Jar 400 treffen wir ihn in Bithynien, wo ihn Johannes Chrysostomus, damals Patriarch von Konstantinopel, zum Bischof von Helenopolis weihte. Als eifriger Anhänger des Chrysostomus wurde er in die seit 403 von der antiorigenistischen Partei gegen diesen gerichteten Verfolgungen verwickelt. Wie dunkel, verworren und widerspruchsvoll auch die hierauf bezüglichen Nachrichten lauten mögen, so viel scheint gewiss, dass er in Sachen des verbannten Chrysostomus sich eine Zeit lang in Rom aufgehalten hat, warscheinlich um sowol für sich selbst als für seinen im Exil befindlichen Freund und geistlichen Vorgesetzten Hilfe bei Kaiser Honorius zu suchen (also nicht etwa um Verbindungen mit Pelagius und Cölestius anzuknüpfen, wie z. B. Baronius, Oudinus u. a. one allen Grund gemutmaßt haben), dass er nach seiner Rückkehr ins Morgenland auf Befehl des Arkadius gefangen genommen und ins Exil nach dem fernen Syene in Oberägypten geschleppt wurde, wo er arge Misshandlungen und Entbehrungen zu erdulden hatte, und dass er endlich als Bischof von Aspona in Galatien (welchen Sitz er in nicht näher zu bestimmender Zeit mit dem bei jenen Verfolgungen eingebüßten helenopolitanischen vertauscht haben muss) gegen die Zeit des Konzils zu Ephesus im J. 431 starb. Vgl. namentlich Histor. Laus. Praefat. und cap. 43. 121. 144; Dialog. de Vita Chrysost p. 26. 85 und Socrates, Hist. Eccl. VII, 26. 35.

Wir haben unter dem Namen des Palladius noch drei Schriften, von welchen aber nur eine mit Sicherheit als echt, d. h. als herrürend von dem hier behandelten Galater Palladius, dem origenistischen Gegner des Epiphanius und Hieronymus, betrachtet werden kann. Es ist dies die „Historia Lausiaca" (*τὸ Λαυσαϊκόν*; in alten Übersetzungen auch zuweilen Paradisus de vitis Patrum genannt), eine Sammlung von Lebensbeschreibungen ägyptischer und palästinensischer Mönchsväter, verfasst um 420 auf Grund der eigenen Beobachtungen und Reise-



erfarungen des Palladius, und einem gewissen Lausius, Statthalter von Kappadocien, gewidmet. Die auf unmittelbare Augenzeugenschaft des Autors hinweisende Frische und Anschaulichkeit der Darstellung, sowie das verhältnismäßig seltene Vorkommen von Wundergeschichten, wenigstens von solchen der krasseren Art, verbürgen die wesentliche Glaubwürdigkeit des Inhals. Die vielen zum teil fast wörtlichen Berürungen mit der änlich angelegten Heiligengeschichte des Rufinus (s. d. Art.) erklären sich am einfachsten bei der Annahme, dass Palladius aus dem mindestens zwei Jarzehnte früher schreibenden Ruffin geschöpft hat, unter gleichzeitiger Verwertung seiner eigenen Reminiscenzen. Möglich wäre jedoch auch, dass beiden, gleichwie ferner dem zum teil dieselben Stoffe verarbeitenden Cassian in den Kollationen, eine gemeinsame griechische Quelle — etwa ein Werk jenes Evagrius (vgl. Gennadius, De scriptt. eccl. n. 11. 17) zugrunde gelegen hätte.

Die neuerdings von Weingarten (Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, Gotha 1877, S. 24), von Baring-Gould (Early Christian Greek Romanses; im Contemporary Review 1877, Okt. S. 858 ff.) u. a. aufgestellte Behauptung einer gänzlichen Unglaubwürdigkeit des von Ruffin und Palladius Erzälten hat — zumal in der extremen Fassung Weingartens: die Erzäler verdienten „selbst für das, was sie selbst gesehen haben wollten, fast genau so viel Glauben wie Gullivers Reisen in Liliput“ — jedenfalls als stark übertreibend zu gelten. Ausschmückungen mancherlei Art werden beide Berichterstatter sowie schon ihr mutmaßlicher Vorgänger sich hie und da gestattet haben; ihre erbauliche Tendenz sowie die Überschwänglichkeit ihrer Bewunderung des Asketismus der Väter der Wüste wird das Berichtete stark gefärbt und mit verschiedenen wunderhaften Zutaten bereichert haben. Aber an ein willkürliches Erdichten nach moderner Romanschriftstellerart oder auch nur in der Weise mittelalterlicher Legendenschmiede ist bei ihnen noch nicht zu denken. Die Angaben betreffs der Lebensumstände, Aussprüche und Taten der größten Mehrzal der geschilderten Heiligen lauten viel zu konkret und genau, als dass jene extreme Fiktionshypothese sich durchfüren ließe. Selbst des Hieronymus scharfes Urteil über das Ruffinsche Buch (Ep. 133 ad Ctesiphontem, c. 3): „librum quoque scripsit quasi de monachis, multosque in eo enumerat, qui numquam fuerunt“, nötigt keineswegs zur Annahme frecher Lügen und Erdichtungen, sondern zunächst nur zu der einer gelegentlichen übereilten Verdoppelung von Personen oder Tatsachen auf Grund ungenauer Referate; wie denn dieses alte Erbübel einer kritiklosen Harmonistik auf nicht wenigen Punkten sowol bei Ruffin wie bei Palladius deutlich genug zu Tage tritt.

Die von Rosweyd (Vitae Patrum) u. a. als Anhang zur Lausischen Geschichte dargebotenen *Ἀποφθέγματα τῶν πατέρων* in Form eines alphabetisch geordneten Mönchs-Lexikons sind jedenfalls viel späteren Ursprungs (vgl. Weingarten, S. 25).

Ob der „Dialogus cum Theodoro, Eccles. Rom. Diacono, de vita et conversatione Joannis Chrysostomi“ von unserem oder von einem anderen Palladius herrüre, oder mit anderen Worten: ob der helenopolitanische Bischof Palladius, der diese Biographie des Chrysostomus jedenfalls verfasst hat, mit dem Galater Palladius, dem Verfasser der Lausiaca, eine und dieselbe Person sei oder nicht — dies ist eine schwer zu entscheidende Streitfrage. Für die Identität beider spricht nicht nur die wesentliche Gleichartigkeit der beiden Schriften hinsichtlich ihrer Schreibart, sondern namentlich auch der Umstand, dass der Verfasser der Lausiaca des Chrysostomus und seiner Freundin Olympias mit warmer Verehrung als seiner Freunde und Vertrauten gedenkt. Die chronologische Schwierigkeit, dass der Verfasser des Dialogs sich von dem helenopolitanischen Palladius unterscheidet und diesen um mehrere Jare früher in Rom anwesend sein läßt, als die Zeit, wo er angeblich daselbst verweilte und sich mit dem Diakon Theodorus über das Leben und die Schicksale des Chrysostomus unterredete (nämlich als die Jare 417 oder 418, unter der Regierung des Papstes Zosimus) — diese Schwierigkeit hebt sich vollständig durch die nahe liegende Annahme, dass P. absichtlich die seine

Person betreffenden Umstände in dem Dialog verändert habe, um sich als verschieden von demselben darzustellen. Bis zu völliger Gewissheit lässt sich der Beweis für die Identität der Verfasser der beiden Schriften allerdings nicht füren, da schon aus alter Zeit widersprechende Nachrichten über den Gegenstand vorliegen. Vergl. Cave, Hist. Eccl. literar. I, 377; Du Pin, Nouv. Biblioth. des Aut. Eccl. III, 93; Schröckh, Kirchengesch. VII, 208. X, 525 ff., welche für die Identität sind, wärend E. Bigot in seiner Ausgabe des Dialogus (1680), Tillemont, Mém. XI, 530, Fabricius, Biblioth. Graeca IX, 8 sqq. mehr zur Annahme eines doppelten Palladius hinneigen, jedoch one so weit zu gehen, wie Labbeus, Vossius und einige Andere, welche den Verfasser des Dialogs mit dem um 430 von Papst Cölestin I. als Missionar nach Irland gesandten römischen Diakon Palladius identifizirten. Vgl. über diesen Palladius, der vielmehr eher als ein geborener Brite zu betrachten sein dürfte: Prosper, Chronic. pars III, p. 309 in Canisii Lectt. antiquae, T. I; Usher, Britannicar. Ecclesiar. Antiquitt. p. 418 sqq.; Ebrard, Die iroschott. Missionskirche rc., S. 179.

Noch existirt unter dem Namen des Palladius eine kleine Schrift: „De gentibus Indiae et de Brachmanis", die aber eher einen späteren Schriftsteller zum Verfasser zu haben scheint, wiewol sich auch ihre Echtheit nicht mit entscheidenden Gründen bestreiten lässt. Vgl. Cave a. a. O. S. 377.

Gesamtausgaben der Schriften des Palladius existiren bis jetzt nicht wegen der Zweifelhaftigkeit ihres Ursprungs. Die Hist. Lausiaca, die bis zu Anfang des 17. Jarhunderts nur in lateinischer Übersetzung bekannt war (vgl. z. B. die zu Paris 1570 erschienene lateinische Ausgabe) veröffentlichte im Urtexte zuerst Joh. Meursius (Lugd. Bat. 1616), welchem dann Fronto Ducäus (in seinem Auctar. Biblioth. Patr. Tom. II. Par. 1624), Cotelerius (Monum. Eccl. Graecae T. III, 117 sqq. Par. 1686) u. Migne (ser. gr. t. 34, app.) folgten. — Den Dial. de vita Chrysost. gab zuerst heraus der schon genannte E. Bigot (Par. 1680, graece cum vers. lat.); sodann Montfaucon in T. XIII. der Benediktiner-Ausgabe des Chrysostomus S. 155. — Das Büchlein De gentibus Indiae etc. edirte zuerst Camerarius in seinem Liber gnomologicus (Lips. s. anno); dann der Engländer Ed. Bissäus, London 1665. — Über das Leben des Palladius handelt außer den schon angefürten Schriftstellern noch Joh. Christoph Martini, Disputatio de vita et fatis Palladii Helenopolitani etc., Altorf. 1754. **Zöckler.**

Pallavicino oder **Pallavicini,** Sforza, geb. im J. 1607 in Rom im Schoße einer adeligen Familie, 1630 Geistlicher, 1637 Jesuit, 1639 Professor der Philosophie am römischen Kollegium, der römischen Studienanstalt der Jesuiten, worin er früher das Recht und die Theologie studirt hatte, 1643 Nachfolger seines Lehrers Lugo als Professor der Theologie, nahm teil an der Kongregation von Kardinälen und Theologen, welche Innocenz X. zur Prüfung der Lehre des Jansenius niedersetzte. Im Jare 1659 beförderte ihn Alexander VII. zum Kardinal, welche Würde er keineswegs gesucht hatte. Er starb im Jare 1667. — Unter seinen verschiedenen Werken nimmt die erste Stelle ein seine Geschichte des Konzils von Trident, zu deren Ausarbeitung ihn der Kardinal Bernardino Spada zwischen den Jaren 1651 und 1653 ermuntert hatte. Es war nämlich bereits 1619 die Geschichte desselben Konzils von dem venetianischen Servitenmönche Paolo Sarpi erschienen, ein gewaltiger Angriff auf das Konzil und die durch dasselbe vertretene Tendenz. Schon hatte der Jesuit Terenzio Alciati im Auftrage des Papstes Urban VIII. die Materialien zu einem Werke gesammelt, welches eine tatsächliche Widerlegung der Arbeit des künen Serviten sein sollte (es sollte den Titel füren: historiae concilii Tridentini a veritatis hostibus enucleatae elenchus), als ihn im J. 1651 der Tod dahinraffte, worauf, wie bevorwortet, Pallavicino die Hand ans Werk legte. Der Jesuitengeneral Goswin Nickel beauftragte ihn damit und machte ihn zu diesem Behufe frei von anderen Geschäften. „Wie ein Condottiere einen Soldaten", sagt Pallavicino, „habe ihn der General zu dieser Arbeit angestellt". Er war der dazu geeignete Mann, — in der Theologie zu Hause, der Kurie ergeben, besonders aber standen ihm Quellen zu

Gebote, die Sarpi umsonst sich zu verschaffen gesucht haben würde. Indessen hatte Sarpi Vieles, was Pallavicino nicht auftreiben konnte. Das Werk des Pallavicino erschien in italienischer Sprache, zuerst in zwei Folianten in Rom 1656 und 1657. Eine zweite Ausgabe erschien in Rom in drei Folianten 1664. Die beste neuere Ausgabe ist die vom Jesuiten Zaccaria in 6 Quartbänden, Faenza 1792—99. Vorgesetzt ist eine Biographie des Verfassers vom Jesuiten Affo. Die lateinische Übersetzung des Werkes besorgte der Jesuit Giattinus in zwei Foliobänden, Antwerpen 1673. In neuester Zeit hat Klitsche das Werk in das Deutsche übersetzt. Wie zu erwarten, sind die katholischen Kritiker sehr zufrieden mit dieser Verteidigung des Tridentinums und glauben, Sarpi sei dadurch gänzlich aus dem Felde geschlagen. Dass das keineswegs der Fall ist, hat Ranke gezeigt, Fürsten und Völker von Südeuropa, 1. Ausgabe, 4. Bd., S. 270—289. — Über eine Lebensbeschreibung Alexanders VII. von demselben Pallavicino s. Ranke a. a. O. S. 460—463. **Herzog.**

Pallium ist ein weißer, wollener, handbreiter Kragen, auf welchen sechs schwarze Kreuze eingewirkt oder von Seidenstoff aufgesetzt sind, und welcher an beiden Enden um einige Zoll verlängert ist, um beim Gebrauch auf Brust und Rücken herabzuhängen. Es ist ein geistlicher Schmuck, dessen sich der Inhaber beim Pontifiziren bedienen und welcher an die Nachfolge Christi in der Verbindung mit dem Oberhaupte der Kirche erinnern soll. Der Ursprung des Palliums wird verschieden erklärt. Manche weisen auf das hohepriesterliche Stirnband oder den Mantel (Mahil) des Hohenpriesters hin; andere erinnern an den kaiserlichen Mantel und dessen Verleihung durch den Kaiser an hohe Beamte. Es scheint aber vielmehr mit dem ὠμοφόριον, dem Superhumerale des Hohenpriesters, zusammenzuhängen, welchem in der Übertragung auf die Kirche die Bedeutung beigelegt wurde, dass es die Nachfolge des Herrn bezeichne, welcher das verlorene Lamm sucht und, wenn er es widergefunden, auf seinen Schultern trägt. Aus dem Orient ging das Pallium in den Occident über, wo es der römische Bischof den mit ihm verbundenen Metropoliten verlieh. Man beruft sich gewönlich schon auf Zeugnisse aus dem Anfange des 6. Jarhunderts, deren Echtheit jedoch mit Recht bestritten wird. Unter Gregor I. ist die Erteilung sicher (c. 2. dist. C. a. 599. c. 3, Can. XXV. qu. II. a. 601; vgl. auch die Anm. 1 von Garnerius zum liber diurnus c. III, tit. I, p. 82). Für das fränkische Reich und dann allgemeiner wurde der Vorgang des Bonifatius von bleibendem Einflusse. Er berichtet darüber an Cudberthus epist. 73 (bei Würdtwein, Bonifacii epistolae. Mogunt. 1789): „Decrevimus in nostro synodali conventu — — metropolitanos pallia ab illa sede quaerere, et per omnia praecepta Petri canonice sequi desiderare, ut inter oves sibi commendatas numeremur. Et isti confessioni universi consensimus et subscripsimus“. — Seitdem steht fest, dass jeder mit Rom verbundene Erzbischof des Palliums bedürfe, wie dies auch Johann VII. im Jare 877 zu Ravenna aussprach (c. 1 dist. C.) und die späteren Päpste widerholentlich bestätigten. Der zu einer Stelle Erkorene soll nach seiner Bestätigung und Konsekration binnen drei Monaten sich das Pallium von Rom erbitten (c. 1. dist. C.); denn von dem Besitze desselben hängt die plenitudo pontificalis officii und der Name Archiepiscopus ab, weshalb es auch complementum potestatis archiepiscopalis genannt wird (s. c. 3. 4. 6. X. de usu et auctoritate pallii I, 8). Nach Entscheidung Alexanders III. († 1181) in c. 11. X de electione I, 6 kann der bestätigte Erzbischof, auch ehe er das Pallium erlangt hat, seine Suffraganen vermöge seiner Jurisdiktion konfirmiren und konsekriren. Innocenz III. deklarirt dann genauer c. 28, § 1. X. de electione I, 6 im Jare 1202: „Praeterea, quum non liceat archiepiscopo sine pallio convocare concilium, conficere chrisma, dedicare basilicas, ordinare clericos, et episcopos consecrare, multum profecto praesumit, qui ante, quam impetret pallium, clericos ordinare festinat, quum id non tanquam simplex episcopus, sed tanquam archiepiscopus facere videatur“. Hieraus ergibt sich, dass die selbständige Ausübung der jura ordinis, der Pontifikalien in seiner erzbischöflichen Diözese, dem Metropoliten vor Erlangung des Palliums nicht gestattet, von Jurisdiktionsrechten aber nur die Berufung einer

Synode verboten ist. Bei der Erteilung des Palliums hat der Erzbischof dem Papste den üblichen Obedienzeid zu leisten (s. c. 4 X. de electione I, 6). Das Pallium bezieht sich auf das höchstpersönliche Verhältnis des Erzbischofs als des Hauptes einer bestimmten Kirchenprovinz, daher beim Erwerbe einer neuen Provinz ein neues Pallium erbeten werden muss (c. 4 X. de postulando I, 5). Es darf keiner anderen Person geliehen werden und wird mit dem Besitzer begraben (c. 2 X. de usu pallii I, 8). In der päpstlichen Verleihungsurkunde werden die Tage bezeichnet, an welchen das Pallium getragen werden darf (c. 1. 4. 5. 6. 7. X. h. t. I. 8), wärend der Papst sich desselben bei jeder Gelegenheit bedient; auch darf der Erzbischof nur innerhalb der Kirchenprovinz das Pallium tragen (c. 1. X. h. t. Clem. 2 de privilegiis [V, 7]). Ursprünglich wurde es unentgeltlich verliehen (c. 3, dist. C), später ein hoher Preis dafür bezahlt (m. s. den Art. „Kirchliche Abgaben“ Bd. I, S. 76).

Über die Bereitung der Pallien gilt Folgendes: Es muss Wolle dazu genommen werden, welche von besonders dazu bestimmten Schafen gewonnen ist. Am Tage der heiligen Agnes, am 21. Januar, werden einige weiße Lämmer dem Vatikan vorüber gefürt, wo der Papst den Segen über sie spricht, in die Kirche der heiligen Agnes gebracht und unter der Messe beim Agnus Dei auf den Altar gelegt. Nachher übernehmen die Nonnen von St. Agnes die Pflege der Lämmer, scheeren dieselben und spinnen die Wolle, aus welcher dann die Pallien gearbeitet werden. An der Vesper des Festes Petri und Pauli, am 28. Juni, werden dieselben vom Papste benedizirt, auf den über dem Grabhügel des Apostels Petrus befindlichen Altar der Kirche des Vatikans gelegt und die Nacht dort gelassen. Daher heißt das Pallium ornamentum de corpore sancti Petri sumtum (c. 4. X. de electione I, 6). Hierauf werden die Pallien in einem über der cathedra Petri befindlichen Behältnisse so lange aufbewart, bis der Papst sie den darum Bittenden verleiht.

Das Pallium wird nach dem Vorgange des Orients, wo alle Bischöfe es besitzen, auch einfachen Bischöfen gegeben, sowol exemten (wie dem Bischof von Breslau, Ermland, s. die Bulle Benedikts XIV. von 1742 in dem Bullarium desselben, Tom. III, Fol. 255 u. a.), wie Suffraganen, vorausgesetzt, dass sie sich im Besitze einer Diözese befinden und nicht bloß in partibus infidelium bestellt sind. Als im Jare 1753 der unter der Metropolitangewalt von Mainz stehende Bischof von Würzburg das Pallium erhielt, wurde über die Zulässigkeit der Verleihung an nicht exemte Bischöfe Streit erhoben. Dieselbe verteidigte Casp. Barthel, De pallio, Herbipol. 1753, 4°, (auch in den Opuscula juridica varii argumenti, Tom. II, Bamberg 1756, 4°, nro. I), dagegen bestritt sie J. G. Pertsch, De origine, usu et authoritate pallii archiepiscopalis, Helmstad. 1754, 4°. Näheres über das Pallium, sowie eine reiche, bis auf die neueste Zeit herunterreichende Litteratur über dasselbe s. bei Hinschius, Kathol. Kirchenrecht § 78, vgl. § 23. 2. d.

F. H. Jacobson † (Meier).

Palme. Wo in der Bibel von Palmen die Rede ist, sind immer Dattelpalmen (phoenix dactylifera L.) gemeint, da außer diesen in Palästina nur noch die Zwergpalme (chamaerops humilis L.) vorkommt, welche zu den betreffenden biblischen Stellen nicht passt. Auch die Dattelpalme, hebräisch תָּמָר genannt, mit welchem Worte im Aramäischen und Arabischen die Frucht derselben, die Dattel, bezeichnet wird, kommt zwar in Palästina hin und wider, namentlich an der Küste des Mittelmeeres, aber auch im Innern des Landes, teilweise selbst in eigentlichen Wäldchen, vor, wie denn Phönikien seinen griechischen Namen von diesem so charakteristischen Baume (φοῖνιξ) erhalten haben soll; sie reift aber ihre Früchte im jüdischen Lande nirgends mehr, mit Ausnahme der Umgegend von Jericho und des toten Meeres — ehedem auch des Sees von Genezareth nach Jos. bell. jud. 3, 10, 8 — mit ihrem subtropischen Klima. Damit die Datteln reif werden, bedarf der Baum einer mittleren Jarestemperatur von + 21° C. = 16° 48′ R., wärend z. B. Jerusalem nur eine Durchschnittstemperatur von + 14° 16′ R. hat. Im Altertum wurde denn auch in den genannten Gegenden der Baum stark kul-

tivirt; da die männlichen und weiblichen Blüthen auf verschiedenen Bäumen getrennt vorkommen, so darf, wenn die Ernte ergiebig werden soll, die Befruchtung nicht bloß dem Wind überlassen werden, sondern wird künstlich vorgenommen, indem die männlichen Blütenkolben abgeschnitten und über den weiblichen aufgehängt werden. Fünf Monate später sind die rötlichen, süßen Früchte — die Datteln — reif, deren ein starker Baum gegen 40 Kilogramm järlich tragen kann; dieselben werden frisch oder getrocknet gegessen und es wird daraus auch eine Art Wein und ein honigartiger Syrup bereitet (Joseph. bell. jud. 4, 8, 3; Plin. hist. nat. 13, 4, 9; 5, 14; Strab. 16 p. 763; 17 p. 800; Diod. 2, 48, 53; Tacit. hist. 5, 6). Die Dattelpalme erfreut das Auge durch ihren schlanken, völlig astlosen, 1—2 Fuß dicken Stamm von 40—50 Fuß Höhe (seltener 80 Fuß) und seine zierliche, immer grüne Krone von 40—80 gefiederten, 6—12 Fuß langen Blättern, die sich lieblich im Winde wiegen. Der Dichter vergleicht denn auch den Wuchs einer schönen Jungfrau mit einem Palmbaum und ihre Brüste mit den unter den Blättern zwischen deren Achseln hervorblickenden Blüten — oder Früchte-Trauben, Hohel. 7, 8 f. „Thamar“ war daher ein beliebter Mädchenname; so hieß z. B. Judas Schwiegertochter Genes. 38, 6, Absaloms schöne Schwester 2 Sam. 13, 1 und dessen Tochter 14, 27. Anderwärts (Psalm 92, 13) wird der Gerechte und Fromme einem grünenden Palmbaum verglichen. Bei länger anhaltender Dürre verschmachtet der edle Baum, Joel 1, 12, der zwar große Wärme, aber nicht minder feuchten Bodens (Sir. 24, 14) bedarf nach dem arabischen Sprichwort: „Der König der Oasen taucht seine Füße in Wasser und sein Haupt in das Feuer des Himmels“. Die Dattelpalme, deren eigentliches Vaterland wol das innere Arabien, das Negd, ist, fand und findet sich wie in Ägypten und Mesopotamien noch heute auch auf der Sinaihalbinsel hin und wider, wie denn die Wüstenstation Elim auf Israels Zug durch 70 Palmen ausgezeichnet war (Exod. 15, 27; Num. 33, 9) und auch Diod. 3, 43, Strab. 16 p. 776 daselbst an der Ostküste einen berühmten Palmenwald oder -distrikt (*φοινικών*) kennen. Neuere rühmen den dichten Palmenhain bei Akaba und einen im Wady Feirân. Auch in Palästina werden mehrere Orte nach den dabei wachsenden Palmen benannt; so hieß Jericho „die Palmenstadt“ Deuter. 34, 3; Judd. 3, 13; 2 Chron. 28, 15 und eine Stadt Thamar im Süden erwänt Ezech. 47, 19; 48, 28, wol das heutige Kurnub zwischen Hebron und dem Golf von Ailah (vgl. Ptolem. 5, 16, 8: *Θαμαρώ* und *Θαμαρά* bei Euseb. onom. s. v. *Ἀσασὸνθαμάρ* p. 68 ed. Parthey, s. Robinson, Paläst. III, 179 ff. 186 ff.). Das Genes. 14, 7; 2 Chr. 20, 2 erwänte חַצְצֹן תָּמָר (amputatio palmarum) scheint mit Engedi identisch zu sein (Joseph. arch. 9, 1, 2). Unter einer einzeln stehenden Palme zwischen Rama und Bethel richtete Debora, Judd. 4, 3. Die starke Verbreitung der Palmen in Palästina im Altertum geht auch daraus hervor, dass dieser Baum auf jüdischen und römischen Münzen als Sinnbild des Landes erscheint. Palmenzweige wurden nebst den Zweigen der Myrthe und anderer Bäume gebraucht beim Laubhüttenfest, teils zu Anfertigung der Laubhütten (Neh. 8, 15), teils — in der Hand getragen — als Zeichen festlicher Freude überhaupt (Levit. 23, 40, dazu Knobel, 2 Makk. 10, 7 und dazu Grimm, vgl. Joseph. arch. 13, 13, 5; Othonis lexic. rabb. philol. p. 197 ed. Genev. 1675). Änlich wurden bei Triumphzügen eines den Sieg und den Frieden bringenden Fürsten Palmzweige in den Händen getragen (1 Makk. 13, 51 vgl. Apok. 7, 9; Joh. 12, 13), oder an Könige als Huldigung gesandt (1 Makk. 13, 37; 2 Makk. 14, 4). Künstliche Palmen dienten als architektonischer Schmuck, z. B. im Tempel 1 Reg. 6, 29. 32. 35; Ezech. 40, 16. 22. 26. 31. 34; 41, 18 ff. 25 f.

Vgl. Furrer in Schenkels Bibellex. I, 579 f.; Riehms Handwb. S. 1133 f.

Rüetschi.

Palmer, s. am Schluss des Bandes.

Palmsonntag, s. Woche, große.

Pamphilus, der um die gelehrte Theologie sehr verdiente Presbyter zu Cäsarea in Palästina soll aus einer angesehenen Familie zu Berytus in Phönizien, wo er auch die erste Bildung empfangen, stammen. In Alexandria ist er Schüler des Origenisten Pierius geworden (Phot. cod. 118); unter dem Bischof Agapius von Cäsarea wurde er endlich zum Presbyter daselbst geweiht. Obgleich er selbst nicht schriftstellerisch wirken wollte, erwarb er sich doch bedeutende wissenschaftliche Verdienste: er unterstützte Bedürftige im Studium, sorgte für Vervielfältigung (s. Bd. II, 408) und Verbreitung der hl. Schriften und der Werke älterer Kirchenlehrer, ganz besonders des Origenes, und gab der gelehrten Forschung für längere Zeit eine bleibende sehr bedeutende Förderung durch die Gründung oder, wenn diese etwa schon auf Origenes zurückzufüren ist, durch Bereicherung der Cäsareensischen Bibliothek, für welche er eigenhändig einen großen Teil der Schriften des Origenes abgeschrieben hat. One sie würde Eusebius, der seiner freundschaftlichen Verbindung mit ihm die Bezeichnung Eusebius Pamphili verdankt, schwerlich für uns eine so reiche Quelle geworden sein. Ebensoviel verdankt ihr Hieronymus, zu dessen Zeit sie noch vorhanden war. Hier waren die Hexapla und Tetrapla des Origenes, hier jenes hebräische mit dem Namen des Matthäus in Verbindung stehende Evangelium, welches Hieronymus übersetzte. Vermutlich erst die Araber haben diese Bibliothek zerstört. — Auch eine theologische Schule stiftete Pamphilus zu Cäsarea, an welcher sein jüngerer durch ihn gebildeter Freund Eusebius eine zeitlang neben ihm wirkte.

Pamphilus, ein großer Verehrer des Origenes, wurde durch die Angriffe, welche sich damals bereits gegen diesen großen Kirchenlehrer richteten (z. B. Methodius; s. d. Art. Bd. IX, S. 724) veranlasst, das Andenken desselben in Schutz zu nehmen, als er bereits in der Maximinischen Verfolgung im J. 307 von dem palästinensischen Präfekten Urbanus ins Gefängnis geworfen war. Hier arbeitete er gemeinschaftlich mit Eusebius 5 Bücher einer Apologie des Origenes aus, zu welchen Eusebius nach dem 309 erfolgenden Märtyrertode des P. noch ein sechstes hinzufügte. Leider ist uns davon nur das erste Buch in der nicht sehr zuverlässigen Übersetzung Rufins erhalten (Hieron.: immutatis — sensibus de filio et spiritu sancto, qui apertam blasphemiam praeferebant). Hieronymus suchte nach Ausbruch des origenistischen Streits Eusebius allein für den Inhalt verantwortlich zu machen, um den hl. Märtyrer von dem Verdacht der Ketzerei zu entlasten; dieser aber ist vielmehr der eigentliche Autor. Die Apologie ist gerichtet an die Confessores ad metalla Palaestinae damnatos, denen sie die Vorurteile gegen Origenes benehmen will. Sie knüpft an die Darstellung des Origenes von der regula fidei (ecclesiastica praedicatio) an, gibt darauf Belege seiner Trinitätslehre und sucht dann die namhaft gemachten Hauptvorwürfe gegen Origenes durch Citate aus dessen Schriften mit Einfügung kurzer Zwischenbemerkungen zu beseitigen; sie beziehen sich besonders auf Trinität und Christologie (Doketism.), allegorische Interpretation, Auferstehung, Präexistenz und Fall der Seelen und auf die ihm vorgeworfene Seelenwanderungslehre. Der Verlust der übrigen Bücher ist um so mehr zu bedauern, als sie auch Historisches vom Leben des Origenes enthielten. Nach Sokrates (IV, 27) wäre des Gregorius Thaumaturgus Panegyrikus der Apologie angehängt gewesen.

Eusebius hat eine besondere Lebensbeschreibung des Pamphilus verfasst, welche aber verloren gegangen ist. Zu vergleichen sind Euseb. h. e. VI, 32. 33; VII, 32 und de martyr. Pal. c. 11. Socr. III, 7. Hieronym. cat. 75. Phot. cod. 118 und die Streitschriften Rufins und des Hieronymus (s. o. S. 111). Die Acta passionis S. Pamphili Mart. (Acta Sanct. Boll. Junii T. I, 64) enthalten spätere Ausmalung, schließen sich aber an die uns bekannten Nachrichten des Eusebius und vielleicht, was dahingestellt bleiben muss, auch an die Lebensbeschreibung des Eusebius an. Das erste Buch der Apologie bei de la Rue, Opp. Orig. IV, daraus abgedruckt bei Lommatzsch, Opp. Orig. XXV, auch Galland. IV und Routh, Reliq. IV. 2. ed. Ox. 1846, p. 339 sqq., wo jedoch die nur latein. vorhandenen Stellen aus Origenes nur bezeichnet, nicht abgedruckt sind. — Vgl. Tille-

mont, Mémoir. t. V, Fabr. Bibl. gr. s. v.; Möhler, Patrol. S. 672—75; Routh, Reliq. III, 481 sq. **W. Möller.**

Panagia, das gewönliche Beiwort der Jungfrau Maria, diente bei den späteren Griechen zugleich zur Bezeichnung des gesegneten Brotes. In griechischen Klöstern bestand der Gebrauch, dass bei gewissen Gelegenheiten ein dreieckiges Stück des geweihten Brotes nebst einem Becher Weins vor das Marienbild gestellt, dann unter gewissen Anrufungen mit dem Rauchfass beräuchert, in die Höhe gehoben, endlich zerteilt und von den Brüdern genossen wurde. Diese Ceremonie hieß *παναγίας ὕψωσις*, sie erfolgte nach genau vorgeschriebenen Formeln und Bewegungen entweder vor Tische, oder wenn Reisen oder sonstige Unternehmungen, die eines besonderen Schutzes bedurften, bevorstanden. Das Gefäß, in welchem die Panagia aufbewart wurde, war das *παναγιάριον*. Beschreibungen des Ritus finden sich in Goari Euchology. pag. 867. Codinus, De officiis cap. 7, num. 32, und bei Symeon Thessalon. *περὶ τοῦ ὑψουμένου ἄρτου τῆς παναγίας*. Als Epitheton der Maria findet sich *παναγία* neben *πάναγνος*, *καθαρωτάτη*, *ἀειπάρθενος* z. B. in den neueren Konfessionsschriften, Libr. symbol. ed. Kimmel p. 105. 371, und in dem Append. ed. Weissenborn p. 69. 162. — Übrigens vgl. Heineccius, Abbildung der griech. Kirche, 3. Theil, S. 365. **Gaß.**

Panegyrikon. Diesen Namen fürte dasjenige der griechischen Kirchenbücher, welches Lobreden auf die Heiligen (*πανηγύρεις τῶν μαρτύρων, ἁγίων*) zu festtäglichem Gebrauche enthielt. Es war also eine Art von Homiliarium oder Predigtbuch. Noch jetzt finden sich dergleichen panegyrische Sammlungen handschriftlich bei den Griechen, und zwar von verschiedenem Umfange und zuweilen monatsweise abgeteilt, wenn sie auch keinen öffentlichen Charakter haben. Da in der alten Kirche solche Lobreden, wie auch andere Abhandlungen, mit der Ankündigung des nächstfolgenden Osterfestes verbunden werden konnten, so hießen diese Osterprogramme, auch *γράμματα πανηγυρικά*, z. B. bei Synes. epist. 8. 13. Vgl. Leo Allat. De libris Graecorum ecclesiasticis. dissert. I, und die Lexika von Suicer und du Cange; Bingham, Origines eccl. IX, p. 132 sq.; Augusti, Denkwürdigkeiten, XII, S. 300. **Gaß.**

Panisbrief (Brot-, Freßbrief, Laienherrenpfründe, literae panis, vitalitii) ist die Anweisung an ein geistliches Institut, einer bestimmten Person (Panist, Laienpfründner, Brötling, Brotgesinnter u. a.) den Lebensunterhalt zu gewären, „eine Laienpfründe von Küchen und Keller samt allen anderen leiblichen Narungen und Notdürften“. Die Entstehung solcher Pfründen hängt mit dem observanzmäßigen alten Rechte weltlicher Herrschaften auf Unterhalt in Klöstern und Stiftern wärend ihrer Reisen zusammen (Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, Bd. I, Berlin 1839, S. 361 f.), und die Erteilung der Briefe erfolgte in allen Ländern Europas. Was insbesondere Deutschland betrifft, so besaß der Kaiser das Recht, dergleichen Anweisungen allen reichsunmittelbaren Stiftern, Klöstern, Spitälern, Bruder- und Frauenhäusern zu erteilen, reichsmittelbaren Anstalten dagegen nur nach besonderem Herkommen. In ihren eigenen Territorien hatten die Landesherren dieses Regale. Über die Ausübung des Rechts entstanden Streitigkeiten, insbesondere seit der Reformation, indem die Zulässigkeit der kaiserlichen Erteilung solcher Briefe an evangelische Stifter beanstandet wurde. Gegen den Schluss des 18. Jarhunderts weigerten sich die Landesherren überhaupt, in ihren Gebieten die kaiserliche Verleihung zuzulassen, und Friedrich der Große erklärte in einem Reskript an die halberstädtische Regierung vom 3. Mai 1783 (unter Anderen gedruckt bei Bonelli, Abhandlung von dem kaiserlichen Rechte, Panisbriefe zu erteilen, Wien 1784, 4°, Beilage Nr. 24), in Bezug auf einen dem Nonnenkloster Adersleben gesendeten kaiserlichen Panisbrief: „Wir wollen, dass ihr der Äbtissin den kaiserlichen Panisbrief . . . mit dem Befehl sogleich wider zustellt, solchen . . . . zurückzusenden und . . zu eröffnen, dass dem Kloster dergleichen Laienpfründen niemals wären angemutet, am wenigsten aber nach dem westfälischen Frieden aufgebürdet worden, es ermangele also nicht nur der einzige

Grund solcher Panisbriefe, nämlich Besitz und Herkommen, sondern es finden auch überhaupt kaiserliche Anweisungen solcher Herrenlaienpfründen auf Klöster und Gotteshäuser, die reichsständischer, besonders kgl. preuß. Hoheit unterworfen wären, gar keine statt, und möchte man sie mit dergleichen Anmutungen künftig verschonen". Infolge dieser entschiedenen Ablehnung wurde der Gegenstand einer sorgfältigen wissenschaftlichen Prüfung unterzogen (die Litteratur ist vollständig nachgewiesen bei Klüber, Litteratur des deutschen Staatsrechts, Erlangen 1791, S. 540—543, 548), auch bei Abfassung der letzten Walkapitulation 1790 zur Sprache gebracht. Dieselbe erhielt im Artikel I, § 9 den Zusatz: „Wir sollen und wollen auch keine Panisbriefe auf Klöster und Stifter im Reiche verleihen, als wo und wie wir dieses kaiserliche Reservatrecht hergebracht haben" (Häberlin, Pragmatische Geschichte der neuesten kaiserlichen Walkapitulation, Leipzig 1792, S. 47). Mit der Auflösung des deutschen Reichs nahm dieses Recht ein Ende. **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Panoplia, s. Euthymius Zigabenus Bd. IV, S. 407.

Panormitanus. Mit diesem Namen wird gewönlich der als Erzbischof von Palermo 1445 gestorbene Nikolaus de Tudeschis bezeichnet. Derselbe war 1386 zu Cantanea in Sicilien unter ärmlichen Verhältnissen geboren, im Jare 1400 in den Benediktinerorden getreten und 1414 Kanonikus in dem in seiner Vaterstadt befindlichen Kollegiatstift geworden. Als solcher begab er sich Studien halber nach Bologna und widmete sich hier unter der Leitung des gefeierten Franziskus Zabarella mit günstigem Erfolge dem kanonischen Rechte (nach seiner eigenen Mitteilung im Kommentar zum c. 1. X. de causa possess. et propr. II, 12), welches er dann selbst in Siena, Parma und Bologna unter großem Beifall lehrte. Inzwischen verlieh ihm Papst Martin V. im Jare 1425 die Abtei Maniacum, im Sprengel von Messina, woher Nikolaus später gewönlich Abbas, und zwar, zur Unterscheidung von dem Abbas antiquus († nach 1288), recentior genannt wurde. Bald darauf zog ihn der Papst nach Rom und erhob ihn zum auditor der Rota Romana und referendarius Apostolicus. Nicht lange nachher trat er aber in die Dienste des Königs Alphons von Sicilien und wurde 1427 Erzbischof von Palermo. Der König schickte ihn als seinen Legaten zum Konzil von Basel, wo Nikolaus auf der Seite des Papstes Eugenius IV. stand (m. s. den Kommentar zu den Dekretalen de electione I, 6, c. 4). Nachdem aber Eugenius 1437 das Konzil nach Ferrara verlegt und König Alphons sich mit ihm überworfen hatte, verteidigte Nikolaus das Baseler Konzil durch verschiedene Gutachten (Mansi, Coll. Concil., Tom. XXXI, fol. 205 sq.; Würdtwein, Subsidia diplomatica, Tom. VII, p. 98 sq. u. a. Die Defensionsschrift ist in französischer Übersetzung von Gerbais, Paris 1677, herausgegeben). Obgleich auch bei den weiteren Verhandlungen nach dem Willen des Königs auf Seiten des Konzils, verließ er es doch, als die Absetzung Eugens ausgesprochen werden sollte; begab sich aber auf Befehl seines Herrn wider dahin und wurde von Felix V. 1440 zum Kardinal erhoben, worauf er bis zu seinem 1443 oder 1445 zu Palermo an der Pest erfolgten Tode die Sache desselben gegen Eugenius verteidigte.

Panormitanus hat als Kanonist mit Recht Ruf erlangt und den ehrenden Beinamen lucerna juris erhalten. Die späteren Kommentatoren legen auf seine Erklärungen großes Gewicht, und auch bei den Reformatoren stand er in Ansehen, weshalb z. B. Melanchthon im Art. 4 der Apologie sich auf ihn beruft. Sein Kommentar zu den Dekretalen Georgs X. und den Clementinen, seine Quaestiones, Consilia, und mehrere Traktate füllen neun Folianten in der letzten Ausgabe Venetiis apud Jantas 1617. Über andere Editionen und Panormitanus selbst s. m. Pancirolus de claris legum interpretibus (Lipsiae 1721, 4°), lib. III, c. 32; Hamberger, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, Thl. IV, S. 726 f.; Glück, Praecognita uberiora universae jurisprud. eccl. § 104, nr. 4; v. Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechtes, Bd. 2 (1877), S. 312 f. **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Pantänus ist der erste der uns bekannten Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule (s. den Art. Band I, S. 290). Von ihm selbst ist wenig bekannt, und seine Bedeutung beruht für uns darauf, dass er nach Angabe des Eusebius (h. e. 5, 11 (al. 13) sq. cf. Clem. Strom. I, p. 274 Sylb. u. Phot. cod. 109, p. 89 ed. Bekk.) als der hauptsächlichste Lehrer des Clemens von Alexandrien anzusehen ist. Seine Herkunft ist dunkel; Philippus Sidetes (im 5. Jarhundert), dessen Nachrichten über die alexandrin. Schule aber bekanntlich mehrfach in Widerspruch treten mit früheren Angaben und deshalb von geringem Gewichte sind, nennt ihn einen Athener; Andere sehen darin, dass Clemens ihn, seinen vor allen Anderen verehrten Lehrer, als σικελικὴ μέλιττα bezeichnet (προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος), eine Anspielung auf seine Herkunft aus Sicilien, was möglich, aber keineswegs notwendige Folgerung aus jenem Ausdrucke ist *). Er ist von der stoischen Philosophie ausgegangen, wird aber, wie der Rückschluss von Clemens annehmen lässt, durch den platonisch-pythagoreischen Eklektizismus des zweiten Jarhunderts hindurch zum Christentum gekommen sein. Er muss bereits der alexandrinischen Katechetenschule ihre Richtung auf Anwendung der Philosophie und der encyklischen Wissenschaften für den wissenschaftlichen Ausbau der Theologie gegeben haben, da sich Origenes in dieser Beziehung für sein eigenes Verfaren auf ihn beruft (Euseb. 6, 19, 12). — Im ersten Jare des Kaisers Commodus, wo Julianus Bischof von Alexandrien wurde, also im Jare 180, wirkte Pantänus bereits in Alexandrien; hier schloss sich Clemens an ihn an und wirkte dann mit ihm zusammen (Euseb. l. l.), worauf auch der Brief Alexanders von Jerusalem an Origenes (Eus. 6, 14, 8) hinweist. Wie lange er in Alexandrien gewirkt und wie lange er überhaupt gelebt habe, ist unsicher; doch ergibt sich aus Euseb. 6, 6, dass wärend der Regierung des Septimius Severus Clemens sein Nachfolger im Katechetenamt geworden, und aus Euseb. 5, 10 s. f. (al. 13, 3) wird warscheinlich, dass dies nicht durch Entfernung des Pantänus, sondern durch seinen Tod veranlasst worden. Doch lässt ihn Hieronymus noch unter Severus und Caracalla leben (cat. 36). Jedenfalls verschwindet er für uns um die Zeit der Verfolgung des Sept. Sev., 203, wo Clemens sich auch von Alexandrien entfernt hatte und kein Katechet vorhanden war. Man hat in diese spätere Zeit seine Missionsreise nach Indien gesetzt, was aber nicht die Meinung des Eusebius sein kann. Er soll nämlich den Völkern gen Morgen das Evangelium verkündigt haben und dabei bis nach Indien gekommen sein. Dort habe er schon Christen vorgefunden und in ihrem Besitze das vom Apostel Bartholomäus dorthin gebrachte hebräische Matthäusevangelium. Hieronymus (l. l. vergl. ep. ad Magnum, Opp. ed. Mart. IV) setzt hinzu, dass Gesandte jenes Volkes den Bischof Demetrius um einen Missionar gebeten und dieser den Pantänus gesandt habe. Danach müsste die Reise nach 190, in welchem Jare Demetrius Bischof wurde, fallen, also mitten hinein in die alexandrinische Wirksamkeit des Pantänus, was der Angabe des Eusebius nicht widerstreitet. Die Frage nach der Beschaffenheit jenes Evangeliums gehört nicht hierher (s. d. Art. „Matthäus" Bd. IX, S. 399). Unter Indien aber hat man, obgleich dies nicht die Vorstellung des Eusebius selbst zu sein scheint, wol nach nachweislichem Sprachgebrauch das südliche Arabien zu verstehen. Mit Arabien blieb ja auch später die alexandrinische Kirche im Zusammenhange (Origenes). — Pantänus hat nach Hieronymus zalreiche Kommentare zu biblischen Büchern geliefert, sie sind aber verloren. Nur zwei Fragmente sind erhalten, s. Halloix, Illustr. eccl. or. script. I et II, saec. vitae et docum. Duaci 1633. 36, in Potters Ausgabe des Clemens und bei Routh, Reliq. s. I, 375 sqq. der 2. Ausg. Vgl. die Schriften über die alexandr. Katechetenschule, besonders Guericke, De schola Al. I, und Redepenning, Origenes, I, 63 ff.

W. Möller.

---

*) Steinhart in der Halleschen Encyklopädie unter dem Artikel „Pantänus" macht ihn zu einem Hebräer, was auf falscher Auffassung der Stelle des Clemens Strom. l. l. beruht.

Pantheismus. Der Name Pantheist und Pantheismus ist von sehr jungem Ursprung. Manchen dürfte es überraschen, zu erfaren, dass das Wort etwa erst hundertundfünfzig Jare alt ist. Bei Aristoteles findet sich zwar der Ausdruck *πάνθειον*, obwol auch nur in einer einzigen Stelle, die uns der Scholiast zu Aristophanes' Plutus (v. 586) aufbewart hat. Aber Aristoteles braucht ihn dort im Sinne von *πάνθειον ἱερόν*, also zur Bezeichnung jener allen Göttern geweihten Heiligtümer, von denen das noch erhaltene Pantheum in Rom das nächstliegende Beispiel ist. In änlicher Bedeutung kommt das Wort in den sogenannten Orphischen Hymnen, den warscheinlichen Erzeugnissen der neuplatonischen Schule, vor. Hier findet es sich dreimal in der Zusammenstellung *πάνθειος τελέτη*, was Scaliger mit pandiculare sacrum übersetzt. Das ist Alles: Pantheist und Pantheismus sind Namen, welche das gesammte Altertum, soviel wir von ihm wissen, nicht kennt. Aber auch in der Litteratur des Mittelalters sind sie bis jetzt noch nicht nachzuweisen gewesen. Man bezeichnete bis zum 18. Jarhundert alle pantheistischen Lehren mit dem gehässigen Namen des Atheismus, und noch Bayle wirft dem Spinoza vor, nicht dass er Pantheist gewesen, sondern dass „er zuerst den Atheismus in ein System gebracht habe". Weder Leibnitz, Wolff, Brucker, noch die protestantischen Theologen des 17. Jarhunderts haben das Wort, obwol einzelne von ihnen bereits gegen die Sache, die wir damit zu bezeichnen pflegen, zu Felde ziehen. Der Erste, der es gebraucht und warscheinlich selbst erfunden oder komponirt hat, ist der bekannte englische Freidenker Toland; bei ihm findet es sich nicht nur, wie K. Hase meinte, in seiner späteren Schrift: Pantheisticum sive formula Societatis Socraticae etc. 1720, sondern bereits 17 Jare früher in seinem „Socinianisme Truly Stated, being an Example of fair Dealing in Theological Controversys, to which is prefixed Indifference in Disputes, recommended by a P a n t h e i s t to an Orthodox Friend, 1705". Vier Jare später tritt dann auch der Ausdruck P a n t h e i s m u s auf, zuerst bei J. Fay in seiner Defensio religionis necnon Mosis et Gentis Iudaicae, 1709 (gegen Toland). —

Was der warscheinliche Erfinder des Namens unter einem Pantheisten verstand, erklärt er deutlich genug auf den ersten Seiten seines erwänten Pantheisticum. Hier bemerkt Toland: die Pantheisten seien mit Linus, dem ältesten und heiligsten Vertreter einer tieferen Erkenntnis, einverstanden und sagen mit ihm: „Ex Toto quidem sunt omnia et ex omnibus est Totum". Dieses Motto seiner Schrift erläutert er dann näher, indem er hinzufügt: „Vis et energia Totius, creatrix omnium et moderatrix ac ad optimum finem semper tendens, est Deus, quem Mentem dicas si placet et Animum Universi, unde Sodales Socratici proprio ut dixi vocabulo appellantur Pantheistae, cum vis illa secundum eos non nisi sola ratione ab ipsomet Universo separetur" (p. 8). Fay dagegen gibt vom Pantheismus die kurze Definition: „Pantheistarum enim Natura et Numen unum idemque sunt". Diese vage Begriffsbestimmung blieb die vorwaltende, obwol schon S. J. Baumgarten (Evangel. Glaubenslehre, herausgegeben von Semler 1759) auf den Unterschied zwischen „Allheit" der Dinge und „Allgemeinheit des Wesens", welche die Atheisten von Gott prädicirten, aufmerksam machte. Erst Buhle definirte bestimmter: „Pantheismus est philosophema, quo ponitur omnia quae sint ad u n u m redire idque unum esse Deum" (De ortu et progressu Pantheismi, in den Commentt. Soc. Götting. 1790, Vol. X). Ihm stimmt im Wesentlichen Kant bei, wenn er (Kritik der Urteilskraft, § 80. 85) bemerkt: „Daher kommt es, daß Diejenigen, welche für die objektiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit suchen, one ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer e i n z i g e n allbefassenden Substanz (Pantheismus) oder — welches eine bestimmtere Erklärung des Vorigen ist — zu einem Inbegriff vieler einer e i n z i g e n e i n f a c h e n Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozism.) machen, bloß um jene Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die E i n h e i t des Grundes, herauszubekommen". Bestimmter unterscheidet Ammon eine vierfache Form des Pantheismus: „Atheismo adfinis Pantheismus, quo mundum ad ipsam Dei naturam pertinere sumitur. — — Di-

stinguimus pantheismum naturalem, quo ὕλην infinitam Dei essentiam esse statuitur, Stoicum, qui mundum animal esse docet cuius pars πλαστικὴ Deus sit, dualisticum vel Spinocisticum, quo numinis naturam infinita extensione et vi cogitandi absolvi existimatur, et panlogisticum, qui omnia quae sunt ab idea humana proficisci docet et creationem universi inter aegrotorum somnia refert" (Summa Theolog. christian. Ed. II, 1808, § 36). —

Seit Schelling erhielt der Pantheismus, der bis dahin ziemlich unbeachtet geblieben war, sowol dem Namen wie der Sache nach einen neuen Aufschwung, wenigstens in Deutschland. Schelling — um sich und seinen Geistesverwandten Spinoza gegen den Vorwurf des Pantheismus zu schützen — will unter diesem Ausdruck nur „die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott" verstanden wissen und meint, wenn Pantheismus nur dies bezeichne, so „müsse jede Vernunftansicht in irgend einem Sinne zu dieser Lehre hinzugezogen werden". Aber es komme eben darauf an, in welchem Sinne jene Immanenz gefaßt und verstanden werde, und in dieser Beziehung sei eine große Mannigfaltigkeit der Auffassungen möglich, womit eine eben so große Verschiedenheit der Bedeutung des Wortes Pantheismus gegeben sei (Philosophische Schriften 1809, S. 403 ff.). H. Ewald dagegen (in seiner anonym herausgegebenen Schrift: „die Allgegenwart Gottes" 1816) unterscheidet zwischen einem esoterischen und exoterischen Pantheismus. Jener fasse Gott als „das Wesen aller Wesen, das allen Erscheinungen in intelligenter, geistiger und materieller Rücksicht zugrunde liegende Göttliche, das intelligente, schaffende, bildende, regierende Wesen der Welt, das All des Übersinnlichen, one welches kein All des Sinnlichen, der Erscheinungen denkbar ist". Der exoterische Pantheismus dagegen, der aus jenem unmittelbar entstanden, sei der materielle, „der das All der Erscheinungen zu Gott machte, indem er das Wesen Gottes aus der inneren übersinnlichen Natur hinwegnahm und auf die Gesamtheit der Erscheinungen übertrug, und aus diesem erzeugte sich unmittelbar der Polytheismus". Jener esoterische liege auch in der christlichen Weltanschauung und sei unmittelbar mit dem Dogma von der Allgegenwart Gottes gegeben — u. s. w. Schleiermacher faßte das Wort in einer Bedeutung, entsprechend seiner Grundanschauung von der Untrennbarkeit (Zusammengehörigkeit) Gottes und der Welt, welche weder Einheit noch Verschiedenheit, sondern ein Drittes zwischen beiden sein sollte, und behauptete demgemäß, „Pantheismus sei (überall) da, wo über der Identifikation Gottes mit der Welt die Trennung (Differenz) beider ganz vernachlässigt werde" (Geschichte der Philosophie S. 250). Die Konstruktion der Gottheit, die er die pantheistische nennt, kommt aber nach ihm auf zwiefache Art zustande: a) auf der Seite der abstrakten Begriffe in den Gegensätzen, indem man das Ideale und das Reale (wie Schelling getan) als die beiden höchsten Kräfte ansieht und diejenige, von welcher beide ausgehen, als die, über welcher keine andere gedacht werden kann; und b) auf der Seite der lebendigen Begriffe, indem man von den Gattungen aufsteigt zur Einheit der Lebenskraft und durch Koordination des Leblosen zur Einheit des Weltkörpers, sodann durch Koordination der Pluralität der Weltkörper zur Einheit der weltbildenden Kraft, in welcher, weil alles reale Denken in der organischen Natur eingeschlossen sein muss, auch der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist" (Dialektik S. 113). Auf ein neues Moment im Begriffe des Pantheismus weist A. Tholuck hin, indem er unter Beziehung auf die alt-orientalischen Religionsanschauungen (in seiner Schrift: Ssufismus sive theosophia Persarum, 1821, p. 75) bemerkt: „Emanatismus doctrina illa antiqua (apud plurimas gentes) vocanda est respectu ad placitum de origine mundi ex Deo, Pantheismus eatenus, quoad malum tollit hominemque propemodum in aequo ponit Deo". In der Tat kann keine pantheistische Weltanschauung, wenn sie konsequent ist, den Begriff des Bösen in seiner waren Bedeutung zulassen, und wird sich genötigt sehen, für die Entstehung der Welt als einer Vielheit einzelner Dinge die alte Emanationslehre in irgend einer Form oder Modifikation zu adoptiren. „Da diese Lehre", fügt Tholuck (in seiner bekannten Schrift: die Lehre von der Sünde und vom Erlöser S. 182) hinzu, „dem anmaßenden Weisheitsdünkel der Menschen am meisten ge-

nügt, so ist sie auch so alt als der Mensch . . . . Ihre Behandlungsart wechselte je nach den verschiedenen Geistesrichtungen der Menschen. Es gibt nämlich einen Pantheismus des Begriffs, einen Pantheismus der Phantasie und einen Pantheismus des Gefüls. —

Hegel macht an den verschiedenen Stellen, an denen er auf den Pantheismus zu sprechen kommt und sein System vor dieser gehässigen Bezeichnung zu waren sucht, nur immer wider darauf aufmerksam, dass zwischen πᾶν im Sinne von „substantieller Allgemeinheit“ oder Allgemeinheit (Identität) des Wesens, und πᾶν im Sinne von „Alles“ wol zu unterscheiden sei. Die Lehre vom Einen Urgrunde oder von der Einheit und Allgemeinheit des Wesens sei „nur Monotheismus“, der bei Spinoza u. a. zum Akosmismus sich steigere, d. h. keineswegs das reelle, selbständige Sein der Gottheit, sondern der Welt leugne. Dass dagegen „Alles, d. h. die empirischen Dinge one Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, s e i und Substanzialität besitze, und dass dies Sein der weltlichen Dinge Gott sei“, — diese „Abgötterei“ sei nie von einem Philosophen oder irgend einem Menschen gelehrt worden (Encyklop. d. philos. Wissensch., 2. Ausg. § 573. Vorlesungen über Relig.-Philos., 2. Ausg., I, 93 f. 390. II, 590 f. Gesch. d. Philos. III, 15. 115 ff. 371). Auch im G. B. Jäsches weitschichtigem Werke („Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem spekulativen Werthe und Gehalte; ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie“, 3 Bde., Berlin 1826. 32) finden wir in Betreff der Begriffsbestimmung der Sache nichts Neues; er bezeichnet den Pantheismus als „dasjenige System, nach welchem Gott Alles oder das All ist“, oder was ihm dasselbe bedeutet, als „diejenige Lehre, welche das Verhältnis Gottes zur Welt als ein Verhältnis der Immanenz oder des Begriffenseins der Dinge in Gott vorstellt“. Wogegen H. Ritter in seiner Gegenschrift („die Halb-Kantianer und der Pantheismus, eine Streitschrift, veranlasst durch die Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäsche's Schrift über den Pantheismus, Berlin 1827) erklärt, er könne sich nicht überzeugen, dass die Lehre, welche Gott in der Welt und die Welt in Gott erblickt, Pantheismus sei. „Wenn aber hierin der Pantheismus nicht liegt, so bleiben wir bei unserer alten Meinung, er liege nur in der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und der Welt, sodass entweder Gott zur Welt oder die Welt zu Gott gemacht werde, also in der Tat entweder Gott allein oder die Welt allein sei“. Das ist allerdings die „alte“ Meinung von der Bedeutung des Wortes und vom Wesen der Sache. Ihr huldigen auch im Wesentlichen die später erschienenen Schriften über den Pantheismus, die wir am Schlusse des Artikels anfüren werden. —

Man ersieht aus dieser Aufzälung der verschiedenen Definitionen von Pantheismus (die E. Böhmer in seiner verdienstlichen Schrift: De Pantheismi nominis origine et usu et notione, Halae Saxonum, 1851, zusammengestellt hat), dass die Frage, was unter Pantheismus zu verstehen sei, noch keineswegs entschieden ist. Hält man sich an die Bedeutung des Wortes im griechischen Sprachgebrauche, so entspricht bekanntlich πᾶν sowol unserem „Alles“, wie unserem „All“ (im letzteren Falle jedoch meist mit dem Artikel verbunden). *Πᾶν* im Sinne von Alles läſst es ganz unbestimmt, ob dies „Alles“, d. h. das Seiende überhaupt one Ausnahme, zu irgend einer Einheit zusammengefaſst sei oder in eine gleichgültige Vielheit gesonderter Dinge auseinanderfalle. Vorherrschend jedoch ist im Sprachgebrauche die letztere Bedeutung, d. h. Alles bezeichnet gewönlich die gesamte V i e l h e i t der Dinge, und damit in entschieden q u a n t i t a t i v e m Sinne die Gesamtz a l oder die Summe, von welcher die an sich getrennt bleibenden einzelnen Dinge die Einer bilden, aus denen sie besteht; nur weil sich diese Summe nicht bestimmt angeben läſst, braucht die Sprache lieber den unbestimmten Ausdruck „Alles“, statt Gesamtanzal. *Πᾶν* im Sinne von „All“ dagegen bezeichnet das Seiende überhaupt als eine E i n h e i t, ein Ganzes oder eine Totalität, läſst es aber seinerseits unentschieden, ob dies Ganze, dies All-Eine, eine rein schlechthinnige Einheit, also ein Alleiniges one alle Unterschiedenheit sei, oder ob es eine Mannigfaltigkeit irgend welcher Art in sich befasse. Da nun, wie Hegel mit Recht

behauptet, nie und nirgend eine Lehre aufgestellt worden ist, welche die Gottheit als die bloße Gesamtzal der vielen Dinge gefaſst und somit implicite jedes einzelne Ding für göttlich erklärt hätte — was absoluter Polytheismus wäre —, so fällt für die Frage nach dem Sinne des Wortes „Pantheismus“ jene erste Bedeutung des πᾶν gänzlich hinweg. Pantheismus kann nicht heißen, daſs alles Einzelne Gott oder Gott alles Einzelne sei, sondern nur, daſs Gott das All oder das All Gott sei. Will man zwischen den letzteren beiden Formeln einen Unterschied machen, so kann man der ersten: Gott ist das All, den Namen „Pantheismus“, der anderen: das All ist Gott, den Namen „Theopantismus“ beilegen, und jene mit Jacobi (denn er, und nicht Hegel, brauchte zuerst das Wort „Akosmismus“ zur Charakterisirung von Spinozas System) als „Akosmismus“, diese als „Atheismus“ bezeichnen. Allein die ganze Unterscheidung wäre im Grunde ein bloßes Spielen mit Worten. Denn wo Gott das All ist, da ist auch das All Gott; jene beiden Formeln besagen eben nur, daſs Gott und das All eins und dasselbe sei, mithin $A = A$; und ob ich dies All-Eine θεός oder κόσμος nenne, ist wiederum nur ein Wortunterschied. Denn wo dem göttlichen Wesen gegenüber die Welt gänzlich fehlt, da fehlt eben auch der Unterschied zwischen einem Göttlichen und Nicht-Göttlichen: es gibt schlechthin nur Eines; und so gewiſs, wenn es nur Eine Farbe gäbe, es vollkommen gleichgültig wäre, ob wir dieselbe Roth oder Blau oder Gelb nännten, so gewiſs kann es keinen Unterschied machen, ob wir jenes All-Eine Gott oder Welt nennen. Und folglich können wir auch denjenigen, dem es Gott heißt, nicht als Akosmisten, noch den, der es Welt nennt, als Atheisten bezeichnen.

Dagegen macht es allerdings einen großen Unterschied, ob das All-Eine als schlechthinige, unterschiedslose Einheit und Gleichheit (Identität), oder ob es als ein in sich Unterschiedenes und somit als die Einheit einer Mannigfaltigkeit gefaſst wird. Im ersten Falle, d. h. wenn das All als das Seiende überhaupt für Gott, und dies Göttliche für schlechthin Eines erklärt wird, muſs notwendig der erscheinenden Vielheit und Verschiedenheit der Dinge das Sein abgesprochen und die gesammte Erscheinungswelt zum bloßen, wenn auch unerklärlichen Scheine herabgesetzt werden. Das taten bekanntlich die Eleaten, wenigstens Parmenides und Zeno, das tat aber auch Spinoza, wenn er die Attribute und resp. Modi der Einen und alleinigen absoluten Substanz (Gottes) für das erklärte, was nur der Verstand von der Substanz „auffasse“, also nur für subjektive Vorstellungen des menschlichen Geistes, welche den an sich Einen und gleichen Inhalt nur unter verschiedenen Formen repräsentiren. Wir können diesen Pantheismus als den abstrakten oder absoluten bezeichnen, indem nach der Konsequenz dieser Auffassung jede Möglichkeit, zwischen Gott und Welt einen, wenn auch nur immanenten Unterschied zu machen, hinwegfällt; ist alle Mannigfaltigkeit Schein oder bloße Vorstellung, so gibt es keinen reellen Unterschied, weder von Gott, noch in Gott. —

Ist dagegen das All-Eine, Gott, in sich unterschieden oder die Einheit (Einigung) einer Mannigfaltigkeit, so wird es darauf ankommen und im einzelnen Falle von großer Bedeutung sein, wie der Unterschied gefaſst oder wie die Mannigfaltigkeit und ihr Verhältnis zur Einheit bestimmt werde. Ehe wir indes die verschiedenen Auffassungen, die in dieser Beziehung möglich und historisch wirklich geworden sind, darlegen, sei es uns gestattet, die Frage nach dem Ursprunge und dem psychologischen Motive der pantheistischen Weltanschauung so kurz, als es an diesem Orte geboten ist, in Betracht zu ziehen. Ihre Erörterung wird zugleich über die verschiedenen Formen, die der Pantheismus angenommen, einige Aufklärung geben.

Tholuk bemerkt, der Pantheismus sei so alt, wie die Menschheit, weil „diese Lehre dem anmaßenden Weisheitsdünkel der Menschen am meisten genüge“. Wir können zwar diesem „weil“ nicht beipflichten, wir glauben nicht, daſs der menschliche „Weisheitsdünkel“ die letzte Quelle der pantheistischen Weltanschauung sei. Wohl aber glauben auch wir nach dem gegenwärtigen Stande der religionshistorischen Forschungen annehmen zu müssen, daſs in gewissem Sinne der (religiöse) Pantheismus so alt wie die Menschheit ist. Denn die neueren kulturhistorischen, ethnologischen und

sprachwissenschaftlichen Forschungen haben ergeben, dass die mannigfaltigen Naturreligionen — von Schamanismus und Fetischismus bis zu den ausgebildetsten Mythologieen hinauf — in letzter Instanz nicht, wie man früher allgemein annahm, auf einer Vergötterung von einzelnen Natur- oder Geistererscheinungen beruhen, sondern ausgegangen sind von der dunklen und unbestimmten Vorstellung eines Göttlichen überhaupt, eines einigen höchsten Urwesens, einer einigen, hinter den Erscheinungen wirkenden Urkraft, welche ursprünglich, im Gefüle wenigstens, als die eigentliche Gottheit gefasst und, wenn nicht als solche verehrt, doch empfunden ward. Diese primitive Eine Urgottheit wurde erst infolge der erwachenden Naturbeobachtung mit gewissen Naturpotenzen als ihren Repräsentanten identifizirt und allgemach durch dieselben aus dem Bewusstsein verdrängt oder in die Stellung eines großen, sich selber genügenden, alle Tätigkeit der Weltregierung untergeordneten Göttern und Göttinnen (beseelten, anthropomorphisirten Naturpotenzen) überlassenden Herrn zurückgewiesen. Natürlich wandte sich dann der Kultus mehr und mehr diesen tätigen Spezialgöttern zu, und die eigentliche ursprüngliche Gottheit ward vernachlässigt und vergessen. (G. Klemm, Allgem. Culturgesch. der Menschheit 2c., Leipzig 1843—47; A. Wuttke, Gesch. des Heidenth. in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst 2c., Breslau 1852; E. Burnouf, La science des religions in der Revue des deux Mondes, T. LIV, 1864. Paris, Maisonneuve, 1872; G. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, 2. Aufl., bearb. von Gerland, 1875 f.; Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874; O. Peschel, Völkerkunde, Leipzig, 5. Aufl., 1881. Vergl. meine Schrift: „Gott und die Natur", 3. Aufl., Leipzig 1875 (S. 737 ff.); L. Carrau, L'origine des cultes primitifs d'après de récents travaux. Revue d. d. Mondes, 1876; A. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions, Paris 1881.)

Der Glaube an das Dasein einer solchen einigen göttlichen Urmacht ist meines Erachtens das Residuum jener immanenten, kontinuirlichen, aller Religion zugrunde liegenden Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste, welche wir annehmen müssen, so gewiss einerseits Gott mit seiner schaffenden, erhaltenden, regierenden Tätigkeit das Ganze der Welt wie jedes einzelne Wesen durchdringt und somit in jedem Einzelwesen wirkt, und so gewiss andererseits die menschliche Seele kraft ihres Gefülsvermögens von allen Bewegungen, Kräften, Tätigkeiten, welche von außen auf sie oder immanent in ihr wirken, affizirt wird und damit ein Gefül und in ihm die erste Kunde vom Dasein jener Kräfte und Tätigkeiten gewinnt. Kommt dies Gefül dem Menschen zum Bewusstsein, so wird es zu einer dunkeln, ungewissen Vorstellung, die zunächst bloße Gefülsperzeption ist und erst durch nähere Unterscheidung ihres Inhalts von anderen Gefülen und Warnehmungen eine objektive Bestimmtheit erhält. Auf diese Weise mittelst jener immanenten Offenbarung bildet sich die erste Bekanntschaft der Seele mit Gott, ein unmittelbares Gottesgefül, eine innere, ihr selbst inhärirende und insofern von ihr selbst bezeugte Kunde vom Dasein Gottes, welche die notwendige Voraussetzung aller von außen kommenden Belehrung, aller objektiven Erkenntnis und Offenbarung ist, — kurz ein ihr selbst eigenes, wenn auch dunkles Bewusstsein vom Dasein einer einigen absoluten Urkraft, durch die Alles bedingt und bestimmt ist. Aber anstatt diese göttliche Urkraft von der Welt und den wirkenden Kräften der Natur zu unterscheiden, identifizirt sie der natürliche Mensch mit denjenigen Potenzen der Natur, von denen, je nach seiner Lage, seine Subsistenz abhängig, sein Wol und Wehe bedingt erscheint. So schmilzt ihm die göttliche Urkraft mit der Natur und ihren Kräften in Eins zusammen, und es entsteht jene trübe Mischung des Bewusstseins, die aller Naturreligion zugrunde liegt, in der das Göttliche als die unsichtbare (und darum geisterhafte), willkürliche (und darum personifizirte oder vielmehr anthropomorphisirte) Macht von den einzelnen Naturerscheinungen unterschieden und doch zugleich mit ihnen identisch gefasst wird, sodass die Gottesverehrung unmittelbar an die aufgehende Sonne, die sichtbaren Gestirne 2c. sich richtet, und doch zugleich nicht die erscheinende Sonne, nicht die sichtbaren Gestirne gemeint sind. —

Die letzte Quelle aller Naturreligion ist zugleich, wie wir glauben, der Grund

und Ursprung des Pantheismus. Dieser geht aus jener hervor und darum ist er, wie die Geschichte zeigt, zunächst ein religiöser, ein Pantheismus des Gefüls und der Phantasie. Die dunkele Gefülsperzeption von jener göttlich-natürlichen Urkraft wird mit Hilfe der Phantasie allmählich zu einer bestimmten Vorstellung ausgestaltet, die ihre Eigentümlichkeit teils durch die Physiognomie der den Menschen umgebenden Natur, teils durch den besonderen Charakter des Menschen selbst, seiner Race, seiner Nationalität erhält. Nur gewinnt sie diese Bestimmtheit meist erst mit dem Hervortreten des Polytheismus, in den Spezialgöttern, welche die verschwimmende Allgemeinheit des göttlichen Urwesens gleichsam individualisiren und in konkreten, von der Phantasie ausgemalten Einzelgestalten abspiegeln. Nimmt man die verschiedenen Naturreligionen, d. h. die verschiedenen Bildungsphasen des Heidentums, in genauere Betrachtung, so wird man finden, dass jede derselben troz der oft zallosen Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Götter und Göttinnen doch einen bestimmten durchgehenden Typus an sich trägt, der in allen den verschiedenen Göttergestalten wie das Modell, nach welchem sie gebildet sind, ausgeprägt erscheint. Dies Modell ist eben jene allgemeine Grundanschauung des Einen göttlichen Urwesens, jene pantheistisch-monotheistische Gottesidee, nach welcher die Gottheit im Grunde mit der Welt in Eins zusammenfällt.

Aber allem religiösen Pantheismus fällt die Gottheit nur im Grunde mit der Welt in Eins zusammen. Es gibt keine Religion, welche mit Spinoza und den Eleaten das Seiende-überhaupt, das All-Eine, als reine, unterschiedslose Einheit fasste. Der religiöse Pantheismus, eben weil er religiös ist und ihm die Gottheit stets als Gegenstand der Anbetung vorschwebt, unterscheidet notwendig das göttliche, all-Eine und allgemeine Urwesen von der Mannigfaltigkeit der Einzelwesen, die es in sich oder unter sich begreift. Nur darum kann er zugleich Polytheismus sein. Die Art und Weise, wie er sich das Verhältnis dieser Mannigfaltigkeit zur göttlichen All-Einheit denkt, wird er in Symbolen, Bildern, Mythen ausdrücken und darin widerum seine ursprüngliche Grundanschauung individualisiren. Die Auffassung dieses Verhältnisses aber kann innerhalb des religiösen Pantheismus eine ebenso verschiedenartige sein, wie innerhalb des philosophischen Pantheismus. Ja die verschiedenen religiösen und philosophischen Auffassungsweisen desselben werden sich im wesentlichen entsprechen müssen; der religiöse Pantheismus wird im wesentlichen dieselben Formen durchlaufen, wie der philosophische, weil der Pantheismus des Gefüls und der Phantasie gemäß der Natur des menschlichen Geistes nicht umhin kann, sich schließlich zum Pantheismus des Begriffs, d. h. zum philosophischen Pantheismus ab- und aufzuklären. — Versuchen wir, diese verschiedenen Formen auf Ein bestimmtes Schema zurückzufüren.

Überall, wo eine Mannigfaltigkeit in oder unter einer Einheit befasst erscheint, kann das Verhältnis beider Seiten zu einander nur sein entweder 1) das des Ganzen zum Teile, des Inneren zum Äußeren, des Wesens zur Erscheinung, der Substanz zur Modifikation, oder 2) das der Kraft und Tätigkeit zu ihren Taten (Äußerungen), des Grundes zur Folge, der Ursache zur Wirkung, des Zwecks (der Endursache) zu den Mitteln, oder endlich 3) das des Allgemeinen zum Einzelnen, des Gattungsbegriffs zu den unter ihm befassten Exemplaren, der gestaltenden Idee zu dem Stoffe, in dem sie wirkt und waltet. Diese Begriffe sind logisch-kategorische Begriffe, die allgemeinsten Verhältnis- und Ordnungsbegriffe, auf die alle einzelnen Verhältnisse und Beziehungen der Dinge sich zurückfüren lassen, weil sie ihnen gemäß bestimmt sind. Der religiöse Pantheismus entwickelt sich nun zwar an der Hand der Natur und der fortschreitenden Naturerkenntnis. Aber die Bestimmung, die danach das göttliche Urwesen gegenüber den mannigfaltigen Einzelwesen erhält, wird im Grunde doch nur die konkrete, anschauliche Fassung eines oder des anderen jener kategorischen Verhältnisbegriffe sein können. Wenn der Fetischismus und Schamanismus einzelnen zauberkräftigen Dingen und resp. Geistern eine Macht beilegt, die sie über andere einzelne Dinge und Naturerscheinungen ausüben, die ihnen aber doch nur zu-

kommt vermöge der allgemeinen (göttlichen) Zaubermacht, welche in ihnen gleichsam nur konzentrirt oder repräsentirt erscheint, so liegt dieser Anschauung der Verhältnisbegriff des Ganzen und des Teils zugrunde, aber noch in völlig äußerlicher Auffassung, nach welcher das Ganze in die mannigfaltigen Teile zerfällt und daher jeder einzelne Teil unter Umständen zum Centrum und Repräsentanten des Ganzen werden kann. Die alte chinesische Reichsreligion, die offenbar aus dem Schamanismus hervorgegangen, fasst dieses Verhältnis zwar auch noch in mechanischer Äußerlichkeit, gibt aber dem Mechanismus eine feste gesetzliche Gliederung und legt in diese Gliederung zugleich eine ethische Beziehung, indem sie das Verhältnis des göttlichen Urwesens zu den Einzelwesen unter dem Bilde oder nach der Analogie des Familienverhältnisses anschaut. Die Gottheit ist ihr der Himmel (Ti-en); er ist das Ganze in seiner Einheit, aber das gesetzlich gegliederte Ganze und damit zugleich die ein- für allemal festgestellte Ordnung und Regelmäßigkeit des Geschehens; unter ihm als Hauptteil, aber zugleich neben ihm als besonderes Ganzes steht die Erde, selbst ein Ganzes, sofern sie die ihr gegebene Ordnung bewart, zugleich aber Teil des Ganzen, sofern ihre gesetzliche Gliederung und der geordnete Lauf der Naturerscheinungen vom Himmel bedingt ist. Himmel und Erde verhalten sich zu den Einzelwesen wie Vater und Mutter; denn der Vater ist das absolute Centrum, Haupt und Ordnungsprinzip des Familienganzen, selbst das Ganze als Einheit gefasst, die Mutter gleichsam das relative, abgeleitete, stellvertretende Centrum und zugleich das erste aller Glieder u. s. w. —

Die indische Religion, die ursprünglich — wie die persische — warscheinlich von der Anschauung der Gottheit als belebender Licht- und Wärmekraft ausging, fasste später das Eine göttliche Urwesen nach Analogie der vegetabilischen Fruchtbarkeit des überschwänglich reichen indischen Bodens; wie die Pflanzen aus der mütterlichen Erde in mannigfacher Eigentümlichkeit sich zum Lichte des Tages emporringen und nach meist kurzer Dauer vergehen, um immer neuen Pflanzen in unerschöpflicher Fülle Platz zu machen, aber alle ihre Lebensquelle im dunkeln Schoße der Erde behalten, so quillt aus dem Schoße der Gottheit (Brahma) die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelwesen, der Götter und Menschen, Tiere, Pflanzen ꝛc. hervor, in verschiedenartigster Abstufung, je nach der Entfernung von dem Einen Urquell, — nicht aber, um bestehen zu bleiben, sondern um durch die mannigfaltigen Abstufungen hindurchzugehen und schließlich allesamt in den Einen Urquell, in das Eine gleiche Wesen der Gottheit wider aufgelöst zu werden. Der alte Brahmaismus ist ein ausgebildetes Emanationssystem; aber indem das Hervorgehen des Mannigfaltigen zugleich ein Zurückkehren zur Einheit ist und somit das göttliche Urwesen in die Vielheit der Einzelwesen als in ebensoviel Umgestaltungen seiner selbst nur eingeht, um sie schließlich in seine gestaltlose Einheit wider aufzuheben, so fällt das Verhältnis beider Seiten, in die Form des Begriffs gebracht, mit dem Verhältnis der Substanz zu ihren Modifikationen in Eins zusammen. — Die altpersische Religion blieb dem ersten Ausgangspunkte getreuer. Ihr ist die Gottheit in der schöpferischen, Alles zur Erscheinung bringenden Kraft des Lichtes repräsentirt. Damit tritt ihr die Finsternis in feindlichem Gegensatz gegenüber, und es bildet sich ein pantheistischer Dualismus aus, der das All in zwei große Hälften spaltet, unter zwei Urwesen (Ormuzd und Ahriman) stellt und diesen die ganze Mannigfaltigkeit der Einzelwesen zuteilt, eben darum aber nicht als ein ruhender Gegensatz, sondern als ein stetiger Kampf der beiden Reiche (des Reinen und Unreinen, Guten und Bösen) gefasst wird. Allein sofern schließlich das Reich des Lichtes das der Finsternis überwindet und verschlingt, reduzirt sich die ganze Anschauung troß ihres lebensvollen Inhalts doch im Grunde auf das begriffliche Verhältnis des Wesens und der Erscheinung; nur dass das Wesen, um sich zur Erscheinung auszubreiten und Alles zum Ausdruck seiner Wesenheit zu verklären, einen ursprünglichen Widerstand zu besiegen hat, der, als ursprünglicher, nur in ihm selbst liegen kann und das Moment des Unterschieds, der Negation, als der Bedingung aller Mannigfaltigkeit, bezeichnet. —

Dieser Lichtreligion der alten Parsen, Meder, Baktrer ꝛc. tritt unmittelbar der Sonnen- und Sternendienst (der sogen. Sabäismus) der Babylonier, Phönizier, Araber ꝛc. zur Seite und gegenüber. Hier fällt zwar das göttliche Urwesen ebenfalls mit der Naturkraft des Lichtes in Eins zusammen, aber es ist nicht die leuchtende, läuternde, verklärende Macht desselben, sondern wie in der Natur das Licht von einer großen Vielheit verschiedener Gestirne ausgeht, welche Gesetz und Regel in den Naturlauf bringen und als das bestimmende Prinzip alles Entstehens und Vergehens, alles Woles und Wehes der Einzelwesen erscheinen, so erhält hier die Gottheit die Bestimmung des autokratischen, mit eiserner Notwendigkeit (Gesetzlichkeit) waltenden Herrn, der Glück und Unglück, Gutes und Böses nach unergründlichem Ratschluss und damit nach blinder Willkür verteilt; dessen Gewalt die Einzelwesen widerstandslos verfallen sind, und dem sie daher willenlos sich zu unterwerfen haben, — d. h. die Gottheit wird als blindes Fatum gefasst. Denn die grundlose Notwendigkeit und die reine, ebenso grundlose Willkür sind nur zwei verschiedene Namen für Eine und dieselbe Sache. Aber eben darum ist hier die religiöse Vorstellung vom Wesen der Gottheit widerum nur ein veranschaulichter kategorischer Begriff: das Fatum, das mit blinder Notwendigkeit Alles setzt und bestimmt, ist begrifflich dasselbe, was der schlechthin allgemeine, noch ganz bestimmungs l o s e Grund mit seinen ebenso bestimmungslosen, unberechenbaren Folgen, d. h. eine unbestimmte und unbestimmbare Macht, die in einer ebenso unbestimmbaren und insofern ungebundenen, willkürlichen Wirksamkeit sich äußert und doch zugleich mit innerer unabweichlicher Notwendigkeit wirkt, weil der Grund notwendig eine Folge, die Ursache notwendig eine Wirkung haben muss. —

In der ägyptischen Religion erscheint diese schöpferische göttliche Grundursache näher bestimmt, und ihre Bestimmtheit entspricht widerum der eigentümlichen Naturbeschaffenheit des ägyptischen Landes, welches, vom Nil gedüngt und von den Stralen der nie verhüllten Sonne durchwärmt, in wunderbarer Fruchtbarkeit eine Fülle des vegetabilischen und tierischen Lebens alljärlich aus dem Schlamme des Nils herausgebärt. Mag auch die ägyptische Religion ursprünglich ebenfalls von einem Sonnen- und Mondkultus ausgegangen sein, so kann es doch nach den Resultaten der neueren (hieroglyphischen) Forschungen kaum einem Zweifel unterliegen, dass die religiöse Grundanschauung der Ägypter in dem Gegensatze zwischen Leben und Tod oder vielmehr zwischen zeitlichem, vergänglichem und ewigem, unvergänglichem (widergeborenem) Leben wurzelte. Das heißt, die Eine göttliche Urkraft fiel ihnen in Eins zusammen mit der allgemeinen Lebenskraft der Natur, die ihr nächstes anschauliches Abbild in der tierischen Zeugungskraft hat (daher der allgemeine Tierkultus, warscheinlich ein Rest des ursprünglichen Fetischismus der afrikanischen Urbewoner, den die eingewanderte ägyptische Priesterkaste zum äußeren symbolischen Ausdruck ihrer esoterischen Religionsideeen erhob). Die Sonne mit ihrer unerschöpflichen, immer neues Leben zeugenden Macht war nur der Hauptrepräsentant dieser göttlichen Urlebenskraft, die nach Analogie der animalischen Natur, als Trias vorgestellt und unter dem Bilde von Vater, Mutter und Kind (Osiris, Isis, Horus) angeschaut ward. Von dieser Grundidee aus konnte der Tod nicht als eine Vernichtung des Lebens — was ein Widerspruch gegen die Macht und Wesenheit der Gottheit gewesen wäre —, sondern nur als Durchgangspunkt zu einem neuen Leben, als der Akt einer (von der ethischen Seite an gewisse Bedingungen gebundenen) Widergeburt zu ewigem, unvergänglichem Dasein gefasst werden. — Auch dieser ganzen Weltanschauung liegt indes doch nur das begriffliche Verhältnis von Grund und Folge oder (immanenter) Ursache und Wirkung zugrunde, in das zugleich der Begriff des Zweckes und Mittels mit hineinspielt, sofern nach ägyptischer Vorstellung, wie es scheint, die Gottheit das zeitliche irdische Dasein nur setzt oder in dasselbe eingeht (Osiris), um mittelst desselben durch Überwindung des Todes sich selbst und die mannigfaltigen Einzelwesen in den Amenti, zum ewigen unwandelbaren Dasein zu erheben.

Seine Vollendung endlich erreicht der religiöse Pantheismus mit der Fassung

der Gottheit als der Weltseele und resp. des Weltgeistes. Jede Naturreligion, die mit der höher steigenden Bildung des Volks ihren Prozess der Entwickelung vollendet, kommt schließlich zu diesem Punkte, indem sie immer mehr ethische, soziale, politische, auch wol künstlerische und philosophische Elemente in ihre ursprüngliche Grundanschauung hineinwebt und damit immer mehr das göttliche Wesen nach dem Bilde des Menschen, der ihr Träger ist, umgestaltet. Aber diese Entwickelung vollzieht sich immer nur auf der Grundlage des ursprünglichen Gottesbegriffs, von dem das religiöse Bewusstsein der Nation ausging, und wird daher nicht überall die gleiche Höhe erreichen. Dasjenige Volk, welches, wenn auch nicht im ersten Anfange, doch sogleich mit seiner Ausbildung zu eigentümlicher Nationalität, das Verhältnis der Gottheit zur Welt nach der Analogie von Seele und Leib des Menschen und damit die Eine göttliche Urwesenheit als die Weltseele fasste, war die griechische Nation. Bei ihr finden wir daher auch diese letzte Stufe zu höchster Vollendung ausgebildet, die Götter einerseits vollständig anthropomorphosirt, zum adäquaten, künstlerischen Ausdruck des griechischen Ideals der Menschheit erhoben, aber andererseits zugleich die Natur dergestalt durchdringend, belebend und beseelend, dass jeder Gott an einem bestimmten Gebiete der Natur seine Wonung und Wirkungssphäre (d. i. seine Leiblichkeit) hat, und dass die so unter ihnen geteilte Welt nicht bloß in äußerlich mechanischer Gesetzlichkeit, sondern in organischer, ethischer, vernünftiger Weise von ihnen geordnet und regiert erscheint, natürlich indes immer nur in einer dem griechischen Begriffe von Sittlichkeit und Vernunft entsprechenden Weise. — Wie die Römer in nächster Verwandtschaft der Abstammung mit den Griechen stehen, so schließt sich die römische Religion dieser Grundanschauung an; nur dass sie vom Wesen des Geistes mehr die Seite des Willens und der Tatkraft und damit des Charakters hervorkehrt, wärend die griechische mehr die Seite der Empfindung, der Phantasie und der Intelligenz in ihren Göttern zur Darstellung bringt. — Allein auch diese höchste Bildungsstufe des religiösen Pantheismus ist doch im Grunde nur die Übersetzung eines logisch-kategorischen Verhältnisses in die Form lebendiger Veranschaulichung. Die Gottheit, als bloße Weltseele gefasst, ist, philosophisch ausgedrückt, dasselbe, was der bestimmende, ordnende, scheidende und verknüpfende allgemeine Begriff gegenüber den unter ihm befassten einzelnen Dingen (Exemplaren) oder — was gleichbedeutend ist — die gestaltende, formgebende, organisirende Idee gegenüber dem Stoffe, in welchem sie waltet und sich zur Erscheinung bringt (objektivirt).

Weit klarer und entschiedener korrespondirt der Entwickelungsgang des philosophischen Pantheismus der Reihenfolge der logischen Kategorieen, indem er nacheinander die höchsten Allgemeinheiten, sofern sie alles Einzelne unter sich befassen und durch sie alles Einzelne bedingt und bestimmt ist, zu Ausdrucksformen des Wesens der Gottheit hypostasirt. Hier finden wir sogleich am Anfang der Entwickelung — bei den Eleaten und resp. bei Spinoza — die Gottheit identifizirt mit dem abstrakten, logisch-kategorischen Begriffe des Seins-überhaupt, und damit als reine unterschiedslose All-Einheit, vor welcher, wie schon bemerkt, die Vielheit der Dinge notwendig zum leeren Schein, zur Illusion oder bloß subjektiven Vorstellung herabsinkt. Aber auch der abstrakte Begriff des Werdens, des beständigen Wechsels von Entstehen und Vergehen, erscheint — bei Heraklit dem Dunklen — zum höchstwaltenden Prinzip des Universums und damit zum Ausdruck der göttlichen Urkraft erhoben. Ja bei den Pythagoreern repräsentirt sogar die Zal, d. h. der logisch-kategorische Begriff der Quantität als diskontinuirlicher (diskreter) Größe, das Wesen oder doch die Hauptseite im Wesen und Walten der Gottheit. — Demnächst treten die zusammengehörigen kategorischen Verhältnisbegriffe des Ganzen und des Teils, des Wesens und der Erscheinung, der Substanz und der Modifikation in verschiedenen Fassungen als Begriffsbestimmungen des Wesens der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt auf. Den altionischen Naturphilosophen (Thales, Anaximander, Anaximenes 2c.) galt das Wasser, die Luft 2c. für das Ursprüngliche, Eine, Allgemeine, aus dem Alles hervorgegangen, d. h. sie fanden in diesen Naturelementen den analogen Ausdruck des göttlichen

Urwesens, von dem alles Einzelne nur Teil, Erscheinung oder Modifikation sei. Empedokles mit seiner Grundanschauung von der Liebe und dem Hass als den die Welt gestaltenden Urkräften, von denen aber die Liebe die übergreifende, zuletzt siegreich herrschende Potenz sei, entspricht dem pantheistischen Dualismus der altpersischen Naturreligion. Und wenn die Stoiker das Universum für ein großes Tier (ζώον) erklärten, in welchem die Gottheit die Eine belebende Seele, die gestaltende, ordnende, organisirende Urkraft, die Welt die Mannigfaltigkeit der leiblichen Gliederung repräsentire, so ist dies offenbar das philosophische Gegenbild der religiösen Grundanschauung der Ägypter. Der Atomismus des Leukipp und Demokrit, denen die Vielheit der Substanzen (Atome) das Erste und Ursprüngliche war und denen diese Vielheit nur durch die in ihr waltende τύχη und ἀνάγκη zum Kosmos, d. h. zu der geordneten Welt der Erscheinungen sich gestaltete, steht auf Einer Linie mit dem fatalistischen Sabäismus der Babylonier, Phönizier 2c., mit welchem auch alle späteren fatalistischen Systeme in Parallele zu stellen sind. Und wenn Leibniz die Atome als vorstellende, Herbart als sich selbst erhaltende Monaden fasst, die aus einer Urmonas (Gott) effulgurenziren oder doch durch letztere zu einem harmonisch gegliederten, gesetzlich sich bewegenden und entwickelnden Weltganzen zusammengeordnet werden, so ist das nur eine Überleitung des Atomismus aus dem Pantheismus der Substanzialität in den Pantheismus des Grundes und der Folge und resp. des ordnenden, scheidenden und verknüpfenden Begriffs. Diese beiden Formen vereinigen sich und herrschen vor in den pantheistischen Systemen der neueren (christlichen) Zeit, d. h. der göttliche Urgrund oder die Gottheit als immanente Grundursache, aus der alles Einzelne hervorgeht, wird zugleich als der ordnende Begriff, als die gestaltende Idee oder die ursprünglich blind waltende Vernunft gefasst, die in der erscheinenden Welt sich selber objektivirt und verwirklicht. Diese Gestalt des Pantheismus findet sich schon bei einzelnen gnostischen Sekten, die ihn aus altorientalischen Quellen oder aus Plato und dem Neuplatonismus in die christliche Weltanschauung hinübernahmen, indem ja auch nach Plato die Gottheit doch nur die formgebende, ordnende, in den einzelnen Erscheinungen (wenn auch unvollkommen) sich abspiegelnde Idee (des Guten) ist. Sie spielt in des Origenes Auffassung des Logos, als der Substanz des Alls, der Seele der Welt, hinein. Sie liegt dem Mystizismus des falschen Dionysius Areopagita zugrunde, und erscheint fast schon zum Systeme ausgebildet in dem an jenen sich anlehnenden Johannes Scotus Erigena, dem die vier Naturen, welche er unterscheidet, in der göttlichen Wesenheit beschlossen sind und alle Erscheinungen der Welt als „Theophanieen" gelten. So zieht sie sich, vornehmlich von den Mystikern traditionell aufrecht erhalten, durch die Jarhunderte hindurch, bis sie in neuerer Zeit in Schelling und Hegel ihre spekulative Durchbildung erhalten hat. Was Schelling, von Spinoza und Jak. Böhme beeinflusst, in schwankender Richtung und in der halb philosophischen, halb künstlerischen Form der intellektuellen Anschauung eigentlich meinte und wollte, hat Hegel in dialektischer Schärfe begrifflich entwickelt. Danach ist Gott die „absolute Idee", die ursprünglich blinde (logische) Vernunft und zugleich die Eine absolute Substanz, welche, sich in sich selbst unterscheidend (dirimirend) und die Gegensätze immer wider zu höherer Einheit zusammenfassend, in und mittelst der damit entstehenden (zunächst intelligibeln, logischen, sodann reellen, natürlichen) Welt sich selber objektivirt, bis sie im menschlichen Geiste, als Idee erfasst, zum Bewusstsein ihrer selbst kommt und damit zur absoluten Identität sich mit sich zusammenschließt (zu sich zurückkehrt).

Diese Übersicht der verschiedenen Hauptformen des Pantheismus bestätigt unsere Begriffsbestimmung desselben: pantheistisch ist sowol jede Weltanschauung, welcher das reelle Sein als absolute Identität im Grunde mit der Gottheit in Eins zusammenfällt, als auch jeder Gottesbegriff, nach welchem die Welt, wenn auch als die Vielheit der Dinge von der Einheit und Allgemeinheit des göttlichen Wesens unterschieden, dergestalt zum Wesen Gottes gehört, dass sie ein Teil desselben, oder die Äußerung, die Erscheinung, die Modifikation desselben, oder die Folge, die immanente Wirkung, das Mittel seiner Selbstverwirklichung, oder

endlich die Selbstdarstellung seines Begriffs, die Objektivirung seiner (ursprünglich in sich verschlossenen, dunklen, selbst- und bewußtlosen) Idee ist. Je nachdem das Verhältnis von Gott und Welt gemäß der einen oder anderen dieser logischen Kategorieen gefaßt erscheint, wird das darauf basirte Ganze, sei es philosophisches System oder religiöses Dogma, ein sehr verschiedenes Ansehen gewinnen; aber der Grund und Kern ist überall derselbe. —

Schließlich nur noch ein Wort über das Verhältnis des Christentums zum Pantheismus. Man folgert aus dem Dogma von der Allgegenwart Gottes, daß auch die christliche Weltanschauung konsequenterweise dem Pantheismus verfallen sei oder ihn implicite in sich trage. Allein dem Christenthum ist die Allgegenwart Gottes nicht eine Allgegenwart der Substanz, d. h. nicht ein absolutes Erfülltsein des Alls von der göttlichen Wesenheit, sondern eine Allgegenwart der Wirksamkeit, die, wie die natürliche Anziehungskraft der Schwere oder die Kräfte des Lichts, des Magnetismus, der Elektrizität in die Ferne wirken, so vom Centrum der göttlichen Wesenheit ausstralt und Alles durchdringt und umfaßt. Man hat ferner in dem Logos, ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα, den substantiellen, wenn auch personifizirten Träger der Welt, d. h. das pantheistische Verhältnis des Grundes, welchem die Folge immanent ist, finden wollen. Allein der Ausdruck, daß in dem Logos Alles gegründet oder auf ihn Alles gestützt sei, will nur besagen, daß durch ihn Alles nicht nur geschaffen, sondern auch bestehe und fortdauere. Er involvirt mithin ebensowenig einen pantheistischen Gedanken, als das andere oft citirte Wort, daß von Gott, durch Gott und zu Gott alle Dinge geschaffen seien. Denn auch in diesem Ausspruche ist nur die göttliche Schöpfertätigkeit als der Ausgangspunkt aller Dinge, die schließliche Einigung mit Gott als der Endzweck der Schöpfung, der Zielpunkt aller Dinge bezeichnet. Das Christentum ist durch sein Dogma von der Schöpfung der Welt aus Nichts gegen jede pantheistische Vermengung Gottes und der Welt geschützt. Aber indem es den Pantheismus verwirft, ist es noch keineswegs einseitiger, abstrakter Dualismus (Deismus), welchem Gott und Welt in ein ewig geschiedenes Hüben und Drüben auseinanderfallen. Vielmehr indem es Gott selbst (die Einigung mit Ihm) als den Zielpunkt des Werdens, der Entwickelung und Ausbildung der Dinge hinstellt, fordert es den forschenden philosophischen Gedanken auf, das Sein und Wesen der Welt so zu fassen, daß es in ihrem Begriffe liege, im Fortschritte der Entwickelung den Gegensatz der göttlichen und weltlichen Wesenheit insoweit zu überwinden, als es die volle innige Einigung Gottes und der Welt (d. h. der Menschheit) fordert. —

Litteratur. Außer den schon citirten Schriften sind noch anzufüren: E. Schmidt, Über das Absolute und das Bedingte, mit besonderer Beziehung auf den Pantheismus, Parch. 1833; A. Günther, Thomas a Scrupulis; zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuerer Zeit, Wien 1835; F. W. Richter, Über Pantheismus und Pantheismusfurcht; eine historisch-philosophische Abhandlung, Leipzig 1841; H. Maret, der Pantheismus in den modernen Gesellschaften, 2. Aufl., Mit einer Vorrede 2c., deutsch gegeben von J. Widner, Schaffhausen 1842; Haußmann, Der moderne Pantheismus, Leipz. 1845; J. B. Mayer, Theismus und Pantheismus, mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen, Freiburg 1849; A. v. Schaden, Über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes; ein Sendschreiben an Feuerbach, Erlangen 1848; J. F. Romang, Der neueste Pantheismus oder die jung-hegelsche Weltanschauung, Zürich 1848; F. Hoffmann, Zur Widerlegung des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus und Monadologismus, Leipzig 1854; Essay sur le Panthéisme. 3 Edidition, Paris 1857; J. Hunt, An Essay on Pantheism, London, Trübner 1866; J. B. Follens, Le Pantheism, principe de la morale universelle, Paris, Lachaud 1873; G. Spaeth, Theismus und Pantheismus. Vortrag. Oldenburg 1878; General Sketch of the History of Pantheism, London, Deacon 1878; W. Driesenberg, Theismus und Pantheismus. Eine philosophische Untersuchung. Wien 1880; C. E. Plumptre, General Sketch of the History of Pantheism, London, Trübner 1881.

H. Ulrici.

Papebroch, s. Acta Martyrum I, S. 126, und Karmeliter VII, S. 534.

Paphnutius, Bischof einer Stadt des oberen Thebais, gehörte zu den angesehensten Mitgliedern der ersten nicänischen Synode. Die Verfolgung hatte ihn eines Auges beraubt, und der Kaiser Konstantin erwies ihm daher große persönliche Ehrerbietung. Verdient machte sich dieser Mann durch sein besonnenes Auftreten bei der Beratung über die Ehe der Kleriker. Die Mehrheit der Bischöfe zu Nicäa hatte den Antrag gestellt, dass Bischöfe, Presbyteren und Diakonen sich ihrer im Laienstande geheirateten Frauen fortan enthalten sollten. Aber bei der Abstimmung darüber protestirte Paphnutius kräftig gegen die Aufbürdung eines so schweren Jochs. Die geschlechtliche Gemeinschaft nannte er ehrenhaft und unbefleckt die Ehe; er erklärte, dass die übertriebene Strenge der Kirche leicht Gefar bringen könne, da nicht alle der Enthaltung fähig seien, auch die Keuschheit der Gattinnen vielleicht nicht würde bewart werden können, Keuschheit (σωφροσύνη) aber sei der Verkehr mit der gesetzlichen Frau. Daher genüge es, wenn der älteren Überlieferung gemäß niemand nach der Aufnahme in den Klerus erst eine Ehe eingehe. Dieses Urteil des persönlich vollkommen unbeteiligten bejarten Bischofs drang durch. Zwar war auch dies eine halbe Maßregel, und der Grundsatz, von welchem Paphnutius ausging, hätte zur Freigebung der Priesterehe überhaupt hinfüren können und müssen. Aber die Gesinnung bleibt rühmlich, und Sokrates (I, cp. 8. 11 conf. Sozom. I, cp. 10) hat Recht getan, dem Manne und seinem Betragen ein ehrenvolles Andenken zu sichern. Übrigens erwänt Sozomenus II, cp. 25, dass bei der Synode zu Tyrus (335), welche den Athanasius absetzte, ein Konfessor Paphnutius zugegen gewesen, der sich von diesem Verfaren öffentlich losgesagt habe, und dass er dieselbe Person meint, scheint aus dem Zusatz hervorzugehen: es gezieme sich allerdings nicht für solche, die um des Glaubens willen ihr Augenlicht verloren, an der Zusammenkunft schlechter Menschen teilzunehmen.

Verschieden von dem Genannten ist ein Abt Paphnutius unter den sketischen Mönchen am Ende des 4. Jarhunderts. Als der Bischof von Alexandrien Theophilus im Jare 399 bei der Anzeige des nächstfolgenden Osterfestes eine Abhandlung veröffentlichte, in welcher er die Idee des göttlichen Ebenbildes geistig zu erklären und die rohen anthropomorphistischen Vorstellungen zu bekämpfen suchte, wurden die Mönche äußerst aufgebracht. Nur jener Paphnutius wagte das Schreiben öffentlich vorzulesen, reizte aber dadurch die rohe Mönchspartei und deren Haupt Serapion zu heftigem Widerspruche, und der ganze Vorfall, berichtet in Cassiani Collat. 10, gab einigen Anstoß zu dem weiterem Verlaufe der origenistischen Streitigkeiten. (S. Neander, Kirchengeschichte, II, Abth. 3, S. 965 der Ausg. von 1831.) **Gaß.**

Papias, Der Heilige, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien. Quellen: Seine Fragmente, am vollständigsten gesammelt von Routh, Reliquiae sacrae ed. II, Oxford 1846, Vol. 1, 8—16; Hilgenfeld (Papias von Hierapolis, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1875, S. 239 ff.); von Gebhard und Harnack, Patrum apostolicorum opera fasc. 1, 1875 appendix: Papiae fragmenta. — Äußerungen über ihn bei Irenäus (V, 33, § 4), Eusebius (Chronik, Olymp. 219, 3. Hist. eccl. III, 39. cf. 36, 2), Hieronymus (Catal. de vir. illustr. c. 18). — Monographieen und Abhandlungen: Halloix, Vita S. Papiae (illustr. eccles. orientalis scriptorum Saec. I. vita et documenta, Duaci 1633, fol. 637—645); Möhler, Patrologie S. 175—179; Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangg. (Theol. Stud. und Krit. 1832, S. 735 bis 768); Th. Zahn: Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugnis über die Evangelien (Theol. Stud. und Kritik. 1866, IV, S. 949 ff.); G. E. Steitz, Des Papias von Hierapolis „Auslegungen der Reden des Herrn“ nach ihren Quellen und ihrem mutmaßlichen Charakter (Theol. Stud. u. Krit. 1868, I, S. 63 ff.); W. Weissenbach, Das Papiasfragment bei Eusebius K.-G. III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht, Gießen 1874; A. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875); James Donaldson, The apostolical Fathers: a critical account of their genuine writings and of their

doctrines, London 1874 (p. 393—402); C. L. Leimbach, Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eus. Hist. eccl. III, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weiffenbach, Gotha 1875; A. Loman, Het getuigenis van Papias over schrift en overlevering (Theolog. tijdschrift, 9. Jaarg., Leiden 1875, II. Stuk, p. 125—154); J. G. D. Martens, Papias als Exegeet van Logia des Heeren, Amsterdam 1875; J. W. Straatmann, Nog eens het Papias-Fragment (Theol. tijdschrift 1876, 2 Abhandlungen); Weiffenbach, Rückblick auf die neuesten Papiasverhandlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach (Jahrb. f. protest. Theol. 1877; S. 323—379. 406—468); Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus, Berlin (1878?); Lüdemann, Zur Erklärung des Papiasfragments (Jahrb. für protest. Theologie 1879, S. 365 ff.); Holtzmanns Artikel im Bibellexikon 2c. 2c.

Nur sehr wenige Nachrichten besitzen wir über die äußeren Lebensumstände dieses Mannes, und nur der fruchtbaren Phantasie des Lüttichen Jesuiten Halloix war es möglich, eine volle Biographie des P. zusammenzudichten, in welcher uns nicht nur von der Geburt des Heiligen, sondern auch von seiner Erziehung, dem Studiengange, der Ordination, der bischöflichen Amtstätigkeit und den schriftstellerischen Leistungen des Mannes ausfürliche Mitteilungen gemacht werden. Unbestritten ist, dass P. Bischof in Hierapolis war und der ersten Hälfte des 2. Jarhunderts angehörte. Irenäus weist ihn zugleich dem hohen Altertume, der christlichen Urzeit zu (durch die Bezeichnung *ἀρχαῖος ἀνήρ*) und nennt ihn Hörer des Johannes und Freund des Polykarp (*Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος*). Das Chronicon paschale p. 258 (481) läßt den P. gleichzeitig mit Polykarp den Märtyrertod erleiden, und zwar diesen zu Smyrna, jenen zu Pergamon. Nach dieser Quelle wären beide im J. 163, nach anderer Berechnung ist Polykarp schon am 26. März (23. Februar) 156 (155) p. Chr. Märtyrer geworden. Polkykarp starb (mindestens) 86 Jare alt, ist also spätestens 69 oder 70 n. Chr. geboren, und es hindert uns nichts, die Geburt des P. in die Jare 70—75 zu setzen.

Das besondere Interesse, welches die Kirchengeschichte an dem Papias nimmt, beruht auf dem Werke *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* (explanatio sermonum Domini), das von ihm in fünf Büchern abgefasst worden, auch, wenn wir Gallands Zeugnisse vertrauen dürfen, noch im Jare 1218 in der Handschriftensammlung der Kirche zu Nismes vorhanden war, jetzt aber spurlos verschwunden ist. Die wenigen Fragmente bei Irenäus, Eusebius und späteren Kirchenschriftstellern (letztere Bruchstücke sind zum teil bezüglich der Echtheit durchaus verdächtig) sind zwar außerordentlich interessant, auch sehr oft untersucht worden, bieten aber des Rätselhaften und Dunklen so viel, dass sichere Schlüsse auf diese Fragmente zu bauen, unmöglich und zu viel aus denselben herauslesen zu wollen, verkehrt ist. Die neueste Zeit hat seit Zahn und Steitz eine große Anzal von Spezialarbeiten hervorgebracht, von denen aber keine mit einer anderen sich in der Mehrzal der Streitpunkte deckt. Namentlich gilt das hinsichtlich zweier, durch Eusebius aufbewarter Fragmente, von denen eines der Vorrede des papianischen Werkes, eines einer unbekannten Stelle desselben entnommen ist.

Das erstgedachte Fragment hat folgenden Wortlaut: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι* (Var. *συντάξαι*) *ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς παραγινομένοις* (Andere Handschr. *παραγινομένας*) *τῆς ἀληθείας· εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τίς* (Andere lesen: (*ἤ τις*) *ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

Zunächst ist es an sich nicht unmöglich, dass P. ein Apostelschüler gewesen sei, und es verdient darum das Zeugnis des Irenäus (V, 33, 4), dass P. ebenso wie Polykarp ein Jünger des Herrnjüngers Johannes gewesen sei, an sich vollen Glauben. Unter diesem Herrnjünger Johannes verstand Irenäus nur den in Kleinasien tätig gewesenen Apostel Johannes, den Bruder des älteren Jakobus, obgleich er ihn nie als Apostel, sondern stets nur als Herrnjünger bezeichnet. (Über die letztere Eigentümlichkeit und ihren Grund vgl. Leimbach, Das Papiasfragment, S. 16, und Iren. II, 21, 1.) Eusebius, welcher die Echtheit des 4. Evangeliums für nie bezweifelt erklärt und selbst nicht anzweifelt, liest, weil er an der Autorschaft des Apostels Johannes bezüglich der Apokalypse zweifelte, sich eine Vermutung des Dionysius Alexandrinus aneignend, aus dem Vorworte des papianischen Werkes zwei Johannes heraus, einen Apostel, den Papias nicht persönlich gekannt habe, und einen Presbyter Johannes, den P. außer Aristion zum Lehrer gehabt habe; jenem Johannes weist Eusebius das Evangelium und den ersten Brief zu, diesem möchte er die Apokalypse überlassen. Eusebius stützte diese Konjektur auf die weitere Mitteilung, dass in Ephesus sich zwei Grabmäler befanden, welche beide den Apostel Johannes zu bergen beanspruchten. (Hieronymus de vir. ill. c. 9 vermutet in beiden „Grabmälern" nur Memorien des einen Apostels.) Eusebius behauptet weiter, P. habe, wie aus den oben angezogenen Worten der Vorrede des P. hervorgehe, keinen Apostel persönlich gekannt, sondern nur die beiden Herrenjünger Aristion und den Presbyter Johannes. Unter den Vertretern der Wissenschaft in diesem Jarhundert haben einige in Übereinstimmung mit Irenäus den P. für einen Schüler des Apostels Johannes erklärt und die eben besprochene Auslegung der Vorrede durch Eusebius für eine unrichtige; so Zahn (a. a. O. S. 949 ff.), Hengstenberg (die Offenbarung des hl. Johannes, 1. Ausg. II, 2, S. 108; 2. Ausg. 1862, II, S. 387 ff.), Riggenbach (Die Zeugnisse des Evangelisten Johannes neu untersucht, Basel 1866, S. 110; Johannes der Apostel und der Presbyter, Jahrbuch für deutsch. Theol. 1868. II, S. 319 ff.), Leuschner (Das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher, 1873, S. 72), nicht unbedingt Luthardt (Der johanneische Ursprung des 4. Evang., 1874, S. 71. 104 ff.), wol aber Steitz (vgl. den Artikel P. in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie und dann: Des Papias von Hierapolis' „Auslegungen der Reden des Herrn" nach ihren Quellen und nach ihrem mutmaßlichen Charakter. Theolog. Stud. und Krit., 1868, I, S. 63 ff. — Einige Bemerkungen zu Riggenbachs Abhandlung: Johannes der Apostel und Johannes der Presbyter, Jahrb. f. deutsche Theol., 1869, I, S. 138), Hilgenfeld (a. a. O. S. 235; vgl. dessen frühere entgegengesetzte Ansicht: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865, S. 333 ff.; 1867, S. 180 ff.) und Leimbach (a. a. O. S. 10 ff., S. 114 ff.). Unter diesen stehen einige (Zahn, Hengstenberg, Riggenbach, Leimbach, Guericke u. a.) nicht mehr an, den Apostel Johannes und den im Proömium des Papiasfragmentes genannten „Presbyter" Johannes für ein und dieselbe Person zu erklären. Andere verneinen, dass P. ein Schüler des Apostels Johannes gewesen sei (C. von Tischendorff [Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 1. Aufl. 1865, S. 51 ff.; 4. Aufl. 1866, S. 118 ff.], Keim, Scholten, Martens, Donaldson, Weissenbach, der anonyme Verf. von Supernatural religion, an inquiry into the reality of divine revelation (London 1874, Vol. I, p. 449, 4. Aufl. 1875, I, p. 444 ff.), Lomann, Lüdemann (der übrigens sehr selbstständige Konjekturen aufstellt) u. a. Die erstgenannte Reihe hält auch, unterstützt durch C. von Tischendorff, Martens und Max Krenkel (Der Apostel Johannes, 1871, S. 113 ff.) an dem ephesinischen Aufenthalte des Apostels Johannes fest, wärend die zweite, etwas gelichtete Reihe, verstärkt u. a. durch Dorner (Lehre von der Person Christi, I, 217), den Irenäus beschuldigt, den Presbyter für den Apostel ausgegeben zu haben, und von P. nicht nur behauptet, dass er des Apostels Johannes Schüler nicht gewesen sei, sondern auch ihn als Zeugen gegen den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes und gegen den apostolischen Ursprung des 4. Evang. verwertet, ja sogar teilweise, wie Weissenbach, die persönliche Bekanntschaft des P. mit dem „Presbyter" Johannes für ausgeschlossen hält.

Aus den Fragmenten läßt sich nur sehr wenig mit Sicherheit schließen. Dass in dem Werke Aussprüche Jesu zusammengestellt und von Erklärungen begleitet waren, zeigt der Titel; dass aber auch Erzälungen einzelner Taten Jesu und einzelnes aus dem Leben und Wirken der Herrenjünger eingeschoben waren, zeigen uns die noch vorhandenen Bruchstücke. Steitz fasst das Werk sogar als eine „Darstellung der geschichtlichen Wirksamkeit Christi und seiner Verkündigung" auf. (Vgl. Realenc. 1. Aufl.) Dass dem P. zwei Evangelienschriften, eine von Matthäus, eine von Markus verfasst, bekannt waren, sagt er in einem weiteren Fragmente, von dem weiter unten die Rede sein wird; dass P. auch andere neutestamentliche Schriften benutzt habe, bezeugt Eusebius, auf Grund der Kenntnis des gesamten Werkes, freilich ausdrücklich nur bezüglich des 1. Johannis- und des 1. Petribriefes. Dass P. aber auch, und vielleicht mit Vorliebe, aus mündlichen Quellen schöpfte und Selbstgehörtes oder aus glaubwürdigem Jüngermunde Erforschtes und mit der Kraft seiner Kritik Gesichtetes aufnahm, bekennt und rechtfertigt er selbst in dem oben mitgeteilten Fragmente des Proömiums. Bestritten ist nur, ob diese aus mündlichen Quellen erlangten Stoffe hauptsächlich Erläuterungen von Herrenworten oder ob sie Herrenworte selbst enthielten. Ersteres ist freilich das Warscheinlichere. Bestritten ist ferner, ob das Fragment mit seinem Anfange: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ* auf einen vorausgehenden Satz hinweist, was die meisten Erklärer annehmen, Weissenbach anfänglich verneinte, indem er jenes *καὶ* und das im dritten Satze des Fragmentes vorkommende zweite *καὶ* (*εἰ δέ που καὶ*) als ein „sowol — als auch" fasste, allerdings unter Annahme eines sehr auffallenden und harten Anakoluths, wie außer Leimbach besonders klar Lüdemann (a. a. O. S. 373 ff.) nachwies. Auch diejenigen, welche in dem *καὶ* ein auch und einen Rückweis auf das Vorausgehende sehen, sind nicht darüber einig, ob es sich im nächsten Zusammenhange wesentlich nur um eigene Erläuterungen des Herrn zu Herrenworten im Gegensatze zu fremden, wenn auch nicht schriftlichen, Erläuterungen der Herrenworte (Düsterdieck, Göttinger gelehrte Anz. 1876, Stück 2, S. 46—54) oder um schriftliche Quellen für Erläuterungen der Herrenworte im Gegensatze zu mündlichen Quellen (Leimbach a. a. O. S. 90 ff. 103 ff.) handelt, oder ob in der Vorrede vor dem und in dem Fragmente die Quellen für die Herrenworte selbst besprochen und charakterisirt wurden (vgl. Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 602 ff. u. a.). Viel wichtiger ist die Frage, wen P. unter den „*οἱ πρεσβύτεροι*" verstand, die er dreimal im Fragmente erwänt. Verständen wir darunter mit Irenäus, wie gewönlich bezüglich IV, 27, 1 ausgelegt wird, diejenigen Ältesten oder Bischöfe der kleinasiatischen Kirche, welche zugleich Apostelschüler waren, so würde, wie schon Steitz hervorhebt, P. allerdings keine seiner Mitteilungen direkt von den Aposteln empfangen haben; und Eusebius hätte Recht mit der Behauptung, P. habe in diesem Proömium nirgends gesagt, dass er die Apostel selbst gesehen oder ihre Aussprüche aus ihrem Munde gehört habe; allein, wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 236) hervorhebt, Eusebius berichtet selbst (K.G. III, 39, 9), dass P. mit dem Apostel (vielleicht ward dabei allerdings der Diakon und Bekehrer Samariens mit dem Zwölfapostel verwechselt) Philippus in Hierapolis zusammengelebt und mit den Töchtern des Philippus verkehrt habe. Auch war P. nach Hieronymus (de vir. ill. 18) älter als Irenäus und als Claudius Apollinaris, welcher nach P. Bischof in Hierapolis wurde und zu Mark Aurels Zeiten als Verfasser einer Apologie für die Christen auftrat (Eusebius K.G. IV, 27; Hieron. de vir. ill. c. 26), also indirekt die Angaben der Paschachronik über den gleichzeitigen Tod des Polykarp und des Papias bestätigt. Unter solchen Umständen ist es gar nicht gewagt, wie von Polykarp, so auch von P. anzunehmen, dass er den Apostel Johannes in seiner frühen Jugend noch kennen gelernt und gehört habe. Um die Unsicherheit des Schlusses, welchen Eusebius aus dem dritten Satze des Papiasfragmentes gezogen hat, noch zu erhöhen, braucht nur auf die eigenen Worte des Eusebius (K.G. III, 39, 7) hingewiesen zu werden, in welchen derselbe die Worte des P. kommentirt und den Wert *ἀπόστολοι* für *πρεσβύτεροι* einsetzt. Wir lesen bei

Papias:	Eusebius:
εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν — — — — ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ, λέγουσιν.	*καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι.*

(Vgl. Leimbach a. a. O. S. 110 ff. und Lüdemann, der, auf entgegengesetztem Standpunkte stehend, doch den Widerspruch des Eusebius mit sich selbst voll anerkennt, a. a. O. 561 ff.) Aus diesem Vergleiche geht so viel klar hervor, daſs Eusebius die *οἱ πρεσβύτεροι* für die Apostel, den *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* aber für einen vom Apostel Johannes zu unterscheidenden Gemeindevorsteher gleichen Namens gehalten hat und daſs er diesem letztgedachten die Apokalypse zuweisen möchte, als deren Verfasser den Apostel Johannes anzunehmen er aus inneren Gründen bedenklich ist. Somit ist Eusebius in seiner Auslegung des Fragmentes in den doppelten Irrtum verfallen, zu übersehen, daſs der eigentliche Zusammenhang des Fragmentes zu der Auslegung fürte, Papias habe direkt von (*παρὰ*) den Presbytern (i. e. Aposteln) bestimmte Mitteilungen (wol Erläuterungen von Herrenworten) persönlich und mündlich empfangen und später indirekt ebensolche Mitteilungen aus dem Munde von Herrenschülern oder Aposteln, durch Apostelschüler vermittelt, sich zu verschaffen gewuſst, und sodann, in seiner Voreingenommenheit gegen die Apokalypse dem „*ὁ πρεσβύτερος*“ *Ἰωάννης* eine durchaus andere Deutung (= Gemeindeältester), als den *οἱ πρεσβύτεροι* zu geben und den Unterschied im Tempus (*εἶπεν* — *λέγουσιν*) dahin zu verstehen, als bezeichne der Aorist die früher verstorbenen, dem Papias nicht persönlich nahegetretenen Apostel, das Präsens aber die wirklichen Lehrer des P., zwei Nichtapostel, wenn auch Herrenjünger: Aristion und den „Presbyter“ Johannes. Aber auch Irenäus hat in den Gewärsmännern des P. nicht nur Apostelschüler, sondern auch die Apostel selbst bezeichnet; so erklärt wenigstens Leimbach (a. a. O. S. 12 ff.) des Irenäus Worte: Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, et ab his, qui didicerant (IV, 27, 1) und apostolorum discipulus (IV, 32, 1) gegen Ziegler (Irenäus S. 18 ff.), freilich, one Lüdemanns Beifall zu finden (a. a. O. S. 545). Ferner weist das *ποτὲ* im Eingang des Fragmentes auf eine längst entschwundene Zeit hin und damit die Presbyter in eine Zeit, in welcher dies Traditionsglied das erste nach Christo selbst sein konnte und sein muſste, und auch sonst erinnert das *παρηκολουθηκώς* an den ausgesandten Jüngern (Aposteln, Herrenschülern) nachfolgende Schüler, die *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* an den Herrn Christus selbst. Endlich ist *οἱ πρεσβύτεροι* ein Begriff, welcher im 2. Jarhundert eine Gesamtheit von Lehrern eines höheren Traditionsgliedes bezeichnet, die „Alten“, wie neuerdings Leimbach gegen Weiſſenbach und später gegen den zweiten Versuch des letzteren, seine Erklärung „Gemeindeälteste“ zu retten, siegreich Lüdemann (a. a. O. S. 537 ff.) nachgewiesen hat. Der Erklärung Weiſſenbachs hat nur Lomann zugestimmt. Die Mehrzal aller Ausleger sieht in den Presbytern des P. eine bestimmte, aber umfänglich kleine Kategorie von Personen, die Männer der Vorzeit, des ersten Traditionsgliedes nach Christo, Herrenjünger mit Einschluſs der Apostel, oder auch wol das erste Traditionsglied nach Christo bezw. den Aposteln mit Ausschluſs der Apostel selbst (so Kattenbusch in der Rezens. des Weiſſenb. „Papiasfragmentes“ 1875, Jahrb. f. deutsche Theol. S. 342 und Lüdemann a. a. O. S. 375). Die Erklärungen des Wortes sind im einzelnen sehr verschieden. Ritschl (altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 411) faſst das Wort im Sinne von 1 Petr. 5, 1; Rothe (Anfänge der christl. Kirche, S. 417) als „Männer, welche in nächster Beziehung mit der Geburtszeit des Christentums standen und darum bei dem folgenden Geschlechte eine besondere Aufmerksamkeit fanden“. So sagt auch Routh l. c. S. 23: quibus verbis, sc. *εἰ δέ που καὶ* etc.

significare videtur Papias se apostolorum discipulos, si quis eorum forte aduenerit, pariter atque ipsos apostolos sciscitari consuevisse. Und wir müssen somit im Fragmente eine doppelte mündliche Quelle für Erläuterungen von Herrenworten unterscheiden, eine unmittelbare = Apostel und Herrenjünger überhaupt (= οἱ πρεσβύτεροι), eine für den ἀρχαῖος ἀνὴρ P. noch bestehende, im Alter und in der direkten Beziehung zu Christo begründete Autorität, und eine mittelbare, durch Presbyterschüler oder Apostelnachfolger dargebotene Quelle. So wenig umfangreich jenes „aus erster Hand“ in früher Jugend Empfangene war, es ward doch dem Gedächtnis unauslöschlich eingeprägt (vgl. den Anfang des Fragmentes) und bildete den Krystallkern, an welchen die späteren, „aus zweiter Hand“ empfangenen Mitteilungen sich anschlossen. — Bestritten ist nur die Stellung, welche Aristion und der Presbyter-Johannes einnehmen. Aus dem Wechsel des Tempus haben viele (so auch Hilgenfeld a. a. O. S. 256) auf zwei nach-apostolische Männer geschlossen, das Prädikat πρεσβύτεροι als Gemeindevorsteher dem Johannes zu-, dem Aristion abgesprochen, dagegen andere πρεσβύτεροι in demselben Sinne wie oben den Plural aufgefasst und mit „der ehrwürdige Vater“ übersetzt. Lüdemann stimmt mit Leimbach darin überein, dass er in Aristion einen Mann des ersten Traditionsgliedes, in Johannes einen ebensolchen sieht und unterscheidet sich von Leimbach nicht sowol darin, dass dieser (a. a. O. S. 116) den Johannes als τὸν πρεσβύτερον κατ᾽ ἐξοχὴν auffasst (das tut auch Lüdemann a. a. O. S. 383. 537 ff.), sondern darin, dass Lüdemann im „altehrwürdigen Johannes“ die Nebensonne neben dem Apostel, die große kleinasiatische Persönlichkeit sieht, welcher die Abfassung des 2. und 3. Briefes, wenn nicht zuzuschreiben, doch zugeschoben ist, wärend Leimbach mit diesem ehrenden Prädikate nur den Apostel, den lange lebenden und alle Mitapostel weit überlebenden Johannes bezeichnet findet. Übrigens hat auch Hilgenfeld (a. a. O. S. 256) sowol den Aristion als den Presbyter Johannes in die apostolische Zeit hoch hinaufgerückt, wenn er den Aristion mit an sich plausibeln Gründen für identisch mit Ariston von Pella (einem Apostelschüler, aus Jerusalem vor der Zerstörung geflohen, Euseb. KG. IV, 6, 3) hält und für den Presbyterbischof Johannes im Unterschied von dem Apostel auf die Constitt. apost. (VII, 46) verweist: τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος ὑπὸ Παύλου, Ἰωάννης δὲ ὑπ᾽ ἐμοῦ Ἰωάννου. Nur hindert ihn seine Auslegung des πρεσβύτερος als Gemeindevorstehers im Schlusssatze des Fragmentes, bei Aristion an den ersten, bezw. dritten Bischof Ariston von Smyrna zu denken, wärend wir bei Annahme eines singulären Ehrennamens des Johannes recht wol an einen Ariston von Smyrna denken dürfen. Es will uns noch immer so scheinen, dass P., was auch Eusebius nicht nur auf Grund der Kenntnis des Fragmentes, sondern der Lektüre des gesamten papianischen Werkes behauptet, außer dem hierapolitanischen „Apostel“ Philippus, dessen Schüler P. sich bei aller persönlichen Bekanntschaft nicht eigentlich nennen kann, nur des Apostels Johannes und des Herrnjüngers Aristion Schüler gewesen sei (vgl. Leimbach a. a. O. S. 117 ff.). Die Verschiedenheit des Tempus kann man mit Hilgenfeld (Evang. S. 239 u. sonst) betonen, und dann kommt man zu dem Schlusse, dass, als Papias sein Werk schrieb (vielleicht um 130), beide Männer noch lebten; woraus dann folgen müsste, dass sie keine Herrenschüler im eigentlichen Sinne gewesen sein können, was doch P., falls man ihm nicht allzu große Unklarheit des Geistes zuschreiben will, durch den Zusatz οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ von ihnen prädizirt hat; oder man kann mit Steitz (Realenc. 1. Aufl. XI, S. 80) den Wechsel als auf Nachlässigkeit beruhend ansehen, oder auch als ein Zeichen der im Gedächtnis des P. lebendigen und bleibenden Rede seiner unmittelbaren Quellen (vgl. Leimbach a. a. O. S. 117 ff.). Alle diejenigen, welche in den Presbytern des P. das erste Traditionsglied nach Christo sehen, legen des P. Worte: τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους aus: so oft fragte ich sie nach den Worten der Presbyter und sehen in dem folgenden, mit τί beginnenden Satze eine Auseinanderfaltung der λόγοι τῶν πρεσβυτέρων, nach denen sich P. erkundigen will; die auf dem entgegengesetzten Standpunkte stehen, übersetzen entweder ebenso, lassen aber den P. Presbyterschüler nach Presbyterworten über Apostelworte, bezw. über

Mitteilungen der Apostel von Herrenworten fragen, oder sie übersetzen mit Weissenbach (a. a. S. 69): ich untersuchte genau die Worte der Presbyter darüber, was Andreas rc. gesagt habe. (Diese Übersetzung hat Weissenbach im Rückblick p. 417 auf Grund der Gegenbemerkungen Leimbachs und Straatmanns aufgegeben.) Trotz Weissenbachs zweiter Abhandlung ist mit den von Holtzmann, Hilgenfeld, Leimbach, Lüdemann, Weizsäcker und Straatmann u. v. a. gegen ihn vorgebrachten Gründen an der zuerst dargelegten Konstruktion des τί festzuhalten. Den Schlussatz ἅ τε κ.τ.λ. fassen die meisten als Fragesatz (so Weissenbach, Rückblick S. 410), obgleich ἅτε im Interrogativsatze durch qualia (= οἷα) zu übersetzen sein würde, was einen bedenklichen Sinn gibt, andere, z. B. Ewald (Gött. gel. Anz. 1875, Stück 4 = wie), Martens (a. a. O. S. 29. 46 = wie auch zum Beispiel) und Weizsäcker (Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 4 = καθάπερ „was irgend einer") als Erläuterung zu ἕτερός τις; Leimbach unter Accentuirung von ἤ τίς ἕτερος als einen Relativsatz („oder welcher andere von den Jüngern des Herrn das gesagt habe, was sowol Aristion, als auch der altehrwürdige Vater Johannes, die Herrenschüler, sagen" S. 50. 102). Die sprachliche Möglichkeit dieser Übersetzung ist nicht zu bestreiten; die Annahme der gänzlichen Unangemessenheit des Sinnes, welche Keim (Prot. Kirchenztg. 1875, S. 884), Weizsäcker (a. a. O. S. 110), Straatmann (a. a. O. I, S. 196. 197. II, S. 286—288), Weissenbach (Rückblick S. 410 ff.) und Lüdemann (a. a. O. S. 555) mit mehr oder minder starken Worten oder geringschätzigen Bemerkungen über den Vertreter jener Auslegung behaupten, beruht auf einem vollen Missverständnisse. Zahn und Riggenbach trennen ebenso wie Holtzmann und Lüdemann den Satz vor ἅτε, jene, um aus dem Präsens die Gegenwärtigkeit der Aussagen der beiden letzten Männer zu folgern, diese, um dieselben von den Aposteln definitiv zu scheiden. Auch Leimbach trennt den dritten Satz des Fragments in zwei Hälften und zwar vor ἤ τίς ἕτερος κ.τ.λ. und findet zweierlei durch Fragen von Presbyterschülern erforscht: 1) neue (erläuternde) Worte von Aposteln (Presbytern) über Herrensprüche und 2) Bestätigung der bereits aus dem Munde Aristions und des Presbyters Johannes gehörten Worte durch die indirekt erfarenen Auslegungen anderer Herrenjünger. Selbstverständlich denkt Leimbach nicht daran, die Ungenannten unter den Herrenjüngern zu einer kontrolirenden Instanz über Aristion oder gar den Apostel Johannes zu machen, um dadurch den Worten jenes oder dieses erst die volle Glaubwürdigkeit zu verschaffen; vielmehr spricht er nur von Fällen, in welchen Papias auf Bestätigung der Erläuterungen seiner Gewärsmänner durch Worte aus anderen Apostelkreisen Wert legte oder etwaige eigene Missverständnisse zu korrigiren beflissen war. Es handelt sich für ihn nur um eine möglichste Sicherstellung des einstmals Gelernten gegen sich einschleichende Missverständnisse oder Gedächtnisschwäche.

Sicherlich legte P. für sein Werk einen besonderen Wert auf die mündliche, in der lebendigen Erinnerung noch erhaltene Tradition der ersten Augenzeugen. Ja er scheint dieser vor der schriftlichen Aufzeichnung den Vorzug einzuräumen. Er sagt: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης (Euseb. l. c. § 4). [Weissenbach (Papiasfr. S. 133) erklärt μένουσα als „eine sich stets fortsetzende, andauernde, kontinuirliche" und vergleicht sie „mit der frisch sprudelnden, unversieglichen Quelle, dem ewig sich widergebärenden Brunnen mit gleichbleibender Wasserhöhe". Leimbach erklärte früher (a. a. O. S. 98) φωνὴ μένουσα als direkte Rede oder auch verba ipsissima; jetzt möchte er μένουσα durch fortlebend übersetzen und zwar unter Verweisung auf den im Neuen Testamente überaus häufig konstatirbaren Gebrauch des Wortes μένειν in der Bedeutung von fortleben, am Leben bleiben. Beachtenswert ist, dass unter den 8 einschlägigen Stellen (Joh. 21, 22. 23; 1 Kor. 15, 6; Offenb. 17, 10; Joh. 12, 34; Hebr. 7, 24; 1 Petr. 1, 23; 1 Joh. 2, 17) des N. T.'s fünf in johanneischen, vier in sogen. deuterojohanneischen Schriften sich finden. Das gehörte Wort ist nicht nur lebendig, sondern es bleibt auch lebendig in weit höherem Grade als das gelesene Wort.]

Sonst teilt uns Eusebius über den Inhalt des papianischen Werkes nur sehr

weniges mit, und dies ist kaum geeignet, uns einen wirklichen Einblick in die Einrichtung und den Inhalt des Werkes zu verschaffen. Doch ist so viel klar, dass Eusebius es gar nicht für seine Aufgabe gehalten hat, irgend einen der Aussprüche des Herrn oder der Apostel über Herrenworte zu reproduziren, sondern dass er nur geschichtliche Notizen aus dem papian. Werke anfüren will, welche zur Illustration oder Bestätigung von Herrenworten dienen könnten, und auch nur solche, welche Eusebius nicht in den Schriften des N. T.'s las, und meist solche, an welchen er die Urteilslosigkeit bezw. geringe objektive Glaubwürdigkeit des P. (sein σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν — φαίνεται) illustriren konnte. Eusebius berichtet aus einem Buche des P., dass letzterem die Töchter des Philippus von einer, vermutlich durch ihren Vater bewirkten, Totenerweckung erzält hätten, ferner, dass Justus Barsabas one Schaden Gift getrunken habe. Es liegt nahe, anzunehmen, P. habe jene Erzälung zur Erklärung des auch Mark. 16, 18, diese zur Bestätigung des Matth. 10, 8 berichteten Herrenwortes beigefügt. Eusebius erwänt dann flüchtig einige von P. mitgeteilte Parabeln und Lehrworte des Herrn, welche dieser in den Evangelien nicht gefunden habe, und nennt diese schon darum unglaubwürdig, ja mythisch. Die auch im Hebräerevangelium mitgeteilte Erzälung von einem Weibe, welches wegen vieler Sünden beim Herrn verklagt war, erwänt Eusebius auch noch, wie nachträglich und nebenbei, als im papianischen Werke sich vorfindend. Es ist nicht unmöglich, dass letztere Erzälung an das Gespräch über die Ehescheidung (Matth. 19, 3 ff.) sich anschloss, warscheinlicher jedoch, dass der jetzt im Johannesevangelium berichtete Vorgang (Joh. 8, 1 ff.) hier gemeint ist.

Aus dem Gesagten ist zunächst zu ersehen, dass P. Herrenworte zusammengestellt und erläutert, nicht aber, ob er die kanonischen Evangelien sämtlich gekannt, noch, wie er sie benutzt habe. Ein Fragment zeigt uns, dass P. von den beiden Evangelien des Markus und Matthäus gewusst hat. Wir finden dies Fragment schon bei Irenäus, und auch Eusebius reproduzirt dasselbe mit dem Hinzufügen, dass P. diese Mitteilung auf den „Presbyter" Johannes zurückfüre. Das Fragment berichtet, Markus sei der Hermeneut (Dolmetscher) des Petrus gewesen und habe als solcher aus dem Gedächtnisse, aber genau, freilich nicht in geordneter Reihenfolge niedergeschrieben, was Petrus von Worten und Taten des Herrn mitgeteilt habe. Matthäus habe sein Evangelium in hebräischer Sprache niedergeschrieben, und es habe sich ein jeder dasselbe, so gut er gekonnt habe, übersetzt. Diese beiden Mitteilungen haben bekanntlich seit Schleiermacher in der evangelischen Kritik unendlich viel Staub aufgewirbelt (man vergl. über diese uns hier nicht berürenden Fragen die Monographie Weiffenbachs: Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus s. o.), und doch hat offenbar dem Eusebius nur daran gelegen, zwei, ihm nicht völlig wertlos erscheinende Notizen über die Entstehung zweier Evangelien mitzuteilen, wärend er nicht entfernt daran dachte, den Schein erwecken zu können, dass P. nur diese beiden Evangelien gekannt und benutzt habe. Von der Art der Benutzung dieser und aller Evangelien durch P. ist bei Eusebius überhaupt nicht die Rede. Eine Benutzung schriftlicher Quellen behauptet allerdings Eusebius auch, aber ausdrücklich erwänt er als schriftliche Quellen nur den ersten Brief des Johannes, den 1. Petribrief und das Hebräerevangelium. Die Zeugnisse aus den beiden Briefen erwänt Eusebius, wie es scheint, nur, um zu beweisen, dass der je erste Brief der beiden Männer echt sei, nicht aber der zweite, bezw. (bei Johannes) dritte, welche Eusebius für zweifelhaft hält (Eus. III, 25). Über das Hebräerevangelium hat sich Eusebius an derselben Stelle (III, 25) ausgesprochen und es den Antilegomena zugezält. Wenn aber Eusebius selbst eigentlich nur den Zweck hat, bezüglich der Auswal seiner Exzerpte aus P. die Unglaubwürdigkeit des letzteren nachzuweisen, und bezüglich der Mitteilungen und Untersuchungen über den „Presbyter" Johannes den weiteren Zweck, diesen von dem Evangelisten und Apostel loszulösen, so sind die Schlüsse, welche aus dem angeblichen Schweigen des P. über das vierte Evangelium abgeleitet werden, überaus voreilig. Nicht Papias schweigt über das dritte und vierte Evangelium, über die Apostelgeschichte,

die paulinischen Briefe, den Jakobusbrief, sondern Eusebius verschweigt, was P. über diese Schriften oder aus diesen Schriften mitgeteilt hat, offenbar, weil es nicht zu dem gehörte, was er an P. als charakteristisch herausheben wollte. Von der Apokalypse des Johannes erwänt Eusebius nicht ausdrücklich, dass sie dem P. bekannt und von ihm benutzt war; man kann dies höchstens aus der Stelle herauslesen, in welcher er der chiliastischen Aussprüche des P. Erwänung tut und über P. urteilt, derselbe habe wol den mystischen Sinn der apostolischen Worte nicht, sondern alles buchstäblich verstanden. (So folgert auch Hilgenfeld, P. von Hierapolis, S. 261. 266.) Dagegen ruft Andreas von Cäsarea ausdrücklich in seinem Kommentar über die Apokalypse als Zeugen für die Echtheit des Buches den Papias an. Dieses von Arethas aufbewarte Zeugnis ist kritisch unanfechtbar und bezeugt außer dem johanneischen Ursprunge der Apokalypse auch den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien. Ja man kann fast aus Eusebius schließen, dass P. die Apokalypse so häufig erwänt habe, dass Eusebius gerade deshalb dem „Presbyter" Johannes bei Papias, dem Lehrer des P., die Verfasserschaft der Apokalypse aufzudrängen suchte.

Nun hat die neuere Kritik aus dem Schweigen des Eusebius über die Benutzung der übrigen biblischen Bücher durch P. geschlossen, P. habe diese Bücher nicht gekannt. Das gilt zunächst bezüglich der zwei letzten kanonischen Evangelien, ja eigentlich hinsichtlich aller vier Evangelien, da man die Notizen des P. über das erste und zweite Evangelium kaum unter die kritische Lupe zu nehmen braucht, um zu erkennen, dass die von P. gekannten Urschriften des Matthäus und Markus nicht unser erstes und zweites Evangelium sein können. Und ganz besonders schließt man aus dem Schweigen des Eusebius über die Bekanntschaft des P. mit dem 4. Evangelium darauf, dass dasselbe damals noch nicht vorhanden gewesen sein könne. Sogar Hilgenfeld, welcher früher schon (die Evangelien S. 344) den Satz Zellers (Theol. Jahrb. 1847, S. 199): „Das Schweigen des P. wird fortwärend einen starken Beweisgrund gegen die Authentie des Evangeliums des Johannes abgeben", wesentlich durch die Behauptung verschärft hatte: „Hätte P. das Geringste von einem Evangelium des Johannes gesagt, so würde es Eusebius unmöglich übersehen haben, und da er den Überlieferungen des Johannes nachgeforscht hat, so hätte er über ein schriftliches Evangelium desselben gar nicht schweigen können", hält noch immer (P. von Hierapolis, Ztschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 270) diese Ansicht in den Worten fest: „Blicken wir auf den echten P. zurück, so wird derselbe allerdings in jungen Jaren noch den Apostel Johannes gehört haben, hat aber, noch als er sein Buch schrieb, von einem Evangelium des Johannes nichts gewusst oder nichts wissen wollen". Für andere Gelehrte, wie Keim (Pr. Kchztg. 1875, S. 886) und Weiffenbach (vgl. Rückblick a. a. O. S. 435 ff.) ist dies und noch vieles andere selbstverständlich.

Zunächst ist nichts sicherer, als dass hier mit einem Argumentum e silentio gegen den apostolischen Ursprung des 4. Evangeliums operirt wird. Auf ein solches Argument aber darf man nicht allzu viel bauen. Im Gegenteil lässt sich vielmehr behaupten: „Der erstangezogene Satz Hilgenfelds ist nicht beweiskräftig, da aus einem Nichterwänen des 4. Evangeliums in einem von anderem Gesichtspunkte aus ausgehobenen Citate nicht gefolgert werden darf, dass P. das 4. Evangelium nicht im Werke selbst genannt und citirt haben könne. Zugleich lässt sich sagen: Aus dem Umstande, dass Eusebius nicht erwänt, dass P. nur zwei Evangelien gekannt, auch nicht erwänt, dass er diese beiden Evangelien benutzt habe, lässt sich nicht schliessen, dass P. das dritte und vierte Evangelium nicht gekannt und nicht benutzt habe. Vielmehr hat doch Eusebius aus dem 5 Bücher umfassenden Werke des P. nicht das mit den Evangelien Übereinstimmende, sondern das Fremdartige, Unglaubwürdige herausheben und damit den Wert der papianischen Schrift herabdrücken wollen; nur gegen den Schluss seines Referates lässt er sich noch zu einer Erwänung zweier kanonischer Bücher und eines akanonischen Buches herbei, welche Eusebius als von P. benutzt oder bezüglich des Ebräerevangeliums als mit den Mitteilungen des P. zusammenstimmend bezeichnet. Eine enge Verknüpfung des über neutestamentliche Bücher Berichteten und

namentlich der Notizen über die Entstehung der beiden ersten Evangelien mit dem Schlussſatze des Fragmentes der Vorrede ist aber durchaus ausgeschlossen.

Doch noch ein anderes ist sehr wichtig. Eusebius sagt bezüglich des 4. Evangeliums (Hist. eccl. III, 24): *Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων, πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν, παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται, ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο.* Einer unbestrittenen allgemeinen Anerkennung gegenüber verzichtet Eusebius auf Herbeischaffung von früheren Zeugnissen, wie er denn auch sonst fast nirgends Citate für andere Homologumena beibringt. Es darf uns darum auch nicht wundern, dass er den Papias nicht als Gewärsmann für die Authentie des 4. Evangeliums citirte, auch wenn das Werk des P. an Citaten dieses 4. Evangeliums Überfluss gehabt hat. Aber auffallend würde es für Eusebius gewesen sein, wenn er bei Papias gefunden hätte, derselbe habe nur das Hebräerevangelium, das Evangelium Matthäi und das des Markus benutzt, dagegen die des Lukas und des Johannes mit keiner Silbe erwänt. Das hätte ganz gewiss Eusebius nicht zu berichten unterlassen; allerdings nicht aus dem Grunde, um den neueren Kritikern Wasser auf ihre Mühle zuzutragen, wol aber, um einen neuen Beleg für die Beschränktheit und Einseitigkeit des P. beizubringen. Und wie vortrefflich hätte Eusebius dieses Moment benutzen können, um die von Irenäus behauptete, von ihm bezweifelte Jüngerschaft des P. gegenüber dem Apostel und Evangelisten Johannes als nicht denkbar nachzuweisen: „P. kennt nicht einmal das Johannesevangelium, und er sollte sein Jünger gewesen sein!“ Das Schweigen des Eusebius über die Art der Benutzung der vier und besonders des vierten Evangeliums kann nun und nimmer anders aufgefasst werden, denn als ein Zeichen, dass P. fünf Evangelien benutzt habe, und damit als ein indirektes Zeugnis für die Echtheit des 4. Evangeliums. Für die kanonische Vierzal beruft sich Eusebius nicht auf P., sondern nur auf Irenäus und Clemens Alexandrinus (vgl. Hist. eccl. III, 24. 25).

Doch lassen sich für die Bekanntschaft des P. mit dem 4. Evangelium noch andere Momente anfüren; so verweist schon Steitz (Real-Encykl. 1. Aufl., Papias) auf einen Ausspruch der offenbar kleinasiatischen Senioren (Iren. V, 36, 1—3), in welchem Joh. 14, 2 citirt wird, und in welchem das Gepräge papianischer Schriftauslegung und Ansicht so unverkennbar ist, dass Routh diesen Ausspruch unter die papianischen Fragmente aufzunehmen kein Bedenken trug (Nr. 5) und auch Dorner (a. a. O. S. 216) es sehr warscheinlich findet, dass das Werk des P. für jenen Ausspruch der Fundort war, aus welchem Irenäus schöpfte. Aber auch Lüdemann (a. a. O. S. 565 ff.) gibt, obwol er Gegner der Authentie des 4. Evangeliums ist, zu, dass die Ausdrücke *ἐντολαί* und *ἀλήθεια* im Fragmente mit der „johanneischen Redeweise“ übereinstimmen, wie er es auch nicht leugnen kann, dass die Folge der 3 ersten Apostelnamen im Fragmente mit der Reihenfolge in der Berufungsgeschichte des 1. Kap. im Johannisevangelium sich deckt. Auch die Stelle bei Irenäus (adv. haeres. II, 22, 5), betr. das höhere Alter Jesu, könne aus Papias entlehnt sein; das dort angehängte Citat Joh. 8, 57 würde dann sicher auch aus P. geschöpft sein können. Aber alle diese „zufälligen“ Berürungen sind nach Lüdemann nur „neckische Schatten“ oder „Herolde, welche das vierte Evangelium vor sich hergesandt habe“. Lüdemann muss dann freilich annehmen, dass auch die von Eusebius behauptete Benutzung des 1. Johannesbriefes durch Papias nur eine scheinbare gewesen sei und auf der Übereinstimmung einzelner Ausdrücke beruht habe. Wer aber, wie Lüdemann tut, die Stelle in Polykarps Briefe (c. 7): *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν* nur für scheinbar sich mit dem 1. Johannisbriefe (c. 4, 3) berürend hält und alles das Angefürte auf „festgeprägte Formeln“ zurückfüren will, welche in der Christenheit Kleinasiens gewissermaßen als gangbare Münzen kursirten und welche nachmals der Erfinder des 4. Evangeliums unabsichtlich, weil sie Gemeingut der kleinasiatischen Kirche waren, oder absichtlich, um seinem Werke Glaubwürdigkeit zu verschaffen, aufnahm, wer gar in dem 2. und 3. Briefe des Johannes die Vorläufer des Johannes-

evangeliums sieht, welche unter der Flagge des Presbyters Johannes in die Kirche ausgesandt werden, aber mit dieser Flagge, bezw. dieser Empfehlungsmarke kein Glück haben, so dass sich der Verfasser des 1. Briefs und des 4. Evangeliums entschließen muss, auf diesen Namen zu verzichten, und es nunmehr dem Leser überlässt, sich unter dem anonymen Lieblingsjünger des Herrn den Apostel Johannes zu denken, wärend nur der Verf. für sich den Presbyter im Auge behält, von dem darf man sich nicht wundern, dass er — im Widerspruche mit aller Überlieferung — die gesamte johanneische neutestamentliche Litteratur mit Ausnahme der Apokalypse als nach dem Papiaswerke entstanden behauptet und alle Übereinstimmungen zwischen dem P. und den johanneischen Schriften auf Entlehnungen aus Papias durch den Deuterojohannes zurückfürt oder als formelhafte Ausdrücke ansieht, welche nur den Schein der Abhängigkeit haben. Nur beweist Lüdemann zu viel, indem er erst die Berürungen als scheinbare zu erweisen sucht und dann zu einer Anlehnung des Deuterojohannes an das Papiaswerk fortschreitet.

Aber einen Satz Lüdemanns vermögen wir uns ganz anzueignen, das Schlussresultat seiner Untersuchung: „Die Zustimmung der andern zu den eigenen Resultaten zu erzwingen, ist hier nicht überall möglich, und der Subjektivität wird einstweilen auch ihr Spielraum belassen bleiben müssen“. „Die Meinungen über ihn (P.) sind und bleiben geteilt; bleibe denn jeder bei seiner Meinung, bis einmal neues Material zu gebote steht, sei es, dass wir noch weitere Fragmente des Buches finden, sei es, dass ein unverhofft gütiges Geschick uns das Ganze wider entdecken lässt“.

Noch verkehrter aber ist es, wenn Baur (Christentum der drei ersten Jahrhunderte, S. 77) sagt: „Papias, welcher so großes Interesse für die unmittelbaren Nachfolger der apostolischen Zeit hatte, nennt in der bekannten Stelle weder den Apostel Paulus, noch einen aus dem paulinischen Kreise“. Baur übersieht, dass es P. nur darauf ankam, apostolische oder Jüngeraussprüche über Herrenworte zu erhalten und dass für einen solchen schriftstellerischen Plan ihm weder Paulus noch dessen Schüler etwas darbieten konnten, zumal Paulus längst tot und unter seinen Schülern schwerlich ein unmittelbarer Herrenjünger zu finden war. Wenn aber gar Köstlin (Theol. Jahrbb. 1851, S. 170) annimmt, unter den *ἐντολαὶ ἀλλότριαι* bei Papias seien die Lehren des Paulus (der Paulinismus) zu verstehen, so ist an dieser Behauptung nur noch die Künheit zu bewundern. Diese mit nichts zu begründende und schon durch einen Hinweis auf Polykarps Brief c. 8, wo die *οἱ πολλοί* auch erwänt werden, one auf die Anhänger des Paulus (es sind vielmehr die Anhänger des Gnostizismus gemeint) bezogen werden zu können, zu widerlegende Behauptung wird noch überboten von Baur, welcher (a. a. O.) geradezu ausspricht: „Der Name des Apostels Paulus wird von den hauptsächlich jener Lokalität“ (Kleinasien) „angehörenden kirchlichen Schriftstellern der zunächst“ (auf Johannes) „folgenden Periode entweder gar nicht oder nur in feindlicher Beziehung genannt“. Das letztere ist eben unbelegt geblieben, das erstere von Steitz schon widerlegt worden durch den Hinweis auf Polykarps Brief, welcher so häufig paulinische Stellen citirt, dass die Tübinger Schule schon deshalb nicht nur Interpolationen, sondern sogar die Unechtheit des Briefes, den Irenäus, ein unmittelbarer Schüler Polykarps, für echt erklärt, annehmen muss, um diesen Gegenbeweis aus der Welt zu schaffen, sowie auf die Aussprüche der kleinasiatischen Senioren bei Irenäus, bezw. bei Papias, in denen der Stelle 1 Kor. 15, 25. 26 fast one Zweifel Erwänung geschieht, endlich durch die von Irenäus, der doch kein urteilsloser Mann war und über die kleinasiatische Stimmung über Paulus orientirt sein musste, bezüglich des Apostelsitzes Ephesus so hoch erhobene Wirksamkeit des Paulus.

Noch gilt es, einen Blick auf die übrigen Fragmente zu werfen, welche wir nicht bei Eusebius, sondern anderwärts aufbewart finden.

Aus dem 1. Buche des P. hat uns Maximus Confessor (Scholia in Dionysii Areopagitae de caelesti hierarchia c. 2, p. 32) die Notiz aufbewart: *τοὺς κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκοῦντας παῖδας ἐκάλουν* (sc. primi Christiani), eine Sitte,

für welche der Scholiast auch Clemens Alexandrinus als Gewärsmann neben P. anfürt. (Routh vergleicht hiermit Herrenworte wie Matth. 18, 3; 19, 14.)

Wunderbarer Weise sagt eine von Georgius Hamartolos im 9. Jarhundert verfaßte Chronik, unter Angabe des 2. papianischen Buches als des Fundortes, von Johannes, dem Bruder des Jakobus, aus, dass er von den Juden zu Ephesus getötet worden sei und beruft sich für die Warheit dieser Mitteilung auf die Weissagung Christi (Matth. 20, 22 ff.; Mark. 10, 38) und auf des Origenes Kommentar zum Matthäus (Opp. III, 719 sq.). Allein diese späte Nachricht widerspricht allen sonstigen Angaben der Alten so durchaus, dass sie gar keinen Glauben verdient, zumal Origenes an der citirten Stelle, die wir noch unversehrt besitzen, von dem vollen Martyrium des Johannes gar nichts sagt, vielmehr das Wort des Herrn von dem Kelch und von der Taufe durch die Verbannung des Johannes nach Patmos für erfüllt hält; am allerwenigsten aber durfte diese Notiz als Beweismittel gegen den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien missbraucht werden, und doch ist auch dies geschehen, und zwar durch Hausrath (N.-Tstl. Zeitgeschichte III, S. 59), für welchen es festzustehen scheint, dass Johannes gleichzeitig mit Jakobus dem Gerechten 62 n. Chr. den Zeugentod in Jerusalem erlitten habe. Irenäus übermittelt uns einen angeblichen Ausspruch Christi (V, 33, 3), den er von den Presbytern erhalten haben will, welche den Apostel Johannes persönlich kannten, und für dessen Authentie er insbesondere den Papias und sein Werk (Buch 4) als Quelle aufruft. Dieser Ausspruch schildert die Seligkeit der Gläubigen nach der ersten Auferstehung wärend des tausendjärigen Reiches. In dieser Zeit würden sie von der Frucht des neuen Weinstockes genießen, dessen Beschaffenheit dem neuen Fleische der Auferstandenen entsprechen würde. „Dann werden" (so berichten auch nach Eusebius die Presbyter) „Weinstöcke erstehen, deren jeder 10000 Reben, jede Rebe 10000 Zweige, jeder Zweig 10000 Triebe, jeder Trieb 10000 Trauben tragen, jede Traube 25 Metreten (d. i. 525 württemb. Maß) Weins geben wird, und wenn einer (der Seligen) eine Traube ergreifen will, wird eine andere ihm zurufen: Ich bin eine bessere Traube, nimm mich und preise durch mich den Herrn! Ebenso wird ein Weizenkorn 10000 Ähren, jede Ähre 10000 Körner, jedes Korn fünf Kilogramm (bilances) reinen Weizenmehles geben". Auch die übrigen Pflanzen werden in entsprechendem Maße Erträgnisse liefern, „und alle Tiere werden sich von dem Ertrage der Ernte in gegenseitigem Frieden nären und dem Menschen in völliger Unterwerfung dienen. Das ist glaubhaft den Gläubigen". Als hierauf Judas ungläubig fragte: Wie mögen solche Erzeugnisse vom Herrn gemacht werden? antwortete ihm Jesus: „Die werden es erfaren, welche dazu gelangen". Diese Stelle bezeugt als im 4. Buche der Erläuterungen des P. stehend auch Maximus Confessor (im Komm. zu Dionys. Ar. c. 7 de ecclesiastica hierarchia) und indirekt (one Angabe des Standortes) Eusebius, welcher hist. eccl. III, 39 sagt, dass P. die Lehre vom zukünftigen 1000järigen, in sinnlicher Weise bestehenden Reiche Christi auf Erden vertreten und vermutlich die apostolischen Aussprüche über diesen Gegenstand missverstanden habe, indem er den parabolischen und mystischen Charakter der Worte nicht erkannt habe. Zudem macht Eusebius den P. dafür verantwortlich, dass durch sein Ansehen, sein an die Anfangszeit hinanreichendes hohes Alter Irenäus und spätere Schriftsteller der Kirche zu derselben chiliastischen Irrlehre verfürt seien. — Ob man diesen Ausspruch mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 262) als Erläuterung zu Matth. 19, 27—30 oder, was wol vorzuziehen ist, als einen selbständigen ansieht, ist für die Beurteilung desselben gleichgiltig. Hilgenfeld weist uns auf analoge apokryphe Stellen im Buche Henoch (c. 10, 19) und in der Apokalypse des Baruch (c. 29) hin. Aber jedenfalls sind diese Anschauungen des P. nicht ein Zeichen judaisirender Richtung; vielmehr findet sich der Chiliasmus auch bei antijudaistischen Männern, wie Barnabas, und bei Vertretern des heidenchristlichen Katholizismus, wie Justinus und Irenäus.

Mehrere andere Fragmente des papianischen Werkes lassen uns eine gewisse Vorliebe des P. für typisch-allegorische Schriftauslegung erkennen (vgl. Anastasius

Sinaita, Lib. I. Contemplationum in Hexaëmeron cf. Halloix, vitt. Patr. orient. p. 851, Lib. VII. [Bibl. Patr. Paris 1609. I, p. 223]).

Ein Fragment, welches über die letzte Krankheit des Verräters Judas handelt und inhaltlich ebenso vom Lukas- als vom Matthäusberichte abweicht, gehört dem 4. Buche an. (Vgl. Catena in Acta SS. Apostt. ed. J. A. Cramer. Oxon. 1838, p. 12 sq. und Theophylact zu Apg. 1, 18 ff.). Dasselbe berichtet: Als ein großes Beispiel von Gottlosigkeit habe Judas in dieser Welt gewandelt, äußerst aufgeschwollen am ganzen Leibe, an den Augenlidern ꝛc. Sein eigenes Grundstück, auf welchem er nach vielen Qualen gestorben, sei wegen des Gestanks noch heute unbewont geblieben, und noch heutzutage könne an dem Orte niemand vorübergehen, one sich die Nase zuzuhalten.

Es ist wol ebensowenig zutreffend, in diesem Berichte mit Zahn einen Versuch zu erblicken, die beiden kanonischen Berichte zu vereinigen, als mit Overbeck und Hilgenfeld hierin einen Beweis zu sehen, dass P. weder das kanonische Matthäusevangelium noch die Apostelgeschichte des Lukas gekannt habe. Vielmehr handelt es sich um einen dritten, mündlich weiter verbreiteten Bericht, dessen innere Unglaubwürdigkeit P. nicht erkannt haben mag.

(Offenbar einem anderen P., nicht unserm hierapolitanischen Bischofe, ist zuzuweisen ein wunderliches Bruchstück von den 4 Marien des N. T.'s [vgl. Grabe, Spicileg. Patr. et haeret. seculi II. Tom. 1. Oxon. 1800, p. 34].)

Erwänt sei noch die Notiz einer vatikanischen Vulgatahandschrift der Evangelien aus dem 9. Jarhundert (Vat. Alex. 14), in deren Vorwort zum Johannesevangelium Papias zum Schreiber des 4. Evangeliums gemacht wird, womit die Catena patrum graecorum in S. Joann. (ed. Corder. Antwerp. 1630) übereinstimmt, in welcher P. den Ehrenbeinamen *εὐβίωτος* empfängt und in der, sonst in voller Abhängigkeit von den einschlägigen Stellen bei Irenäus und Eusebius, ausdrücklich gesagt wird, Johannes habe dem redlichen Jünger Papias von Hierapolis das Evangelium in die Feder diktirt. Diese Nachrichten sind um deswillen schwer glaublich, da Eusebius von einem so nahen Verhältnisse des P. mit dem Evangelisten Johannes nichts wissen will, also auch wol keine Anung davon hatte, dass P. bei der Herstellung des 4. Evangeliums direkt beteiligt gewesen sein sollte.

Das Urteil des Eusebius über P. ist unklar. Wenn er ihn III, 39 *σμικρὸς τὸν νοῦν* nennt, so begreift man dies Urteil in dem Zusammenhange mit den von Eusebius scharf verurteilten chiliastischen Lehren des Paulus, aber man begreift nicht, dass er ihn III, 36, 2 nennt *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων;* man muss darum letztere Stelle, die auch handschriftlich nicht besonders gut beglaubigt ist, für Interpolation halten. Dass die späteren Jarhunderte den P. sehr hoch hielten, dafür sind oben schon Spuren angefürt, denen noch das Wort des Anastasius Sinaita (*ὁ ἐν τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσας*) zugefügt werden könnte. Leider fehlt uns mit dem Werke der sichere Maßstab für ein eigenes Urteil. Vorläufig wird wol das Fragment des Vorwortes einer der größten Märtyrer bleiben. **G. E. Steitz † (Karl L. Leimbach).**

Papst, Papsttum, Papalsystem. Papst (abgeleitet von *πάππας*, Vater) bezeichnet den römischen Bischof in seiner Stellung als Oberhaupt der katholischen Kirche. Nach katholischer Lehre hat Christus bei der Stiftung der Kirche als sichtbarer Anstalt dem Apostel Petrus den Vorrang vor den übrigen Aposteln verliehen und ihn zu seinem Stellvertreter und zum Mittelpunkt der Kirche gemacht, indem er ihm die oberste priesterliche (Schlüssel-) Gewalt, die oberste Lehrgewalt und die oberste Leitung der Kirche übertragen hat (Evang. Matth. 16, 18. 19; Luk. 22, 32; Joh. 21, 15—17). Da aber die Kirche für alle Zeiten gegründet ist, so musste Petrus einen Nachfolger erhalten und die kirchliche Succession in seiner Sellung für alle Zeiten gesichert werden. Wegen der Verbindung des Petrus mit dem angeblich von ihm gestifteten Bistum Rom ist die letztere mit den daraus herfließenden Rechten, dem sog. Primat, dauernd an das römische Bistum geknüpft. Sie geht auf den jeweiligen Bischof von Rom über und in den römi-

schen Bischöfen, den Päpsten, lebt Petrus fort. Diese eben charakterisirten Lehren sind Dogmen der katholischen Kirche und bilden daher unabänderliche Fundamentalsätze ihrer Verfassung (vgl. das Unionsdekret des Konzils von Florenz von 1439, Mansi 31, 1031: „Diffinimus s. apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem successorem esse S. Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere et ipsi in b. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse"; römischer Katechismus P. I, c. 10 qu. 11 u. P. II, c. 7 qu. 24; nunmehr vor Allem die constitutio dogmatica I. des vatikanischen Konzils: Pastor aeternus v. 18. Juli 1870 (u. a. bei Friedberg, Aktenstücke z. ersten vatik. Concil, Tübingen 1872, S. 740).

Nach objektiver historischer Betrachtung, welche nicht von vornherein durch eine bestimmte dogmatische Anschauung beeinflusst ist, erscheint der Primat des Papstes aber lediglich als das Produkt einer Jarhunderte langen Entwicklung und ebenso hat sich jene vorhin charakterisirte Auffassung der katholischen Kirche erst nach und nach ausgebildet. Die letztere kann die Tatsache, dass der römische Bischof keineswegs in den ersten Zeiten nach der Entstehung der christlichen Kirche die ihm später allseitig beigelegten Primatialrechte ausgeübt hat, nur durch die Annahme beseitigen, dass sie ihm zwar materiell von jeher zugestanden haben, dass er sie indessen bloß früher nicht betätigt, sie also in den ältesten Zeiten immerhin als latente besessen hat.

Nicht zu leugnen ist es, dass schon seit dem 2. und im 3. Jarhundert die römische Gemeinde und der dortige Bischofssitz im Abendlande eines bedeutenden faktischen Ansehens genossen haben. Die römische Kirche galt nicht nur als Stiftung des Apostels Petrus, sondern sie war auch die einzige Kirche im Abendlande, welche sich der apostolischen Gründung rühmen konnte, und außerdem war ihr Sitz der Mittelpunkt der antiken Welt, wodurch ihr ein weitreichender Verkehr mit den anderen Kirchen und Gemeinden ermöglicht wurde (s. Irenäus von Lyon [vgl. Bd. VII, S. 129], advers. omn. haeres. III, 3: „Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est, omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio, womit sicherlich nicht irgendwelche rechtliche Primatialstellung gemeint ist). Wenn nun schon auch im 3. Jarhundert in Rom das besondere Ansehen und der Vorrang der römischen Kirche auf die Succession in die Rechte des Apostelfürsten Petrus gestützt worden ist, so weiß doch selbst das nicänische Konzil von 325 nichts von einem römischen Primat über die ganze Kirche. Der viel erörterte Kan. 6 desselben („die alte Sitte, welche in Ägypten, Libyen und in der Pentapolis obwaltet, soll auch ferner Bestand haben, dass nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese Provinzen die Gewalt besitze, da auch für den Bischof von Rom ein gleiches Verhältnis besteht") stellt den Bischof von Rom wegen seiner höheren Gewalt, d. h. seines Ordinationsrechtes der Bischöfe von ganz Italien in Parallele mit dem Bischof von Alexandrien, legt ihm aber über die übrigen Bezirke der Kirche, namentlich über den Orient nicht im entferntesten eine oberste, an den Primat erinnernde Gewalt bei.

Aber gerade die seit dem 4. Jarhundert die Kirche bewegenden dogmatischen Streitigkeiten, in welchen die Stellungnahme des römischen Bischofs bei dem hohen Ansehen seiner Kirche von maßgebendem Gewicht war und in denen Rom für die Erhaltung der orthodoxen Lehre eintrat, waren für die Erringung wirklich rechtlicher Machtbefugnisse seitens des römischen Bischofs von entscheidendem Einfluss. Schon das Konzil von Sardica von 343, welches freilich nicht das Ansehen einer ökumenischen Synode hat erlangen können, gestattete einem von der Metropolitansynode (vor Allem wegen Irrlehre) abgesetzten Bischof, von einem solchen Spruch mit Suspensivkraft an den römischen Bischof zu appelliren, welcher dann je nach Lage der Sache das frühere Erkenntnis zu bestätigen oder eine erneuerte Untersuchung durch Bischöfe der Nachbarschaft unter Teilnahme der von

ihm abgeordneten Legaten zu veranstalten befugt sein sollte. Wie hierin schon ein oberstrichterliches Recht des römischen Bischofs, für welches man sich in Rom nicht lange nachher wegen der Verbindung der sardicenischen Beschlüsse mit den Kanonen des Konzils von Nicäa auf das letztere berufen konnte, lag, so wurde sodann von Innocenz I. (a. 404 ad Victoric. Rotomag. c. 6, Coustant, Epist. Romanor. pontific. p. 749) ein oberstes Entscheidungsrecht in allen „causae graviores et maiores" und um dieselbe Zeit auch das Recht, verbindliche Anordnungen für die einzelnen Teile der Kirche zu erlassen, in Anspruch genommen. Vorerst waren dies aber nur Prätensionen, welche die römischen Bischöfe außerhalb des ihrer Metropolitangewalt unterstehenden Italiens nur in einzelnen Ländern, so in Illyrien und Südgallien, wegen der günstigen Lage der dortigen Verhältnisse und bei dem von dort aus gesuchten engen Anschluss an Rom zu praktischer Betätigung zu bringen vermochten. Allerdings erlangte Leo I. im Jare 445 von Valentinian III. durch kaiserl. Gesetz (novellae Valentiniani III. tit. 16) die Anerkennung des Primates, insbesondere des oberstrichterlichen und des Gesetzgebungsrechtes des römischen Stules, indessen galt dieses Gesetz nur für das Abendland und ferner lag darin weder ein Verzicht des Kaisers auf das früher und auch später geübte oberste kaiserl. Gesetzgebungsrecht in kirchlichen Dingen, noch eine Beseitigung der den unter kaiserlicher Autorität berufenen allgemeinen Synoden zustehenden Rechte. Aber nicht auf dem Wege der Gesetzgebung, sondern wesentlich durch das Eingreifen in einzelne spezielle wichtige Angelegenheiten und Fragen hat wie schon vor dem gedachten Gesetz, so auch nachher der röm. Bischof seine beanspruchte Oberleitung der Kirche betätigen und schon im 5. Jarhundert entscheidend auch in die Verhältnisse des Orients eingreifen können. Noch bedeutender wird die Stellung des römischen Bischofs seit Ende desselben Jarhunderts, als die Germanen auf dem Boden Italiens selbst einzelne Reiche gründen. Aber gleichzeitig wird die lokale Machtsphäre desselben dadurch verringert, dass die Festsetzung der Germanen in Gallien, Spanien und England dem Fortschreiten des begonnenen Centralisationsprozesses in diesen Ländern Halt gebietet und dass selbst nach der Bekehrung der Germanen zum Katholizismus bei der politischen und kirchlichen Organisation ihrer Reiche für einen direkten und rechtlichen Zusammenhang der dortigen Kirchen mit Rom kein Raum bleibt.

Vor allem in dem bedeutendsten dieser neuen Staten, im merovingischen Frankenreich, ist jede direkte Einwirkung und Leitung der kirchlichen Angelegenheiten durch den röm. Bischof rechtlich ausgeschlossen, eine solche kann, einschliesslich der Verleihung von Ehrenauszeichnungen, wie z. B. des Palliums, allein mit königlicher Genehmigung stattfinden, wärend allerdings andererseits der Papst als der erste Bischof der Christenheit anerkannt und die Erhaltung der Glaubensgemeinschaft mit ihm für notwendig erachtet wird. Die entscheidende Gewalt über das Recht der Kirche besitzt dagegen der König und die von ihm berufene Reichs- oder Nationalsynode, deren Beschlüsse nur durch seine Genehmigung für das Gebiet des States zu verbindlichen Normen werden können. Erst im Laufe des 8. Jarhunderts tritt unter den karolingischen Hausmeiern infolge ihrer Verbindung mit Bonifatius und ihrem Bestreben, in Gemeinschaft mit diesem die von ihm in Angriff genommene Reorganisation und Reform der verweltlichten fränkischen Kirche durchzufüren, eine Wendung ein. Der in den Zeiten der sinkenden Merovingerherrschaft völlig abgebrochene Zusammenhang mit Rom wird durch Bonifatius wider hergestellt. Bonifatius handelt bei seinem Bestreben, die römischen Ordnungen in der fränkischen Kirche aufzurichten als Legat des Papstes nach dessen Instruktionen und Belehrungen, welche ihm der letztere unabhängig von der weltlichen Gewalt erteilt, er ist der geistige Leiter der ganzen damaligen Bewegung, aber formell bleibt das alte fränkische Statsrecht bestehen. In Ausführung gebracht werden die Reformen durch die Majores Domus mit den als Synoden fungirenden Reichstagen, und nur auf diesem Wege erlangen die erlassenen Reformgesetze kirchliche und statliche Geltung. Der Papst kann den von ihm beanspruchten Primat nunmehr über die fränkische Kirche wider materiell betätigen, aber als rechtlich höchste Macht über dieselbe ist er noch nicht anerkannt. Das-

selbe Verhältnis dauert im wesentlichen noch unter der Königs- und Kaiserherrschaft Karls d. Gr. fort. Er hat in dem universalen christlichen State, als welcher sein Kaiserreich betrachtet wurde, nicht nur die weltliche Oberherrschaft ausgeübt, sondern auch die oberste und entscheidende Leitung der kirchlichen Angelegenheiten gefürt, indem er die Förderung der Kirche und die Beaufsichtigung der kirchlichen Verwaltung in den Kreis der Aufgaben seines Herrscheramtes einbezog und noch größeren Eifer als seine Vorfaren betätigte, das von den letzteren angebante Werk, die fränkische Kirche in ihren Einrichtungen den Kanones und der römischen Praxis gemäß zu gestalten, zur Durchfürung zu bringen. Der Papst gilt ihm nur als der erste Bischof der Christenheit und seines Reiches, welcher zwar vor den übrigen Bischöfen gewisse Vorrechte besitzt, insbesondere an erster und oberster Stellung berufen ist, über die geistliche Seite der Kirche und über die Aufrechterhaltung der Kanones und der Kirche zu wachen, aber kein selbständiges, vom Kaiser unabhängiges Leitungs r e ch t über die Kirche des fränkischen Reiches zu beanspruchen hat.

Die Schwäche der Nachfolger Karls d. Gr., die politischen, durch die Kämpfe Ludwigs des Frommen mit seinen Sönen und dieser untereinander hervorgerufenen Wirren, die Streitigkeiten unter den fränkischen Bischöfen wegen der Metropolitan- und Primatialrechte fürten aber zu einer Umgestaltung des früheren Verhältnisses. Die kaiserliche und königliche Macht ist nicht mehr im Stande, ihre kirchliche Oberleitung aufrecht zu erhalten, und der wesentlich moralische Einfluss, welcher vom Papst bisher geübt wird, geht jetzt um so mehr, als derselbe widerholt von den hadernden Parteien selbst zur Entscheidung angerufen wird und dieselben sich durch seine Autorität zu stärken suchen, in ein selbständiges, entscheidendes Eingreifen in die kirchlichen und politischen Dinge über, welches als Betätigung der von Rom schon seit langer Zeit beanspruchten Primatialrechte gelten konnte. Vor allem war es Nikolaus I. (858—867), welcher alle diese Verhältnisse für seine Politik, die fürstliche und weltliche Gewalt der Kirche unterzuordnen, in der letzteren aber die Selbständigkeit der kirchlichen Leitungsinstanzen in den einzelnen Ländern zu brechen und dem römischen Bischof die allein maßgebende Stellung zu geben, geschickt zu benutzen verstand, und für diese seine Bestrebungen in der gerade damals entstandenen, dieselben Anschauungen vertretenden Sammlung Pseudo-Isidors (s. diesen Artikel) eine wesentliche Stütze fand.

Die mit der Auflösung des karolingischen Reiches auch für Italien hereinbrechende Verwirrung, sowie die infolge dessen eintretende Adels- und Weiberherrschaft in Rom hinderte bald die Weiterverfolgung jener von Nikolaus I. erfolgreich angebanten Politik. Es bedurfte, um das Papsttum aus seiner tiefen Erniedrigung zu erheben, erst der Neuerrichtung des deutschen Kaisertums unter Otto I. Aber nunmehr übte das letztere bis in die Mitte des 11. Jarhunderts mit Unterstützung der von ihm selbständig eingesetzten und von ihm abhängigen Bischöfe tatsächlich die Herrschaft über den Papst und über die Kirche, indem es zugleich dieselbe im Innern zu reformiren bestrebt war, von neuem aus. Auf den Grundsatz des karolingischen Statsrechtes, dass rechtlich die oberste Gewalt in kirchlichen Dingen, vor allem das Gesetzgebungsrecht in diesen ausschließlich dem Kaiser zustehe, hat freilich das ottonische Kaisertum nicht zurückgegriffen, vielmehr hat es der damals schon feststehenden Anschauung, dass ebenso wie der universale Stat seine Spitze im Kaiser habe, auch die universale Kirche ihren Mittelpunkt im Papste besitze, Rechnung getragen, indem es wichtige Verwaltungsangelegenheiten, wie z. B. die Neugründung von Bistümern, die Widererneuerung der älteren kirchlichen Gesetze und die Durchfürung von Reformen im Einverständnis mit dem Papste, vielfach durch die mit demselben gemeinsam abgehaltenen Synoden erledigte. So hat dasselbe gerade durch diese Politik die Anerkennung der Primatialstellung des Papstes in der Kirche befördern und die Entwicklung, welche bald nach der Mitte des 11. Jarhunderts eingetreten ist, mitvorbereiten helfen.

Um die Mitte des 11. Jarhunderts beginnt in Rom die Herrschaft jener kirchlichen Partei, welche die Kirche von dem bisher geübten Einfluss der welt-

lichen Gewalt zu befreien und die Leitung derselben nicht nur in die Hände des Papstes zu legen, sondern auch die weltlichen Herrscher, vor allem das deutsche Kaisertum, dem Papsttum als der maßgebenden Weltmacht zu unterwerfen suchte. Ihr Hauptvertreter Hildebrand, nachmals Gregor VII. (1073—1085) nimmt für den Papst das Privilegium, keinem Richter unterworfen zu sein, aber seinerseits die Kaiser absetzen zu können, in Anspruch, ferner das Recht, die kaiserlichen Insignien zu tragen, neue Gesetze zu erlassen, allein allgemeine Konzilien zu halten, neue Bistümer zu errichten, solche zu teilen und zu vereinigen, die Bischöfe abzusetzen und von einem Bistum auf das andere zu versetzen, Kleriker aller Kirchen zu weihen, in allen Sachen Berufungen anzunehmen und in allen wichtigeren Angelegenheiten jeder Kirche allein zu entscheiden (dictatus Gregorii, reg. II. 55a, bei Jaffé, Mon. Gregor. p. 174). Unter seiner Leitung der Kurie und später unter seinem Pontifikat wird der Einfluss des römischen Adels und des Volkes auf die Papstwal ausgeschlossen, das frühere kaiserliche Ernennungs- bezw. Bestätigungsrecht beseitigt, die kirchliche Reform in seinem Sinn durch eine Reihe von allein seitens des Papstes berufenen und aus ergebenen Anhängern des letzteren bestehenden Synoden, welche lediglich als Senat desselben fungirten, unter Beseitigung der früheren kaiserlichen Synoden, durchgefürt, widerholt die Absetzung von Bischöfen verhängt und endlich das bisherige Besetzungs- oder Investiturrecht auf die Bischofsstüle dem Kaiser abgesprochen.

Gerade wegen des zuletzt gedachten Punktes entbrannte der Kampf mit dem deutschen Kaisertum und dieser, der sog. Investiturstreit (s. d. Art. Bd. VI, S. 778) endete mit der Emanzipation des Papsttums von der früheren kaiserlichen Oberherrschaft. Dasselbe ist jetzt in den kirchlichen Angelegenheiten die entscheidende Instanz geworden und erstrebt nunmehr in den weiteren Kämpfen mit den Kaisern, in denen die kirchlichen Fragen gegenüber den politischen schon zurücktreten, auch die Stellung der maßgebenden und leitenden Macht in dem damaligen europäischen Statensystem zu erringen. Unter Innocenz III. hat es dieses Ziel erreicht, gleichzeitig ist aber auch damit die Selbständigkeit der Lokalinstanzen, insbesondere der Bischöfe, gebrochen, welche selbst zum großen Teil die seit der Mitte des 11. Jarhunderts von der Kurie inaugurirte Politik gefördert und mit der Untergrabung der kaiserlichen und fürstlichen Macht sich gegenüber dem Papsttum der wesentlichsten Stütze ihrer Selbständigkeit beraubt hatten. Der Papst, welcher jetzt als Stellvertreter Gottes oder Christi betrachtet wird und sich auch nunmehr als solcher (seit Innocenz III.) bezeichnet, beansprucht die oberste Herrschaft sowol über die Kirche, wie über die Welt, die oberste potestas spiritualis und temporalis, welche letztere allerdings zur Ausübung dem Kaiser und den übrigen Fürsten, aber unter der Kontrole des Papstes, überlassen ist. In der Kirche selbst dagegen steht ihm allein die oberste und höchste Gewalt zu, welche ihn jeder Verantwortung vor einem menschlichen Richter, insbesondere auch vor einem allgemeinen Konzile, überhebt. Er besitzt allein das nicht mehr durch die alten Kanones, sondern nur noch durch das Dogma und das sog. ius divinum gebundene Gesetzgebungsrecht, welches er freilich noch bis in das 13. Jarhundert herkömmlicher Weise unter Beirat des von ihm berufenen und geleiteten allgemeinen Konziles, dann aber auch one ein solches selbständig ausübt; er hat ein allgemeines Dispensations- und Absolutionsrecht, er allein versetzt die Bischöfe, von denen ihm die Erzbischöfe und die von ihm geweihten einfachen Bischöfe ein dem Vasallen-Eid nachgebildetes iuramentum obedientiae ableisten müssen; er setzt sie allein ab und greift bei streitigen Bischofswalen mit seiner Entscheidung ein; er nimmt aus allen Teilen der Kirche Appellationen, Beschwerden, ja auch schon in erster Instanz an ihn gebrachte Sachen zur eigenen Entscheidung an, er reservirt sich einzelne und ganze Kategorieen von Benefizien, er besteuert die einzelnen Kirchen und den Klerus in den einzelnen Ländern für allgemein kirchliche, oft freilich auch rein politische Zwecke und endlich sendet er in alle Teile der damaligen katholischen Welt seine Legaten aus, welche dort in seiner Stellvertretung seine Gerechtsame unter Beiseitschiebung der geordneten Lokalinstanzen, insbesondere der Bischöfe, ausüben. Den Höhepunkt dieser Anschauungen, welche

man in ihrer Gesamtheit das Papalsystem nennt, und welche in der viel berufenen Bulle Bonifacius VIII.: Unam sanctam ecclesiam (c. 1 de maior. et obed. in Extr. comm. I, 8) ihren klassischen Ausdruck gefunden haben, bildet der Anfang des 14. Jarhunderts. Mit demselben beginnt aber zunächst in Frankreich die Reaktion der weltlichen Gewalt gegen die Überspannung der päpstlichen Macht und gegen ihre Übergriffe in das weltliche Gebiet und noch gegen Ende desselben Jarhunderts tritt in der Kirche, hervorgerufen durch das 1378 beginnende große Schisma, eine neue, das Papalsystem negirende Richtung, das sog. Episkopalsystem (s. d. Art. Bd. IV, S. 273) hervor. Über den Kampf dieser beiden Richtungen ist bereits an dem angefürten Orte des Näheren gehandelt und es ist hier nur noch zu bemerken, dass jetzt das Episkopalsystem durch das vatikanische Konzil von 1869 und 1870, dessen Rezeption seitens der katholischen Kirche vollendet erscheint, dogmatisch verworfen ist.

Die heutige kirchenrechtliche Doktrin scheidet die Rechte des Papstes in zwei Gruppen, den primatus iurisdictionis und den primatus honoris.

Kraft des primatus iurisdictionis kommt ihm die gesamte oberste Regierungs- und Leitungsgewalt über die Kirche zu, bei deren Ausübung er nur durch das Dogma und das göttliche Recht gebunden ist, wärend er das sonstige, in der Kirche geltende (menschliche) Recht, das allerdings seiner Abänderung und Dispensation unterliegt, so lange zu achten hat, wie es besteht.

Die wichtigsten in dem Primat enthaltenen Rechte sind das oberste und allgemeine Gesetzgebungsrecht (einschließlich des Rechtes, Dispensationen und Privilegien zu erteilen), die oberste Leitung und Entscheidung der das kirchliche Ämterwesen betreffenden Angelegenheiten (namentlich die Errichtung, Veränderung von Bistümern, die Bestätigung oder Ernennung, sowie die Konsekration, Versetzung, Absetzung von Bischöfen, Bestellung von Koadjutoren, Verleihung des Palliums, sowie die Annahme von Resignationen auf Bistümer), die oberste Gerichtsbarkeit in streitigen, Straf- und Disziplinarsachen, die Regelung der besonderen religiösen Institute, insbesondere des Ordens- und Kongregationswesens, die oberste Leitung des Finanz- und Vermögenswesens der Kirche, das Recht, die Einheit in der Liturgie, sowie in der Verwaltung der Sakramente und Sakramentalien aufrecht zu erhalten, die Festfeier in der ganzen Kirche (durch Bestimmung der Reihenfolge der Feste, Einfürung neuer, Aufhebung älterer Feste u. s. w.) zu leiten, das Recht zur Selig- und Heiligsprechung (Beatifikation und Kanonisation), das Recht Ablässe zu erteilen, das Fastenwesen zu regeln, sowie sich die Lossprechung von Sünden für das Gewissensgebiet (forum internum) zu reserviren.

Endlich ist in dem Primat auch die oberste Lehrauktorität (supremae magisterii potestas) enthalten, und zwar kommt seinen desfallsigen Entscheidungen, wenn er sie ex cathedra erläßt, d. h. wenn er als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner apostolischen Autorität einen den Glauben oder die Sitten betreffenden Satz für die ganze Kirche feststellt, nach der constitutio Vaticana vom 18. Juli 1870 c. 4, welche keine weiteren äußeren Kriterien der Kathedralentscheidungen aufstellt, die Unfehlbarkeit kraft göttlichen Beistandes, one dass es einer Zustimmung der Kirche, d. h. eines allgemeinen Konziles bedarf, zu. Kraft dieser Lehrauktorität kann er zur Weiterentwicklung des Dogmas und zur Feststellung zweifelhafter dogmatischer Fragen Glaubensdekrete erlassen, häretische Irrtümer verdammen, Missionen errichten und leiten, Lehranstalten gründen und den Unterricht an denselben überwachen.

Nach der angefürten vatikanischen Konstitution c. 3 hat der Papst alle diese in seinem Primate enthaltenen Rechte aber nicht bloß in oberster Instanz auszuüben, sondern er ist kraft des Primates auch zugleich der Universalbischof in der ganzen Kirche, d. h. er hat eine unmittelbare ordentliche bischöfliche Gewalt über alle einzelnen Kirchen, Diözesen und Gläubigen. Wenn es gleich übertrieben ist, dass, wie namentlich altkatholischerseits behauptet wird, durch dieses vatikanische Dogma die Bischöfe zu bloßen päpstlichen Vikaren oder Mandataren des absoluten Papstes rechtlich herabgedrückt worden sind, so erscheint es nicht

minder unhaltbar, wenn seitens der Ultramontanen geleugnet wird, dass durch das Vatikanum irgend welche Änderung in der Stellung der Bischöfe herbeigefürt worden sei. Allerdings hat dasselbe das Bischofsamt als selbständiges Amt nicht beseitigt, aber die neben jeder bischöflichen Jurisdiktion konkurrirende Leitungsgewalt des Papstes, kraft welcher derselbe jede bischöfliche Amtshandlung in jeder Diözese selbst vorzunehmen berechtigt ist, macht es allen Bischöfen unmöglich, tatsächlich die Selbständigkeit ihres Amtes zu waren, und dadurch sind sie faktisch in dieselbe Lage, wie die vom Papst abhängigen Vikare gebracht.

Infolge seiner obersten Leitungsgewalt über die Kirche vertritt der Papst endlich auch dieselbe nach außen, insbesondere gegenüber den Regierungen der einzelnen Staten und zwar mit völkerrechtlich anerkannter Stellung. Daraus folgt aber nicht, dass er auch in den Staten, in denen Katholiken wonen, über die letzteren eine der statlichen gleiche Souveränität besitzt und dass sein Verhältnis zu den Regierungen dem zweier selbständiger Souveräne und Staten zu einander gleichzustellen ist.

Der primatus honoris, der Ehrenvorrang des Papstes äußert sich 1) in bestimmten, ihm allein zukommenden Bezeichnungen, Titeln und Anreden, namentlich in den Bezeichnungen: papa, pontifex maximus oder summus pontifex, vicarius Petri, vicarius Dei oder Christi, servus servorum dei, ferner in den Anreden: Sanctitas tua oder vestra oder sanctissime pater, 2) in den besonderen Insignien der päpstlichen Würde, nämlich der tiara (auch triregnum), einer aus der Verbindung von Mitra und Krone hervorgegangenen Hauptbedeckung mit drei um die Mitra herumlaufenden Goldreifen, dem pedum rectum (dem geraden Hirtenstabe) und dem Pallium (s. d. Art. oben S. 176), welches er im Gegensatz zu den Erzbischöfen bei der Verrichtung des Meßopfers immer und überall trägt. 3) Hat der Papst das Recht auf die sog. adoratio, d. h. auf die ihm von den Gläubigen durch Niederknieen und Fußkuss darzubringende Huldigung, welche sich aber jetzt allein auf feierliche Audienzen und Huldigungsakte beschränkt, und bei regierenden Fürsten nur in einem Handkuss besteht.

Abgesehen von seiner Stellung als Leiter der ganzen Kirche ist der Papst zugleich Bischof von Rom, ferner Erzbischof der römischen Kirchenprovinz, sodann Primas von Italien nebst den anliegenden Inseln und Patriarch des Abendlandes, jedoch haben die beiden letztgedachten Würden keine reale Bedeutung, weil sie durch die umfangreicheren Rechte des obersten Primates völlig absorbirt werden.

Endlich war der Papst auch früher weltlicher Souverän des Kirchenstates und nahm als dieser völkerrechtlich unter den katholischen Fürsten den höchsten Rang ein. Im Jare 1860 wurden aber infolge des italienischen Krieges und der Einheitsbestrebungen Italiens die Marken und Umbrien mit dem Königreich Italien vereinigt und auch das damals noch dem Papste verbliebene Drittel seines früheren Gebietes mit der Stadt Rom ist dem neuen Reiche zufolge der Niederwerfung Frankreichs im deutsch-französischen Kriege im Jare 1870 einverleibt worden. Der päpstliche Stul hat diese Depossedirung bisher nicht anerkannt, dagegen hat die italienische Regierung in dem Garantiegesetz vom 13. Juni 1871 eine nähere Regelung der Stellung des Papstes versucht, und demselben die persönliche Souveränität und Unverletzlichkeit, sowie das aktive und passive Gesandtschaftsrecht gewärleistet.

Litteratur: Rothensee, Der Primat des Papstes in allen Jarhunderten, herausgeg. von Räß u. Weis, Mainz 1846, 4 Bde.; Ellendorf, Der Primat der römischen Päpste, Darmstadt 1841 u. 1846, 2 Bde.; F. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom, Bonn 1853; J. Friedrich, Z. ältesten Geschichte des Primates i. d. Kirche, Bonn 1879; Brüll, Z. älteren Geschichte des Primates in der Tübinger theol. Quartalschrift, Bd. 62 (1880) S. 452; E. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, 1, 422; 2, 62 ff.; W. Wattenbach, Gesch. des römischen Papstthums, Vorträge, Berlin 1876; Joh. Langen, Gesch. d. röm. Kirche bis zum Pontifikate Leos I., Bonn 1881; Phillips Kirchenrecht, Bd. 5; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. I, §§. 22. 22—25. 74, wo die ältere Litteratur an-

gegeben ist. — Das italienische Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 abgedruckt in Dove u. Friedberg, Ztschr. f. Kirchenrecht 13, 124. Vgl. dazu Bluntschli, Rechtliche Unverantwortlichkeit und Verantwortlichkeit des röm. Papstes, Nördlingen 1876 und desselben gesammelte kleine Schriften 2, 236 ff.; v. Holtzendorff, Völkerrechtl. Erläuterungen z. italien. Garantiegesetz in dessen Jahrbuch f. Gesetzgeb. des deutschen Reichs, 4. Jahrg. (1876) S. 303; Ernest Nys, Le droit international et la papauté i. d. Revue de droit international et législation comparée, t. X (1878) p. 50 und dazu Lorimer i. d. angef. Ztschr. f. K.R. 15, 93.

P. Hinschius.

Papstwal. I. Geschichte. In ältester Zeit wurde der römische Bischof, wie die der übrigen Städte, von Klerus und Volk unter Beteiligung der benachbarten Bischöfe gewält, c. 5. 6 (Cyprian.) CVII. qu. 1. Später haben die römischen Kaiser und dann die ostgotischen Könige ein Mitwirkungs- und namentlich ein Entscheidungsrecht bei zwiespältigen Walen geübt, c. 2. Dist. XCVII, c. 8 (Honor. aug. a. 420) Dist. LXXIX; c. 1. § 1. Dist. XCVI (conc. Rom. 502), wärend der Versuch der römischen Synode von 499 unter Symmachus (Mansi 8, 229) dem regierenden Bischofe die Bestimmung seines Nachfolgers zu überweisen, in Ermangelung einer solchen aber dem Klerus unter Ausschluss der Laien allein das Walrecht zu erteilen, gescheitert ist. Nach der Vernichtung der Ostgotenherrschaft in Italien gestaltete sich das Verfaren dahin: die Erledigung des römischen Stules wurde von dem Archipresbyter, dem Archidiakon und dem Primicerius der Notare der römischen Kirche, welche wärend der Erledigung derselben die Verwaltung fürten, dem Vertreter des Kaisers, dem Exarchen in Ravenna, angezeigt. Die Wal, welche für die Regel am 3. Tage nach der Bestattung des verstorbenen Papstes vorgenommen werden sollte, c. 1 (römische Synode von 606) Dist. LXXIX, erfolgte durch den Klerus, die römischen Großen und das römische Volk, one dass aber Näheres über den Modus der Wal überliefert ist. Unter Übersendung eines Walprotokolles oder decretum electionis wurde darauf durch Vermittelung des Exarchen in Ravenna die Bestätigung des Kaisers eingeholt und nach dem Eingang der letzteren der Gewälte, welcher vorher sein Glaubensbekenntnis abzulegen hatte, konsekrirt (vgl. die Formeln LVII ff. u. LXXXII in dem liber diurnus ed. de Rozière p. 99. 166). Wärend der Zeit der sinkenden Langobardenherrschaft in Italien geschah die Wal one jede Mitwirkung eines weltlichen Herrschers. Die infolge dessen im Jare 768 entstandenen Kämpfe der römischen Adelsparteien um den römischen Stul veranlassten indes eine 769 von Stephan III. (IV.) abgehaltene Lateransynode die Beteiligung der Laien auf ein Akklamationsrecht zu der vom Klerus erfolgten Auswal und auf das Recht der Mitvollziehung des Walprotokolls zu beschränken (Mansi 12, 719).

Was die karolingische Zeit betrifft, so ist die Nachricht, dass Papst Hadrian I. Karl d. Gr. das Recht der Besetzung des päpstlichen Stules überlassen haben soll, c. 22 (Auctar. Aquicin., SS. 6, 393) Dist. LXIII, wie jetzt allseitig anerkannt wird (s. Bernheim in Forsch. z. deutschen Gesch. 15, 618) eine spätere Erfindung. Ob dagegen eine gewisse Beteiligung des fränkischen Königs und Kaisers stattgehabt hat, namentlich die vollzogene Wal durch den Kaiser oder seine Abgesandten geprüst und nach Ablegung des Eides der Treue seitens des Gewälten bestätigt worden ist, oder nur von dem neuen Papst seine Wal und Konsekration angezeigt werden musste, ist eine bisher noch nicht zum Austrag gebrachte Streitfrage, für deren Lösung die ihrer Echtheit nach anzuzweifelnde Verordnung Stephans V. (IV.) von 816 (c. 28. Dist. LXIII) mit in Betracht kommt (vgl. einerseits Richter-Dove, K.R., 8. Aufl., §. 123, andererseits Hinschius, KR. 1, 230 ff.). Jedenfalls ist es aber sicher, dass im J. 824 der Kaiser ein eidliches Versprechen von den Römern erhalten hat, dass die Konsekration des Gewälten nicht eher erfolgen solle, als bis derselbe den Boten des Kaisers geschworen habe (LL. 1, 240). Wenigstens hat damit die Praxis der späteren Zeit, wenn auch nicht ausnahmslos, übereingestimmt und ferner derselben entsprechend das römische Konzil von 898 c. 10 (Mansi 18, 325) angeordnet, dass die Konsekration des Gewälten nur im Beisein der kaiserlichen Gesandten statthaben dürfe.

Nachdem in der kaiserlosen Zeit die Verfügung des päpstlichen Stules tatsächlich in die Hand der römischen Adelsparteien und der römischen Buhlerinnen gekommen war, erlangte das neu aufgerichtete Kaisertum unter Otto I., welchem die Römer hatten versprechen müssen, dass one seiner und seines Sones Genehmigung kein Papst gewält und geweiht werden sollte, einen so entscheidenden Einfluss auf die Besetzung des päpstlichen Stules — allerdings ist das Privilegium Leos VIII., in welchem Otto I. das Recht der Ernennung des Papstes eingeräumt wird, sowol in seiner kürzeren Form, LL. 2 app. p. 167; c. 23. Dist. LXIII, wie in der längeren, Floss. Leonis privileg. VIII. Freiburg Breisg. 1858 p. LXXXI und derselbe, Papstwal und die Ottonen, Freiburg 1858, welcher die letztere für echt erklärt, eine spätere Fälschung, Hinschius a. a. O. S. 240 und Richter-Dove a. a. O. — wie es früher niemals besessen hatte. Die hergebrachten Formen der Wal wurden zwar aufrecht erhalten, aber in der Tat war die Wal lediglich eine Scheinwal, welche sich auf den vorher vom Kaiser bestimmten Kandidaten richtete. Nach dem Tode Ottos III. aber versuchten die Adelsfamilien Roms von neuem ihre Herrschaft über den päpstlichen Stul geltend zu machen, bis Heinrich III. auf Anrufen eines Teils des römischen Klerus wider eingriff und von den Römern im Jare 1046 mit dem Patriciat auch das Recht übertragen erhielt, fortan den apostolischen Stul zu besetzen (Zöpffel, Die Papstwahlen, Göttingen 1871, S. 75; Steindorff, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Heinrich III., Leipzig 1874, 1, 317. 430. 506 und 2, 468 ff.).

Nach dem Tode Heinrichs III., wärend ein unmündiger Knabe (Heinrich IV.) an der Spitze des deutschen Reiches stand, erachtete es die in Rom tonangebende Reformpartei an der Zeit, nunmehr die kirchliche Walfreiheit für den römischen Stul zur Geltung zu bringen. Dies geschah durch das auf der römischen Synode von 1059 unter Nikolaus II. erlassene Waldekret, an welches sich, da es in zwei verschiedenen Fassungen, einer sog. päpstlichen Fassung, jetzt am besten bei Scheffer-Boihorst, Die Neuordnung der Papstwal durch Nikolaus II., Straßburg 1879, S. 14, und einer kaiserlichen, a. a. O. S. 32, vorliegt, eine umfangreiche Litteratur angeschlossen hat (dieselbe zusammengestellt bei Richter-Dove a. a. O. N. 12, vgl. auch noch Grauert in Hüffers histor. Jahrb., Bd. 1 (1880) S. 502). Nach der herrschenden Ansicht, welche die erstgedachte Fassung im wesentlichen für die authentische hält, soll darnach 1) die Wal in die Hand der Kardinalbischöfe gelegt und zu dieser die Zuziehung der übrigen Kardinalkleriker angeordnet, dagegen dem sonstigen Klerus und dem Volk zu der so erfolgten Einigung bloß ein Recht der Zustimmung belassen worden sein, wärend Grauert mit mehr Recht die Vorschlagung der Kandidaten den Kardinalbischöfen und die eigentliche Wal diesen und den Kardinalklerikern gemeinsam zuweist, auf Grund deren für die Regel die Immantation mit dem Purpurmantel als symbol. Investitur erfolgte, und dem übrigen Klerus und Volk nur eine rechtlich nicht relevante Akklamation zugesteht. 2) Soll dem König und seinen Nachfolgern, welche dieses Privilegium vom römischen Stul persönlich erhalten haben, das Recht der Bestätigung der getroffenen Wal gebüren, nach anderen, so namentlich Grauert, dagegen bloß ein Veto gegen nicht genehme Personen vor der Wal eingeräumt worden sein. Jedenfalls steht so viel fest, dass das Vorrecht der Kardinalbischöfe und das dem König eingeräumte Recht in der folgenden Zeit nicht zur dauernden Verwirklichung gekommen ist. Wie das Waldekret Nikolaus' II. den Zweck hatte, gewisse bei seiner Wal vorgekommene Unregelmäßigkeiten — er war namentlich one Mitwirkung des Königs gewält — nachträglich zu legalisiren, so hat im folgenden Jarhundert Alexander III. aus Anlass seiner zwiespältigen Wal, auf der Verordnung von 1059 und der bisherigen Praxis weiter bauend, auf dem dritten lateranensischen Konzil von 1179 (c. 6. de elect. I, 6), indem er den Fortfall des kaiserlichen Rechtes und des Anteils des Klerus und Volkes, sowie die alleinige Walberechtigung der Kardinäle stillschweigend voraussetzt, angeordnet, dass nur derjenige, welcher zwei Drittel der Stimmen aller Kardinäle bei der Wal erlangt habe, als rechtmäßig gewälter Papst — und zwar one jede Einwendung — gelten solle. An diese Bestimmung, welche noch die Grundlage des heutigen Rechtes bildet,

schließen sich die weiteren Verordnungen des zweiten Konzils von Lyon v. 1274, c. 3 in VI. de elect. I, 6, und von Clemens V. (ob zu Vienne 1311?), c. 2 de elect. in Clem. I, 3 (beide über das Konklave) an. Zu diesen traten später noch die Konstitutionen Clemens' V. von 1351, Magn. bull. 1, 258, Julius' II. von 1505, l. c. p. 466, Pius' IV. von 1562, l. c. 2, 97, Gregors' XV., Aeterni patres von 1621 mit dem Ceremoniale in electione Romani pontificis observandum von demselben Jar, l. c. 3, 444. 454. 465, Urbans VIII. von 1625, l. c. 4, 95 und Clemens' XII. von 1732, l. c. 13, 302.

I. Geltendes Recht. 1) Das Konklave. Nach dem Tode des Papstes sind die ersten 10 Tage zur Besorgung der Totenfeier und zur Vorbereitung der Wal, namentlich zur Einrichtung des Konklaves, zu verwenden. Zugleich dient diese Frist dazu, den auswärtigen Kardinälen das Eintreffen in Rom behufs ihrer Beteiligung an der Wal zu ermöglichen. Das Konklave, ein Raum, in welchem die Kardinäle unter Bewachung und Abschließung von der Außenwelt die Wal vornehmen müssen und welchen sie vor Beendigung der letzteren nicht verlassen dürfen, wird gewönlich in einem der päpstlichen Paläste (jetzt dem Vatikan) hergerichtet und umfaßt eine Kapelle (für die Walhandlung), sowie damit zusammenhängende Säle, in denen die Zellen zum Wonen für die Kardinäle und die Konklavisten aufgezimmert werden. Die letzteren sind diejenigen Personen, welche mit den Kardinälen in das Konklave einzuziehen haben, wie die Diener derselben, zwei Ärzte, ein Beichtvater, zwei Barbiere, zwei Maurer und Zimmerleute u. s. w. Am 11. Tage nach einem feierlichen Hochamt beziehen die Kardinäle und die Konklavisten den Raum. Hierauf werden zunächst die Konstitutionen über die Papstwal verlesen und von den Kardinälen beschworen, auch die Konklavisten vereidigt. Am Abend müssen alle nichtberechtigten Personen das Konklave verlassen und nunmehr werden die Zugänge mit Ausnahme eines einzigen, durch welchen auch die Speisen für die Personen im Konklave täglich zugestellt werden und welcher streng bewacht wird, vermauert.

II. Die Wal. Zur Vornahme der Wal sind ausschließlich diejenigen Kardinäle berechtigt, welche die Diakonatsweihe besitzen. Eine gegen einen solchen verhängte Exkommunikation, Suspension oder das Interdikt beseitigt das Walrecht nicht. Abwesende können weder brieflich noch durch einen Vertreter ihre Stimme abgeben.

Passiv wälbar ist jeder katholische, nicht in Ketzerei verfallene, männliche Christ, auch ein Laie. Seit Urban VI. (1378—1389), früher Erzbischof von Bari, ist aber one Ausnahme nur ein Kardinal gewält worden.

Was die Wal selbst betrifft, so ist zunächst die Aufstellung von Walkapitulationen bei Strafe der Nichtigkeit verboten. Jeder anwesende Kardinal ist verpflichtet, bei Vermeidung der Exkommunikation sich an der Walhandlung, welche bis zur Erreichung eines Resultates täglich zweimal, Vormittags und Nachmittags, vorzunehmen ist, zu beteiligen. Von Kranken, welche ihre Zellen nicht verlassen können, wird nötigenfalls ihre Stimme durch eigens dazu mittels Loos gewälte Kardinäle (infirmarii) eingeholt.

Die allein zulässigen Arten der Wal sind a) die electio quasi per inspirationem, d. h. modern gesprochen die Wal durch Akklamation, b) die electio per compromissum, darin bestehend, dass die Kardinäle einstimmig einer bestimmten Anzal ihrer Kollegen (mindestens zweien) die Befugnis, statt der Gesamtheit den Papst zu wälen, übertragen und diesen des Näheren das dabei zu beobachtende Verfarens, z. B. ob Einstimmigkeit oder bloße Majorität erforderlich sein soll, vorschreiben, wobei aber keine ungesetzlichen Formen, wie z. B. Wal durch Loos festgesetzt werden dürfen, c) die electio per scrutinium (diejenige, welche tatsächlich am häufigsten vorgekommen ist), die Wal durch Stimmzettel. Bei dieser haben sämtliche Wäler den Namen ihres Kandidaten auf einen der besonders eingerichteten, mit Vordruck versehenen und verschließbaren Stimmzettel (schedula) zu schreiben und nacheinander in den auf dem Altar befindlichen Kelch angesichts der drei gewälten Skrutatoren zu legen. Darauf erfolgt zunächst die Zälung der abgegebenen Stimmzettel. Stimmt ihre Zal nicht mit der der anwesenden Kar-

dinäle überein, so muss das Skrutinium abgebrochen werden, und die Zettel werden verbrannt. Anderenfalls wird das Resultat der Abstimmung zusammengestellt und die Wal ist beendet, wenn dabei ein Kandidat mehr als die erforderliche Zweidrittel-Majorität erhalten hat. Für den Fall, dass er aber nur gerade eine solche erlangt hat, muss noch zunächst durch Eröffnung seines Zettels festgestellt werden, ob er sich auch nicht selbst, was verboten ist und die Wal nichtig macht, seine Stimme gegeben hat. Stimmzettel, welche die Namen mehrerer Kandidaten enthalten, sind nichtig und werden nicht mitgezält.

Ergibt das Skrutinium nicht die vorgeschriebene Majorität für einen der Kandidaten, so tritt noch ein eigentümliches Verfaren, der s. g. accessus, ein, um zu versuchen, ob nicht ein Teil der Wäler seinen Kandidaten fallen lässt und sich für einen der anderen erklärt. Das Wesen des Accesses besteht darin, dass er eine Nachtragsabstimmung zu dem ersten Skrutinium bildet, d. h. die in dem letzteren abgegebenen Vota bleiben für das Walresultat gültig und die Stimmen im Acceß werden ihnen zugezält. Damit aber bei diesem Verfaren ein Resultat erreicht, andererseits aber die Stimme des einzelnen Wälers nicht doppelt für seinen Kandidaten gezält wird, bestehen folgende Bestimmungen über den Acceß. Niemand darf dem Kandidaten, welchen er schon im Skrutinium gewält hat, im Acceß wider seine Stimme geben, er kann aber an demselben dadurch festhalten, dass er auf seinen Zettel schreibt: Accedo nemini. Nimand kann im Acceß eine Stimme erhalten, auf den nicht schon im Skrutinium eine solche gefallen ist. Fürt der Acceß zu keinem Resultate, so hört der ganze Walakt auf und es muss in der nächsten Walversammlung von neuem mit dem Skrutinium begonnen werden. Ein mehrmaliger Acceß ist unzulässig.

III. Annahme der Wal, Konsekration und Krönung des Papstes. Der gewälte Kandidat wird nach Feststellung des Walresultates feierlich befragt, ob er die Wal annimmt. Mit der Acceptation erlangt er alle päpstlichen Jurisdiktionsrechte, also das päpstliche Amt. Gleichzeitig erklärt er gemäß einer seit dem 11. Jarhundert feststehenden Sitte, welchen Namen er statt seines bisherigen als Papst füren will. Darauf wird der Gewälte mit den päpstlichen Gewändern bekleidet und empfängt nun die erste Adoration der Kardinäle. Wärend dessen ist die Klausur des Konklaves beseitigt worden und der erste Kardinaldiakon verkündet nunmehr dem Volk: Annuncio vobis gaudium magnum, papam habemus Eminentissimum et Reverendissimum dominum . . . qui sibi imposuit nomen . . . Am Nachmittag desselben Tages erfolgt zuerst in der sixtinischen Kapelle und dann in der Peterskirche die zweite und dritte, und zwar öffentliche Adoration der Kardinäle.

Hat der Gewälte noch nicht die Bischofsweihe, sondern nur einen der unteren Weihegrade, so hat er sich die ihm noch fehlenden ordines bis zur Priesterweihe einschließlich seitens eines der Kardinalbischöfe geben zu lassen. Die bischöfliche Konsekration, welche früher mit der Krönung zusammen vorgenommen wurde, erfolgt jetzt gewönlich vor derselben an einem Sonn- oder Festtage. Vollzogen wird sie von dem Dekan des Kardinalkollegiums. War der Gewälte schon Bischof, so tritt an Stelle der Konsekration eine bloße Benediktion. Nach der Konsekration oder Benediktion erfolgt dann die Krönung mit dem Triregnum (s. d. A. „Papst" S. 212) in der Peterskirche und darauf an einem anderen Tage die Inbesitznahme des Laterans, il possesso (über die Bedeutung dieser Akte im Mittelalter vgl. Zöpffel a. a. O. S. 195 ff., über die Papstkrönung insbesondere noch desselben Abhandl. in Dove u. Friedberg, Ztschr. f. K.R. 12, 1 ff.).

Eine andere Besetzung des päpstlichen Stules als durch Wal der Kardinäle kennt das jetzige positive Recht der katholischen Kirche nicht, insbesondere gilt es nach demselben als unstatthaft, dass sich der regierende Papst seinen Nachfolger selbst bestellt, obwol derartige Versuche mehrfach (s. Hinschius, Kirchenrecht 1, 227 und 292) in früheren Jarhunderten vorgekommen sind. Vgl. übrigens auch noch den Art. „Exclusiva" Bd. IV, S. 448.

Litteratur: Außer den Citirten s. noch Phillips Kirchenrecht Bd. 5, §§. 246 ff., S. 701 ff.; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 1, §§. 26 ff., S. 217

und weitere Litteraturnachweisungen ebendaselbst S. 217 N. * und bei Richter-Dove §. 123 N. *. **P. Hinschius.**

Parabolani, Krankenwärter in den christlichen Gemeinden der alten Kirche; der Name kommt her von *παραβάλλεσθαι* sc. *τὴν ψυχήν*, wegen ihres der Gefar der Ansteckung ausgesetzten Berufes (*ἔργον παράβολον*). Sie kommen hauptsächlich in Ägypten und in Kleinasien vor, fast gar nicht im lateinischen Abendlande. Es waren etwas rohe und kecke Menschen, die auf der ephesinischen Räubersynode 449 eine traurige Berühmtheit erlangt haben; aber schon vorher hatten sie Unzufriedenheit erregt; daher Theodosius diejenigen von Alexandrien unter die Aufsicht des Präfekten stellte; man suchte auch ihre Zal zu beschränken. Vgl. Bingham, Origines II, p. 47 sqq.; Augusti, Denkwürdigkeiten, 11, S. 240 f. **Herzog.**

Paradies, s. Eden Bd. IV, S. 34.

Paraguay, eine der neun südamerikanischen Republiken, welche sich aus den ehemaligen Besitzungen Spaniens gebildet haben. Die Größe des Landes nach den neueren Friedensschlüssen wird auf 238,290 qkm. berechnet, die Bevölkerungsziffer nach einer Volkszälung von 1876, also unmittelbar nach dem Kriege, auf 293,844 Seelen angegeben. Die Bewoner gehören, mit Ausnahme weniger Fremder, der römisch-katholischen Kirche an; ein Bistum befindet sich in Asuncion; es ist bereits 1547 gestiftet und gehört zu dem Erzbistum Buenos Ayres.

Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde, 62. Ergänzungsheft zu Petermanns Mittheilungen S. 84 f.; Gams, Series episcoporum, 1873. **Hauck.**

Parakletike oder **Parakletikon.** So nennen die neueren Griechen eine Art Gebetbuch, welches Anrufungen Gottes und der Heiligen für die kanonischen Stunden und Festtage enthält. Es unterscheidet sich von dem gewönlichen *ὀκτώηχος*, zerfällt aber ebenfalls in acht Teile oder *ἤχους*. Nach einer von Johann von Damaskus gegebenen Anlage wurde dieses Kirchenbuch nachher mehrfach bearbeitet und Venet. 1625 edirt. Erwänt wird dasselbe zusammen mit dem *τριώδιον* und *δώδεκα μηναῖα* bei der Erklärung des Heiligendienstes Synod. Hierosol. anni 1672, cap. 4, p. 384. 477 ed. Kimmel. Vgl. auch Heineccius, Abbildung d. gr. K. Anhang S. 83. **Gaß.**

Paran, פָּארָן, LXX *Φαράν*, eine Wüste, in welcher nach 1 Mos. 21, 21 Ismael mit seiner Mutter den Aufenthalt nahm, nachdem sie aus Abrahams Haus entlassen und bei Versaba irre gegangen waren; in welcher nach 4 Mos. 10, 12 die Wolke sich wider niederließ, nachdem das Volk Israel vom Sinai aufgebrochen war; von welcher nach 4 Mos. 13, 4. 27 Moses die zwölf Kundschafter nach Kanaan sandte und wohin sie zum Volke zurückkehrten; in welche nach 1 Sam. 25, 1 David nach Samuels Tod, übrigens nicht ferne von Maon und Carmel, sich zurückzog und wohin der Edomiter Hadad nach 1 Kön. 11, 18 vor Salomo von Edom aus flüchtete, bevor er vollends nach Ägypten ging. In 1 Mos. 14, 6 wird auch ein Terebinthenhain Paran (אֵיל פָּארָן) südlich vom Berge Hor erwänt, worunter Tuch (Zeitschr. der deutsch-morgenländ. Gesellsch., II) wol mit Recht Elath am Roten Meere versteht. Nach 4 Mos. 13, 1 begann diese Wüste unmittelbar nach dem Lagerplatz Hazeroth; in 5 Mos. 1, 1 ist sie zusammengestellt mit Thophel (Wâdi Tufile), Laban (= Libna 4 Mos. 33, 21?), Hazeroth und Disahab; 5 Mos. 33, 2 stehen als die drei großen Haltpunkte des Zugs durch die Wüste Sinai, Seir und Paran, änlich wie in Habak. 4, 3 die poetische Schilderung; in Paran lag nach 4 Mos. 13, 27 Kades, wärend nach 4 Mos. 20, 1 Kades zur Wüste Zin gerechnet ist. Vergegenwärtigt man sich hiernach die Lage dieser Wüste, ihre Nähe von Versaba, Maon und Carmel, Zin (welche Wüste von Paran aus nordöstlich, nicht nur nördlich, gegen Edom zu gelegen haben muss, da Israel nach Vereitlung des südlichen Einfalls in Kanaan nun durch der Edomiter Gebiet ziehen wollte), Elath, Disahab, Hazeroth (resp. Wüste Sinai), so erhalten wir ein ziemlich weites, aber auch ziemlich deutlich erkennbares Ge-

biet, — die ganze hochliegende Wüste, welche im Westen die Wüste Schur begrenzt, gegen diese hin als Plateau sich absenkt, gegen Edom aber in steilen, klippenreichen Felswänden abfällt, einer der vornehmsten Schauplätze der Wunder Gottes in Israel, aber auch der Boden, auf welchem zumeist die 38 Jare ihres Umherziehens vergingen, daher dieser Landschaft noch der Name et Tih beigelegt wird. Für dieses Gebiet erscheint der Wâdi Feiran, welchen einige Gelehrte, auch v. Raumer (Zug der Israel. S. 38) damit identifiziren wollten, viel zu beschränkt; auch unterscheidet schon Makrizi (bei Burckhardt, R. II, 975) bestimmt beide von einander. Das Tal *Φαράν* bei Josephus (B. J. 4, 9. 4) dürfte mit Paran identisch sein, da Idumäa im Vorhergehenden genannt wird. **Pf. Pressel.**

Pardel oder Panther (felis pardus, L.), das bekannte, in Afrika und Asien einheimische Raubtier, von welchem Ehrenberg (symbol. phys. Mammal. dec. 2) die genaueste Beschreibung samt trefflicher Abbildung (Tafel 17) gegeben hat, heißt hebräisch נָמֵר, arabisch نمر, nimr, bei den LXX *πάρδαλις*, und wird in der Bibel öfter erwänt. Da es nämlich auch in Palästina, namentlich am Libanon (Seetzens Reisen, Band I, Burckhards Reisen in Syrien, I, S. 99), vgl. Hoh. L. 4, 8, in Mittel-Palästina (Schubert, Reise, III, S. 119) und in der Gegend des Toten Meeres (Seetzen a. a. O. II, S. 228. 345) vorkommt, so wird es von hebräischen Propheten und Dichtern häufig angefürt, bald mit Rücksicht auf die großen, ringförmigen schwarzen Flecken auf seinem bräunlich-gelben Felle, welche ihm seinen semitischen Namen, der „ein Tier mit punktirter Haut“ bedeutet, gegeben haben, und Jerem. 13, 23 als Bild nicht wegzubringender sittlicher Flecken angewandt sind; bald seiner außerordentlichen Schnelligkeit wegen, Habak. 1, 8; vergl. Hom. hymn. in Ven. 71, Oppian. Cyneget. 3, 76 sqq.; bald auch mit Beziehung auf sein Lauern im Hinterhalt, wobei ihm selten eine Beute entgeht, Jer. 5, 6; Hos. 13, 7; cf. Plin. H. N. 10, 94. Öfter wird der Panther mit dem Löwen zusammengestellt, Jes. 11, 6; Sir. 28, 23 (27). In der Vision Dan. 7, 6 repräsentirt der Pardel symbolisch das dritte Weltreich, was treffend die reißende Schnelligkeit charakterisirt, mit welcher das persische Reich sich nach allen Seiten ausbreitete. In der Offenb. Joh. 13, 2 liefert der Pardel einen Teil der Beschreibung des „1. Tieres“, d. h. des römisch-heidnischen Antichristentums.

Vgl. Bochart, Hieroz. II, p. 100 sqq. ed. Lips.; Winers RWB.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 112; Furrer in Schenkels Bibellex., IV, 381; Riehms Handwörterb. S. 1138. **Rüetschi.**

Pareus, David, angesehener reformirter Theologe, wurde zu Frankenstein in Schlesien den 30. Dezember 1548 geboren. Sein Vater, Johann Wängler, Bürger und Beisitzer des Schöffengerichts daselbst, ließ ihn die Schule seiner Vaterstadt besuchen, schickte ihn aber dann auf Antrieb einer harten Stiefmutter zuerst zu einem Apotheker in Breslau und später zu einem Schuster in Frankenstein in die Lehre. Doch setzte es der strebsame Knabe durch, daß ihm sein Vater 1564 gestattete, die begonnenen Studien zu Hirschberg fortzusetzen, wo damals eine blühende, unter der Leitung des gelehrten Christof Schilling, eines Schülers und eifrigen Anhängers Melanchthons, stehende Schule bestand. Unter dessen Einflusse änderte er hier nicht nur nach der Sitte der Zeit seinen Namen Wängler (nach *παρειά*, Wange) in Pareus (nicht Paräus, wie Viele irrtümlich schreiben), sondern er wurde auch durch ihn für die philippistische Lehre gewonnen. Als Schilling infolge heftiger Streitigkeiten mit dem streng-lutherischen Ortspfarrer Balth. Tilesius 1566 seine Stelle niederlegen musste und bald darauf von dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz nach Amberg berufen wurde, wünschte Pareus sehnlichst, den verehrten Lehrer begleiten zu können. Doch nur mit Mühe erlangte er hiezu die Einwilligung seines Vaters, welcher die Glaubensrichtung Davids mit Mistrauen betrachtete und ihm erst seine volle Liebe wider zuwandte, als er 1576 von der Pfalz aus Frankenstein wider besuchte und mit großem Bei-

fall daselbst predigte. Im Frühling 1566 zog nun Pareus mit Schilling und zalreichen Mitschülern nach Amberg, wurde aber von da mit anderen gereisteren Genossen alsbald nach Heidelberg weiter gesandt, um dort in das von Zacharias Ursinus geleitete, unter dem Namen collegium sapientiae bekannte theologische Alumnat einzutreten. Durch eingehendes Studium der alten Sprachen, insbesondere auch der hebräischen, und gründliche Beschäftigung mit der Philosophie suchte sich Pareus für die Theologie vorzubereiten. Boquin, Imm. Tremellius, Hieron. Zanchius und Ursinus waren in dieser seine Lehrer und besonders der Letztgenannte übte bedeutenden Einfluss auf den geistesverwandten Schüler aus. Nach Vollendung seiner theologischen Studien wurde er im Mai 1571 als erster evangelischer Prediger nach Schlettenbach bei Weißenburg ernannt, fand aber hier seitens der Katholiken, welche in der Gemeinde die Mehrheit bildeten, so viele Schwierigkeiten, dass er dringend um baldige Abberufung bat. Infolge dessen wurde er im Oktober 1571 Lehrer am Pädagogium in Heidelberg. 1573 nahm er sodann die Pfarrstelle zu Hemsbach im Bistum Worms an. Auch hier war er der erste protestantische Prediger und begann, wie in Schlettenbach, seine Amtsfürung mit Entfernung der Heiligenbilder aus der Kirche, one bei dem durch den anstößigen Lebenswandel seiner Vorgänger geärgerten Volke Widerstand zu finden. Als nach dem Tode Friedrichs III. dessen Son Kurfürst Ludwig VI. die reformirten Geistlichen überall durch lutherische ersetzte, wurde auch Pareus seines Amtes entlassen, fand jedoch sofort in dem von dem Pfalzgrafen Johann Casimir regierten Teile der Pfalz Aufnahme und wurde noch 1577 Pfarrer in Oggersheim und dann 1580 in Winzingen, wo er Gelegenheit hatte, mit den an dem damals in höchster Blüte stehenden „Casimirianum" zu Neustadt an der Hardt wirkenden, aus Heidelberg berufenen Lehrern Ursinus, D. Tossanus, Hier. Zanchius, Franz. Junius und anderen vertrauten Umgang zu pflegen.

Als nach dem Tode Ludwigs VI. Pfalzgraf Casimir als Vormund seines neunjärigen Neffen Friedrich IV. die Regierung der ganzen Pfalz übernahm, wurde Pareus 1584 nach Heidelberg berufen, welches bis zu seinem Tode sein Wohnort blieb. Zuerst zweiter Lehrer, dann seit 1591 Vorsteher des Sapienzkollegiums, trat er, nachdem er 1587 die philosophische und 1593 die theologische Doktorwürde sich erworben hatte, 1598 in die theologische Fakultät ein, welcher er bis zu seinem Tode, zuerst als Professor des Alten und dann seit 1602 des Neuen Testamentes angehörte. Seit 1592 war er zugleich Mitglied des Kirchenrates. In der pfälzischen Kirche genoss er das größte Ansehen. Auch sein Ruf als Lehrer wuchs von Jar zu Jar und zog zalreiche Studirende, selbst aus der Ferne, aus Ungarn, Polen, Preußen, Frankreich, England und den Niederlanden, nach Heidelberg.

1574 hatte sich Pareus in Hemsbach mit Magdalena Stibel aus Kaiserslautern, der Schwester des Pfarrers in dem benachbarten Heppenheim, verehelicht und lebte mit ihr bis zu ihrem 1615 erfolgten Tode in glücklicher Ehe. Von fünf Kindern starben ihm drei im zarten Alter. Ein Son, David, starb 1606 als Kandidat der Rechte. Sein ältester Son Philipp, geb. 1576, gest. 1648, von 1610 bis 1622 Rektor in Neustadt a. H., sodann in Hanau, hat sich durch zalreiche von ihm herausgegebene Schriften philologischen und auch theologischen Inhalts einen geachteten Namen erworben. Auch dessen Son, Daniel Pareus, geb. 1605, gest. 1635, war ein gründlicher Kenner der alten Sprachen, sowie ein sorgfältiger Geschichtsforscher (s. die betr. Artikel bei Ersch und Gruber und in Bayle's dict.). — Davids letzte Lebensjare waren viel bewegt. Seine Gesundheit begann zu wanken. Unruhige Träume störten seinen Schlaf und schienen ihm kommendes Unheil voraus zu verkündigen. Die im Anfange des dreißigjärigen Krieges hereinbrechenden Verwirrungen bekümmerten ihn sehr, und als im September 1621 das spanische Heer herannahte, glaubte er, da er häufig scharf gegen Papst und Jesuiten geschrieben hatte, in Heidelberg, wo er seit 1607 ein eigenes von ihm Pareanum genanntes Haus besaß, nicht mehr sicher zu sein, und flüchtete zuerst nach Annweiler, seinem „Patmos", und dann im Januar 1622 zu seinem Sone Philipp nach Neustadt. Im Vorgefüle seines Todes schrieb er hier mit

eigener Hand sein Testament nieder. Als bald darauf Kurfürst Friedrich V. unter dem Schutze der Mansfeldschen Waffen auf kurze Zeit in die Pfalz zurückkam, kehrte auch er, von dem Wunsche getrieben, in seinem Pareanum zu sterben, den 17. Mai 1622, schon todkrank, nach dem geliebten Heidelberg zurück, wo er, nachdem er noch am 9. Juni, dem ersten Pfingsttage, mit dem Kurfürsten und der ganzen Gemeinde an der Feier des hl. Abendmales teilgenommen und sein Haus nach allen Seiten bestellt hatte, den 15. Juni 1622 im Glauben an seinen Erlöser starb. Sein Leichnam wurde in der St. Peterskirche mit großer Feierlichkeit beigesetzt.

Die Schriften des Pareus umfassen fast alle Zweige der Theologie und sind sehr zalreich. Erst spät begann er seine litterarische Tätigkeit. Frühe hatte er sich zwar gewönt, die Früchte seiner Studien niederzuschreiben, und namentlich umfassende wolgeordnete Notizen zu den biblischen Büchern gesammelt, welche den später von ihm und seinem Sone herausgegebenen Kommentarien und Adversarien zu sämtlichen Büchern der heil. Schrift als Grundlage dienten. Aber er dachte dabei nicht an Publikation derselben. Die erste von ihm veröffentlichte Schrift (Methodus ubiquitariae controversiae brevis et perspicua, Neostad. 1586) war gegen die Ubiquitätslehre gerichtet. 1587 gab er die sog. Neustadter Bibel heraus, eine Ausgabe der Bibelübersetzung Luthers mit von Pareus herrürenden Inhaltsangaben und Anmerkungen und widmete dieselbe dem jungen Kurfürsten Friedrich IV. Daran knüpfte sich eine überaus ärgerliche Polemik, welche durch eine demselben Fürsten gewidmete „christliche Erinnerung“ (Tüb. 1589) des Jakob Andreä eröffnet wurde. In derselben wirft Andreä dem Pareus vor, er habe 18 „greuliche erschreckliche Artikel, darob ein Christenmensch sich entsetzen und ihm die Haar gen Berg gehen sollten, wann er sie nur höret erzälen“, in die Bibel tückisch eingeschoben und unter Luthers Namen in ganz Deutschland ausgebreitet. Er nennt das ein Erzbubenstück, welches, wenn es in weltlichen Dingen geschähe, billig mit dem Henker gestraft werden sollte, und rät dem Kurfürsten, der verdammten calvinischen Lehre nicht beizufallen, sondern seinen fürstlichen Namen aus dem Buche wider auskratzen zu lassen. Pareus setzte dagegen eine noch umfangreichere Schrift: „Rettung der zu Neustadt gedruckten Bibel wider Dr. Andreäs unverschämte Lästerungen“ (Neust. 1589, in 2. Aufl. Amberg 1592). In maßvollerem, aber zuweilen ebenfalls in den Stil der damaligen Streittheologie verfallendem Tone verteidigt er seine Zusätze gegen die Anklagen Andreäs, der als ein „sonderbarer Friedens- und Konkordienstifter“ einem Salamander gleich seit nun 20 Jaren nur Feuer gesucht und durch Sophisterei stets in das brennende Feuer der Uneinigkeit geblasen habe, und bezeugt vor Gott, dass er bei Herausgabe der Bibel nur die Ehre Gottes und Erbauung seiner Kirche gesucht habe. Als nach Andreäs Tode J. G. Siegwart den Streit fortsetzte (Antwort auf die nichtige und kraftlose Rettung Parei, Tüb. 1590), entgegnete Pareus nochmals mit der Schrift: „Sieg der Newstädtischen Teutschen Bibel“ 2c. (Neust. 1591). In eine weitere ausgedehnte Polemik trat Pareus ein, als Ägidius Hunnius (s. den Art. Bd. VI, S. 371) 1593 in seinem Calvinus judaizans die Reformirten judaisirender Irrlehren beschuldigte und infolge dessen auf dem Reichstage zu Regensburg 1594 Zweifel ausgesprochen wurden, ob man die Pfälzer noch als Augsburger Religionsverwandte betrachten könne. Er schrieb dagegen seinen Clypeus veritatis catholicae de sacrosancta trinitate, und als Hunnius in seinem Antipareus 1594 und Antipareus alter 1599 replizirt, antwortete Pareus mit der Schrift: Orthodoxus Calvinus oppositus Pseudo-Calvino judaizanti. Wegen einer anderen 1603 von ihm herausgegebenen Schrift: Controversiarum eucharisticarum una, de litera et sententia verborum domini wurde er von Alb. Grauer in seinem Antipareano propugnando etc. angegriffen. Ein Kommentar über den Römerbrief, welchen Pareus 1609 herausgab, wurde sofort von zwei anonymen katholischen Schriftstellern und später von David Owen heftig angegriffen und den 29. Juni 1622 in England auf Befehl Jakobs I. öffentlich verbrannt, weil Pareus in der Auslegung von Röm. 13, 2 mit Rücksicht auf das Verhältnis der deutschen Reichsstände zu dem Kaiser erklärte, dass unter gewissen Umständen auch ein bewaff-

neter Widerstand der niederen Obrigkeit gegen die höhere gutgeheißen werden könne. Gegen das Papsttum trat Pareus mit großer Entschiedenheit auf. Beim Reformationsjubiläum 1617 ließ er unter seinem Präsidium die These verteidigen: Quicunque vult salvus esse, ante omnia necesse est, ut fugiat papatum Romanum, und schrieb, als er deshalb von einem Jesuiten angegriffen wurde, die Schrift: Babia meretrix. 1603 lud er die Speierer Jesuiten zu einer öffentlichen Disputation ein. Dieselben erschienen nicht; aber zwischen ihm und dem Jesuiten Joh. Magirus zu Speier entwickelte sich eine Korrespondenz, welche 1604 dem Drucke übergeben wurde. Gegen Bellarmin und seine Kontroversen richtete er außer einigen kleineren Schriften besonders die castigationes et explicationes in Rob. Bellarmini tomum IV. controv. und beschäftigte sich noch kurz vor seinem Tode in Annweiler mit den Vorbereitungen zu einer zweiten Auflage dieses Buches.

Obwol nach dem Bemerkten Pareus vielfach polemisch auftrat und auch durch einige philosophische und chronologische Schriften in eine teilweise heftige Polemik mit Scaliger und Anderen verwickelt wurde, so war doch die Grundrichtung seines Wesens eine irenische. Zwar trat er mit voller Überzeugung für die reformirten Anschauungen ein und sprach sich noch 1618 in einer an die Dortrechter Synode gerichteten und in derselben verlesenen Denkschrift entschieden gegen die Neuerungen der Arminianer aus. Aber seine Hauptaufgabe suchte er in positiv aufbauender Tätigkeit und beklagte aufs tiefste die gehässigen Streitigkeiten in der Kirche. Den Beweis dafür geben schon seine sehr zalreichen exegetischen Schriften (z. B. commentar. in Hoseam prophetam, 1605 und 1609, in epist. ad Hebr., Frcf. 1608, in I. epist. ad Cor., Frcf. 1609, in epist. ad Rom. 1609, in Genesin 1609, in apocal. Joann. 1618, gesammelt von seinem Sone als Opera theolog. exegetica in 2 starken Foliobänden, Frcf. 1628 und 1647). Mit großer Pietät hing er an seinem Lehrer Zach. Ursinus. Aus seinen Manuskripten über dessen Vorlesungen stellte er einen Kommentar zu dem Heidelberger Katechismus her, welcher unter dem Titel Explicationes catecheticae zuerst 1591 und später nach mehrfacher sorgfältiger Umarbeitung und Ausmerzung aller dem Ursin selbst nicht angehörenden Zusätze als „corpus doctrinae christianae ecclesiarum a papatu reformatarum etc.“ in zalreichen Ausgaben 1598, 1616, 1621, 1623 erschien (s. Heppe, Dogmatik 2c., I, 158 ff.).

1593 hatte Pareus eine schon vorher in lateinischer Sprache edirte Schrift herausgegeben: „Summarische Erklärung der wahren katholischen Lehr, so in der Chur Pfaltz bey Rhein geübt wird“ (1. Aufl. Heidelb. in 4°, später Amberg 1595 und 1598 in 8°, 1606 in 12°). Er sucht darin die vollständige Übereinstimmung der in der Pfalz gebräuchlichen Lehre mit der hl. Schrift nachzuweisen, betont, dass dieselbe in vollem Einklange mit der Augsburger Konfession stehe, und spricht sein sehnsüchtiges Verlangen aus, dass Gott „seiner betrübten Kirche wider aus dem Streite helfe, sie in der Warheit seines Wortes heilige und die Lehrer durch Sanftmut zur Liebe des Friedens lenke“. Dann würden sich die Irrtümer von selbst one mühsame Widerlegung verlieren. Diese Friedensliebe brachte ihn 1604 sogar in Konflikt mit den reformirten Predigern in Heidelberg, weil er den Wunsch aussprach, dieselben möchten ihre Ausdrucksweise bei der Feier des hl. Abendmals der der Lutheraner annähern und namentlich die Formel gebrauchen, corpus domini esse substantialiter in coena.

Besonders aber trat die Unionsgesinnung des Pareus zu Tage in seinem berühmten Buche: „Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum liber votivus“ (Heidelberg 1614 und in 2. Aufl. 1615, deutsch durch Zonsius, Frankfurt 1615), in welchem er eine Vereinigung der Lutheraner und Reformirten vorschlägt, wie das durch die pfälzischen Theologen bereits in einer 1606 erschienenen „treuherzigen Vermahnung“ geschehen war. Pareus empfiehlt zu diesem Behufe eine Generalsynode aller Evangelischen, welche von den deutschen evangelischen Reichsständen in Verbindung mit den Königen von England und Dänemark berufen und beschickt werden könne. Dieselbe scheint ihm durchaus nicht unausfürbar zu sein, c. 4—11. Eins aber könne jedenfalls jetzt schon vor Herstellung der vollen Einig-

keit im Glauben geschehen, dass nämlich jeder Teil seine besondere Anschauung behalte, die verschiedene Meinung der anderen als menschliche Irrtümer betrachte, aber sich dadurch nicht hindern lasse, den irrenden Bruder in christlicher Liebe und Toleranz nach Röm. 14, 1 ff. sanftmütig zu tragen. Es handle sich dabei nicht um eine verwerfliche Religionsmengerei. In allem Wesentlichen herrsche ja Einverständnis. Nur in einem den Heilsgrund nicht direkt berürenden Punkte bezüglich der Lehre vom heiligen Abendmale bestehe ein Dissensus und auch dieser betreffe nicht das Fundament der Lehre. „Verissime non fuit controversia Evangelicis, nisi de S. Coena: nec de ejus doctrina tota, sed tantum de una ejus parte, eaque ad salutem non necessaria: videlicet de corporali praesentia in pane et orali manducatione corporis Christi“ (c. 13, p. 69). Angesichts der drohenden gemeinsamen Gefar eines neuen schmalkaldischen Krieges sei es doppelt notwendig, sich in Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens zu tragen, die streitigen Artikel auf sich beruhen zu lassen und nicht auf die Einflüsterungen der Papisten zu hören, welche den Unfrieden unter den Evangelischen schüren, um sie desto sicherer zu verderben (c. 14, p. 77). Nur durch die Uneinigkeit der Evangelischen sei des päpstlichen Antichrists Macht so sehr angewachsen. Auch in der alten Kirche, z. B. zwischen Cyprian und Bischof Stephanus von Rom habe man Differenzen in der Lehre geduldet, one deshalb die Einheit der Kirche aufzuheben. 1529 sei in Marburg, 1537 in der Wittenberger Konkordie, 1570 zu Sendomir, 1575 in Böhmen eine Einigung beider Teile bereits erfolgt und ihre Übereinstimmung in den Fundamentalartikeln anerkannt worden (c. 15—23). Nur die Theologen seien das Hindernis des Friedens. Die Behauptung Pol. Leysers (s. d. Art. Bd. VIII, S. 635), dass Lutheraner und Katholiken mehr Gemeinsames hätten, als Lutheraner und Reformirte, widerlegt er durch ausfürlichen Nachweis des zwischen den Evangelischen bestehenden Konsensus (c. 24. 25) und des fundamentalen Gegensatzes zwischen katholischer und protestantischer Lehre (c. 27) und mant eindringlich: Arrigite quaeso aures, o Proceres Evangelici (Theologi enim surdi sunt) neque an syncretismo cruento syncretismum pacis opponere debeatis, diutius cunctamini vel dubitate, ne serio tandem subeat Bucolicus luctus: Hem! quo discordia cives Perduxit miseros? Hem! queis consevimus agros? — Aber die Zeit zu einer solchen Betrachtung der Dinge war noch nicht gekommen. Zur Freude der gemeinsamen Gegner (s. eine gegen Pareus gerichtete Schrift des Jesuiten Adam Contzen in Mainz: Consultatio de unione et syn. gen. Evangelic.) wiesen die lutherischen Theologen Siegwart (Admon. christiana etc., Tub. 1616), Hutter (Irenicum vere christianum etc., Vit. 1616) und andere den Friedensvorschlag des Pareus schroff zurück, wobei Ersterer die vorgeschlagene gegenseitige Toleranz als eine Erfindung der Hölle und seine Einladung dazu als eine Verfürung zu dem gottlosesten Synkretismus bezeichnete. Dass es aber dem Pareus, wie er noch in seinem Testamente versicherte, bei Abfassung des Irenicum in der Tat aufrichtig um den Frieden zu tun war, wird niemand bezweifeln können, der dasselbe one Vorurteil liest.

Von den Schriften des Pareus sind die wichtigsten oben genannt. Eine von seinem Sone Philipp begonnene Gesamtausgabe (Frcf. 1647 in Fol.), welche aber nur die exegetischen Werke enthält, gibt ein vollständiges Verzeichnis auch seiner übrigen Schriften. Außerdem ist derselben die ausfürliche von dem Sone verfasste Lebensbeschreibung des David Pareus vorgedruckt. Neben dieser Hauptquelle seiner Geschichte sind zu erwänen die von Daniel Pareus verfasste Historia palatina (Fcft. 1633), Struve's Pfälz. Kirchenhist., Häusser's Gesch. der rhein. Pfalz, verschiedene Schriften zur pfälz. Gesch. von Wundt, ferner die Artikel Pareus in Bayles Dict. hist., Eckfteins bei Ersch und Gruber, Henkes in der 1. Aufl. dieser Encykl.; ein Aufsatz F. W. Cuno's im Pfälz. Memorabile, Teil 10, S. 90 ff.; J. H. Andreä's Crucenacum Palatinum (Heid. 1784), p. 304—336, und zu dem Irenicum Schenkel's Unionsberuf des evang. Protestantismus (Heidelb. 1855), S. 457 ff., und Plancks Geschichte der protest. Theol. von der Konkordienformel 2c. (Gött. 1851), S. 57 ff.

Ney.

Parität als kirchenrechtlich-technischer Ausdruck gebraucht, bedeutet eine Gleichheit der Behandlung verschiedener kirchlicher Genossenschaften, insbesondere der evangelischen und katholischen Konfessionskirchen seitens des States, dergestalt, daſs derselbe keiner von ihnen eine vor der anderen bevorzugte Stellung einräumt. Solange das vorreformatorische Ketzerrecht galt und sonach der Stat nur Eine Kirche anerkannte, gab es keine Parität. Als aber im Augsburger Religionsfrieden von 1555 das deutsche Reich jenes Ketzerrecht für nicht mehr anwendbar erklärte, stellte es protestantische und katholische Reichsstände insofern einander gleich, als es für Widerherstellung der kirchlichen Einheit nur noch den Weg des „friedlichen, freundlichen“ Verhandelns gestattete. Von da an ist, was in Betreff der Parität das Reich getan hat, zu unterscheiden von demjenigen, was seine Gliedstaten getan haben. Das Reich hat niemals allgemein vorgeschrieben, daſs von den Territorialregierungen die beiden Konfessionskirchen einander gleichgestellt werden sollen: im Gegenteil, der westfälische Friede, in welchem der durch den Augsburger Religionsfrieden begründete Zustand näher geordnet und dabei der Ausdruck „Parität“ zuerst gebraucht wird, geht allenthalben von der Voraussetzung aus, daſs innerhalb der Territorien Nicht-Parität gelte, und ordnet nur so viel an, daſs der einzelne Protestant oder Katholik da, wo er zugelassen ist, auch bürgerlich seiner Konfession wegen nicht benachteiligt werden soll (pari cum concivibus jure habeatur: J. P. O. a. 5, § 35). Die „Parität“, welche der Friede in der Tat vorschreibt, ist die Gleichheit der Behandlung katholischer und protestantischer Reichsstände in Angelegenheiten des Reichs. Hier wird nicht nur das Prinzip ausdrücklich an die Spitze gestellt — in reliquis omnibus (articulis) inter utriusque religionis Electores, Principes, Status omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque . . . ., ita ut, quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum (J. P. O. a. 5, § 1), — sondern die Parität wird auch in einer Reihe von Einzelanwendungen (§ 51—58) näher normirt. — Am Reichstage soll in Sachen, welche die katholische oder die protestantische Konfession betreffen, oder in Betreff deren wenigstens durch die Majorität eines Religionsteiles das Auseinandertreten nach Konfessionen (itio in partes) verlangt wird, kein Kollegialbeschluſs durch Stimmenmehrheit gefaſst werden; sondern der katholische und der protestantische Religionsteil am Reichstage beschließt dann jeder für sich, und der eine Beschluſs gilt genau so viel, wie der andere, sodaſs ein Reichstagsbeschluſs nicht anders als durch Transigiren zustande kommt. Bei Kommissionen und Deputationen des Reichstages sollen beide Religionsteile gleich stark vertreten sein. Auch die Reichsgerichte dürfen in Sachen, welche die Konfession angehen, nicht durch Stimmenmehrheit beschließen: können sie sich nicht gütlich einigen, so geht die Sache zur Behandlung in obiger paritätischer Art an den Reichstag. Dies und nur dies verstand die deutsche Reichspraxis unter Parität.

Unter den deutschen Landesregierungen ging zuerst die brandenburgische über das wie vorreformatorische, so auch noch reformatorische Prinzip, nur Eine Kirche im Lande als vollberechtigte zu behandeln, hinaus: Kurfürst Johann Sigismund räumte 1611 in Ostpreußen der katholischen Kirche und, nachdem er reformirt geworden war, 1615 in seinen gesamten Landen der reformirten die Gleichstellung mit der bisherigen lutherischen Landeskirche ein. Letztere Gleichstellung ging, in etwas generalisirt, auch in den westfälischen Frieden (J. P. O. a. 7) über, wärend er für Gleichstellung der katholischen mit der protestantischen Kirche änliche Bestimmungen bloß in Betreff einiger Reichsstädte (Augsburg, Dinkelsbühl, Biberach, Ravensburg, Kaufbeuren a. 5, § 3 f.) aufnahm. Dergleichen Einrichtungen blieben aber Singularitäten, bis der deutsche Stat anfing, naturrechtliche Gesichtspunkte, erst territorialistische, dann kollegialistische (s. d. Art. Kollegialismus Bd. VIII, S. 118) zu gewinnen und demgemäß die Konfessionskirchen nicht mehr als zum Landesorganismus gehörig, sondern als Genossenschaften zu behandeln, die mehr oder minder selbständig, und statsseitig im Wesentlichen nur zu beaufsichtigen seien. Widerum ging Preußen voran: die Parität datirt hier vom Religionsedikte vom 9. Juli 1788 und dem sechs Jare später publizirten Allgemeinen Land-

rechte. Für das übrige Deutschland waren die Veränderungen im Länderbesitze von Einfluss, welche der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803 herbeifürte, indem er katholische Gebiete vielfach in protestantische Hand gab und dabei die „bisherige Religionsübung" garantirte (R.D.H.Schluß a. 60. 63). Dann fürte Bayern (Religionsedikte vom 10. Jan. 1803, 24. März 1809, 26. Mai 1818), Baden u. a. die Parität ein. Napoleon ließ sämtliche protestantische Rheinbundesregierungen, welche er nach Stiftung des Bundes (die Stiftungsakte vom 12. Juli 1806 selbst enthält nichts darüber) aufnahm, in ihren betreffenden Accessionsurkunden versprechen, l'exercice du culte catholique sera pleinement assimilé à l'exercice du culte luthérien, also Einfürung der Parität, und die meisten dieser Regierungen erfüllten die Zusage. Die deutsche Bundesakte ließ dann den Punkt unberürt, und beschränkte sich für die christlichen Konfessionsangehörigen als Einzelne Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte zu stipuliren. Es ist aber von den heutigen deutschen Staten nur einer, in welchem die Parität nicht vollständig eingefürt worden ist: s. (Minister v. Schröter) Die katholische Religionsübung in Mecklenburg-Schwerin, Jena 1852. Der Grund liegt im verfassungsmäßigen Festhalten der in Mecklenburg historisch gegebenen landeskirchlichen Gesichtspunkte. **Mejer.**

Parker, Matthäus, der zweite protestantische Erzbischof von Canterbury, war der Son eines ehrsamen Bürgers in Norwich, wo er am 6. August 1504 geboren wurde. In den Schulen seiner Vaterstadt und durch Privatunterricht gehörig vorgebildet, trat er im September 1522 in das Corpus Christi College (Bene't Coll.) in Cambridge ein, wo er den üblichen philosophischen Studien oblag und zugleich das Amt eines Bibellesers in seinem Kollege versah. Im Jare 1527 wurde er zum Priester, M. A. und Fellow seines Kollege gemacht und legte sich nun in den nächsten fünf Jaren mit großem Eifer auf das Studium der Kirchenväter und der alten Konzilien. Welche Anerkennung schon damals seine Gelehrsamkeit fand, erhellt daraus, dass Wolsey ihn, obwol einen der jüngsten, neben den tüchtigsten Männern dieser Zeit für sein neues Kollege in Oxford zu gewinnen suchte. Aber wie Cranmer wies auch Parker den ehrenvollen Ruf ab, vermutlich weil er schon zu entschieden auf Seiten der Reformationsfreunde stand. Mit diesen, d. h. mit Bilney, Barnes, Coverdale, Stafford u. a. pflegte er und seine Freunde Cecil und Bacon vertrauten Umgang. Um die Bibel und die Schriften der deutschen Reformatoren zu lesen und zu besprechen, kamen sie häufig in einem Hause zusammen, das deshalb spottweise „Germany" genannt wurde. Ein öffentliches Bekenntnis zur Sache der Reformation war Parkers erste vor der Universität gehaltene Predigt am Adventsfeste 1533. Durch diese wie durch häufige in der Nachbarschaft gehaltene Predigten erwarb er sich solchen Beifall, dass er von dem Erzbischof Cranmer und dem König die Erlaubnis erhielt, im ganzen Königreiche zu predigen. Er wurde von da an öfters zum Abhalten der Fastenpredigten vor dem Hofe und bei St. Pauls Croß nach London berufen. Die Königin Anna Bolen machte ihn zu ihrem Kaplan und der König wälte ihn zum Vorstand des College Stoke-Clare bei Cambridge. Hier entfaltete er die Amtstüchtigkeit und den Geschäftssinn, den er in allen ihm anvertrauten Ämtern bewärte. Er begann alsbald mit Reformen in dem völlig zerrütteten Kollege, entwarf neue Statuten, ordnete das Finanzwesen, verpflichtete die Kanoniker zum Predigen im Kollege und an allen Orten, von denen dasselbe Einkünfte bezog, gründete einen Lehrstul für biblische Vorträge und Stipendien für Chorknaben, endlich legte er eine tüchtige Schule an, in der besondere Sorfalt auf den Religionsunterricht verwendet wurde. Bald galt Stoke-Clare für ein Musterkollegium, nach dessen Statuten andere gegründet oder reformirt wurden. Er behielt dieses Kollege, das er sein Tusculanum zu nennen pflegte, bis zu Edwards Zeit, wo es neben anderen Stiftungen aufgehoben wurde. Änliche Verdienste, wie um dieses Kollege, erwarb sich Parker um das Corpus Christi College in Cambridge, zu dessen Vorstand er auf Empfehlung des Königs, der ihn inzwischen zu seinem Kaplan gemacht und mit mehreren Pfründen bedacht hatte, im Jare 1544 erwält

wurde. Auch hier nahm er sogleich durchgreifende Reformen vor. Er legte Inventare und Rentbücher, sowie eine Chronik des Kollege an, und sorgte besonders für Ordnung und Vermehrung der Bibliothek. Er drang auf strenge Einhaltung der Statuten auch im Kleinsten und Kleinlichsten. Die Studirenden mussten nicht bloß fleißig ihren Studien obliegen, sondern auch nach alter Ordnung Bart und Platte scheeren.

In diesem Berufskreise fülte sich Parker glücklich und erwarb sich zugleich die Achtung und das Vertrauen der ganzen Universität, wofür der schlagendste Beweis ist, dass ihm von 1545 an mehrere Jare das ehrenvollste und wichtigste Universitätsamt, das eines Vizekanzlers, übertragen wurde. Und ein Glück wäre es für ihn gewesen, wenn er in einem Wirkungskreise hätte bleiben können, dem er völlig gewachsen und von Herzen zugetan war. Seine Lieblingsbeschäftigung war ernstes Studium, besonders zog ihn die Patristik und die vaterländische Kirchengeschichte an. In kleineren Kreisen zu reformiren und zu organisiren, verstand er trefflich, aber ein großes Gebiet zu beherrschen, dazu fehlte ihm der weitschauende Blick, die küne Entschlossenheit. Mit der Feder scheute er sich nicht, es mit jedem Gegner aufzunehmen, aber um auf den offenen Kampfplatz zu treten, dazu war er, wie er selbst klagte, von Natur viel zu schüchtern und bedächtig. Es bedurfte der widerholten und dringenden Aufforderung seiner Freunde Cranmer und Latimer, bis er sich dazu verstand, vor den Tausenden, die sich um St. Pauls Croß sammelten, zu predigen. Und doch konnte er die natürliche Schüchternheit überwinden, wo es galt, ein öffentliches Zeugnis abzulegen oder den Weg zu verfolgen, den seine Pflicht ihm vorzeichnete. So hielt er an Ostern 1537 eine so entschieden evangelische Predigt gegen das römische Prozessions- und Reliquienwesen, dass er deshalb bei dem König verklagt wurde. Bei dem gefärlichen Kettschen Aufrur in Norfolk wagte er es, offen gegen Rebellion zu predigen. Ja er ging sogar in das Lager der Rebellen und predigte von der „Reformationseiche“ herab gegen Aufrur und die im Schwange gehenden Laster der Schwelgerei, Unzucht und Grausamkeit. Fast bis zu Ende fesselte seine Predigt die Hörer, bis einer das Schweigen brach und seine Genossen gegen den Prediger aufhetzte. Schon wurden die Speere geschüttelt und nur mit Mühe entging er einem grausamen Tode. Doch das sind nur einzelne Fälle. Er blieb selbst in Edwards Zeit, in der ein so weites Feld für die Freunde der Reformation sich öffnete, in der Zurückgezogenheit, und nahm statt einer hervorragenderen Stellung nur kleinere Pfründen und das Dekanat Lincoln an. Doch schützte ihn auch diese Zurückgezogenheit in der Marianischen Zeit vor dem Märtyrertode. Er verlor zwar Alles und musste in großer Armut von Ort zu Ort fliehen, um den Häschern zu entgehen, aber im Blicke auf diese Zeit sagte er selbst: „Nach meiner Absetzung lebte ich so fröhlich vor Gott und in meinem Gewissen, so wenig beschämt und niedergeschlagen, dass die süße Muße für meine Studien, zu welchen mich Gottes gütige Vorsehung zurückgerufen hat, mir größere und warere Freuden gewärte, als mein früheres geschäftsvolleres Leben. Was kommen wird, weiß ich nicht, aber Gott befehle ich mich, mein gutes Weib und liebes Sönlein, und bitte nur Gott, dass wir immer mit Unerschrockenheit die Schmach Christi tragen mögen und bedenken, dass wir hienieden keine bleibende Statt haben, sondern die zukünftige suchen durch die Gnade und das Erbarmen unseres Herrn Jesu Christi“. Diesen fröhlichen, gottergebenen Sinn bewarte er bis ans Ende der Schreckensherrschaft. Die Früchte seiner Beschäftigung in dieser Zeit waren eine englische Paraphrase des Psalters und eine auf Poinets (?) Schrift, De conjugio Sacerdotum, gegründete Verteidigung der Priesterehe.

Aus dieser mehrjärigen Zurückgezogenheit wurde Parker bald nach Elisabeths Thronbesteigung auf den höchsten aber zugleich schwierigsten Posten in der englischen Kirche gerufen. Den rechten Mann dafür zu finden, war keine leichte Sache. Aus den Reihen der rückkehrenden, für die Schweizer Reformation begeisterten Exulanten konnte er so wenig gewält werden, als von der Bank der katholischen Prälaten. Die Königin wollte die rechte Mitte halten zwischen Rom und Genf, um beide Parteien zu versönen. Und für diese Vermittelungspolitik

schien sich niemand so zu eignen, wie Parker. Er war beides, entschieden evangelisch und kirchlich konservativ, er galt längst als ein frommer und gelehrter, gemäßigter und loyaler Mann und musste der Königin persönlich um so willkommener sein, da er der vertraute Freund ihrer Mutter gewesen, die ihm vor ihrem Tode die jugendliche Prinzessin angelegentlich empfahl. Ihn schlugen daher die einflussreichsten Mitglieder des geheimen Rates, der Statssekretär Cecil und der Großsiegelbewarer Bacon, Parkers alte Freunde, für den Erzstul vor und riefen ihn schon wenige Wochen nach Elisabeths Thronbesteigung an den Hof. Aber Parker zögerte volle 6 Monate. Er konnte die Furcht nicht überwinden, dass er, von Natur schüchtern, in Regierungssachen unerfaren, durch vieljärige Zurückgezogenheit der Welt entfremdet und dazu körperlich leidend, der ungeheuren Aufgabe, die seiner wartete, nicht gewachsen sei. Die Bitten und Aufforderungen seiner Freunde waren umsonst, und nur der peremtorische Befehl der Königin brachte ihn endlich zum Nachgeben. Das Walmandat wurde am 18. Juli 1559 ausgefertigt, aber die Konsekration fand erst am 17. Dezember statt, da die Bischöfe der Reihe nach die Konsekration verweigerten, daher sie durch die drei exilirten Bischöfe Barlow, Scory und Coverdale und den Suffraganen Hodgkins vollzogen werden musste. Dass diese Wal, Weihe und Einfürung des ersten evangelisch ordinirten Erzbischofs in alter und allgemein gültiger Weise geschah, zeigen die urkundlichen Berichte (s. Rites and Cerimonies which took place at the Consecration of A. B. Parker, ed. Cambridge Antiquarian Society [Goodwin] 1841).

Parker fand bei seinem Amtsantritt den Plan für den Neubau der anglikanischen Kirche vor. Er war durch die Supremats- und Uniformitätsakte, sowie durch eine Reihe von Verordnungen, die one seine Mitwirkung zustande gekommen waren, bis ins Einzelnste vorgezeichnet. Aber die Ausfürung des Planes war mit den größten Schwierigkeiten verbunden. Die Reformation musste im Grunde von vorn angefangen werden. Die Bischofsbank war leer, eine große Anzal Pfarreien nicht besetzt oder durch ganz untaugliche Leute, Dienstleute und Handwerker, versehen, die durch Unwissenheit und Unsittlichkeit das Amt entweihten. Kaum die Hälfte der Geistlichen verstand Latein, viele wussten von der Bibel so gut wie gar nichts. Tüchtige Prediger waren eine Seltenheit. Im Kultus herrschte die größte Verschiedenheit und Verwirrung. Auch die Priesterkleidung wurde nach Belieben ganz oder teilweise beibehalten oder abgelegt. Noch schlimmer stand es um die kirchlichen Einkünfte, die auf das gewissenloseste verschleudert wurden, sodass die niedere Geistlichkeit in großer Armut lebte und manche Stellen nicht besetzt werden konnten, weil die Einkünfte von habgierigen Laien der Kirche entzogen waren. Die Masse des Volkes hing dem Katholizismus an, der in Oxford und den Gerichtshöfen seine hartnäckigen Verteidiger fand und viele Freunde bei Hofe hatte. Die Reformirten selbst waren in zwei Parteien gespalten. Die kräftigere und zalreichere, die in der Londoner Bürgerschaft und den zurückgekehrten Exulanten ihre Vertreter fand und in Cambridge immer herrschender wurde, huldigte den Grundsätzen der Schweizer Reformation, und nur die schwache Minorität war für die vermittelnde anglikanische Kirchenreform, welche allgemein einzufüren die Aufgabe des neuen Primas war — in der Tat eine Aufgabe, welche befriedigend zu lösen eine Unmöglichkeit war. Und zu alle dem wurde ihm das schwere Werk durch die Königin selbst noch erschwert. Sie hielt in schlauer Politik die Gegner in Schach, lieh heute ihr Ohr ihren Räten Cecil und Bacon und morgen ihrem Günstlinge Graf Leicester, der aus Opposition gegen jene den Freund der Puritaner spielte. Sie forderte von Parker die strenge Durchfürung der Uniformität und ließ ihn dabei im Stiche.

Parker ging zunächst mit allem Eifer an die Abstellung der Missbräuche und Herstellung der Ordnung. Um die durch die häufigen Visitationen schwer gedrückte Geistlichkeit mit neuen Lasten zu verschonen, forderte er von den Bischöfen genaue Berichte über ihre Diözesen, über Zal, Amtstätigkeit, Bildung, sittliche Auffürung der Geistlichen, über Lehre, Gottesdienstordnung, Kirchenbesuch, finanzielle Verhältnisse, über den Stand der Schulen und die Art des Unterrichts

u. dgl., sowie überhaupt über Einhaltung der königlichen Verordnungen. Ebenso visitirte er die Universitäten und Gerichtshöfe, namentlich den Arches-court, der durch häufige Inhibitionen die Einfürung der Reformation hemmte. Wo es tunlich war, entwarf er neue Statuten für Colleges. Große Sorge verwandte er auf die Erhaltung und Rückerstattung der kirchlichen Einkünfte. Dies zusammengenommen mit der Sorgfalt, die er bei Besetzung der Bistümer mit tüchtigen evangelischen Männern und bei Anstellung würdiger Geistlicher und Ausscheidung der unwürdigen bewies, zeigt, dass er in den ersten Jaren seiner Amtsfürung nichts tat, als was die Aufgabe eines umsichtigen und gewissenhaften Oberhirten ist. Bei aller Entschiedenheit zeigte er noch nicht die Strenge, die sein späteres Verfaren begleitet. Als bei der starken Zunahme der Puritaner eine Parlamentsakte vom 1. Januar 1565 die Verweigerung des Suprematseides mit dem Prämunire bedrohte, suchte er die Strenge dieses Gesetzes zu mildern. Er forderte die Bischöfe privatim auf, den Eid nicht zum zweiten Male abzuverlangen, one ihn davon zu benachrichtigen, und war edel genug, die Folgen dieses Schrittes auf sich zu nehmen. Aber diese waren nur, dass die Katholiken und Puritaner küner auftraten und die Königin ihm deshalb heftige Vorwürfe über seine bisherige Saumseligkeit machte und mit strengen Maßregeln drohte. Parkers Verfaren wurde von da an strenger. Er entwarf mit der kirchlichen Kommission die „Advertisements“, durch welche die Erneuerung der Predigtlizenzen von der genauen Befolgung der früheren Verordnungen (u. a. über Priesterkleidung) abhängig gemacht wurde. Zwar wusste Graf Leicester die Königin wider umzustimmen und die Bestätigung jener Avertisoments durch die Königin hinauszuschieben. Aber Parker ließ sich nun nicht mehr irre machen und verfolgte die Durchfürung der Uniformität mit unbeugsamer Konsequenz. Und nun brach der unselige Streit propter lanam et linum mit aller Macht aus (s. das Nähere unter „Puritaner“), ein Streit, der mit der Secession der Puritaner endete. Parkers Verfaren in diesem Streite ist in entgegengesetzter Weise beurteilt und gerichtet worden. Die Anglikaner preisen ihn, dass er die Uniformität durchgefürt, die englische Kirchenform festgestellt nod die Kirche vom Puritanismus gereinigt habe, die Gegner machen ihn allein verantwortlich für die unheilbare Kirchenspaltung, die er durch seine Strenge und Kurzsichtigkeit herbeigefürt habe. Es ist war, es fehlte ihm der weitschauende Blick eines großen Reformators, er erscheint mehr als ein eifriger Beamter, der keine höhere Aufgabe kennt, als den Buchstaben des Gesetzes zu erfüllen. Aber was hatte er auch viel Anderes zu tun? Das Gesetz war gegeben, und die Schuld fällt zurück auf die, welche es machten, aber den Mut nicht hatten, es selbst auszufüren. „Ich sehe“, klagte Parker, „wie andere den Kopf aus der Schlinge ziehen und den Haß auf mich fallen lassen“. Im Blick auf die feigen Höflinge, die Glauben und Gewissen trefflich nach den Launen der Gebieterin zu ändern verstanden, verdient ein gerader, ehrlicher Charakter wie Parker Achtung, auch wo er irrt. Parker war aus Überzeugung Anglikaner und Gegner des Puritanismus, und ist es nicht erst geworden aus Furcht, seine Stelle zu verlieren, wie Jewel u. a. Doch hätte er auch auf Seiten der Puritaner treten wollen, was hätte das genützt? Die Königin gab nicht einmal bloß zu verstehen, dass, wo der Puritanismus nicht unterdrückt würde, sie die Katholiken offen begünstigen wollte. Parkers Natur war zu ehrlich, um die Hofpolitik zu verstehen. Er konnte es nicht fassen, wie er oft äußerte, dass man ein Gesetz geben und gegen dessen Durchfürung gleichgültig sein könne. Oft sank ihm der Mut, wenn er sich von seinen Freunden verlassen fand und all der Haß auf ihn fiel, als wäre der Uniformitätszwang ausschließlich sein Werk. Er tröstete sich aber: „was die Welt auch urteilen mag, ich will Gott, meinem Fürsten und den Gesetzen in reinem Gewissen dienen“.

Mag auch das Urteil über Parker in seiner kirchlichen Stellung noch so verschieden ausfallen, so ist dagegen nur eine Stimme über seine Verdienste um die Wissenschaft. Er war der Hauptbegründer der Altertumsforschung in England (worin er nur J. Leland zum Vorgänger hatte), er stiftete die antiquarische Gesellschaft und hat eine Menge unschätzbarer Handschriften, die bei der Aufhebung der Klöster

verschleudert worden, vom Untergange gerettet. Die reichen Schätze des Corpus Christi College und anderer Colleges in Oxford und Cambridge hat die Nachwelt seiner unermüdeten Sorge zu danken. Bei der gewissenlosen Plünderung der überaus wertvollen Klosterbibliotheken war es ihm allerdings um die päpstlichen Bullen und Dekrete, um Aristoteles und die Scholastiker nicht leid, aber eine Schande war es in seinen Augen für die Nation, daſs alte englische Chroniken, Kommentare und Homilien für gemeine Zwecke verwendet wurden. Er bot deshalb alles auf, um die Handschriften zu sammeln, wozu er Agenten über's ganze Land bestellte, deren einer in vier Monaten über 6000 Codd. zusammenbrachte. Altertumsfreunde zog er in seine Nähe, so Bale (Prebend. von Canterbury), Yale (sein Kanzler), Robinson und Jocelyn (seine Kaplane). Um die Manuskripte kopiren und ordnen, zum teil auch veröffentlichen zu lassen, beschäftigte er in seinem Palaste Kopisten, Maler, Graveurs, Drucker und Buchbinder.

Sein Hauptaugenmerk war auf die englischen Geschichtsquellen gerichtet. Einige derselben ließ er drucken, die Chroniken des Matth. Westmonast., Matth. Paris, Thom. Walsingham und Asser's „Leben Alfred's“. Ein unsterbliches Verdienst hat er sich um die sächsischen Manuskripte erworben. Er war der Erste, der auf die Bedeutung derselben hinwies als Denkmäler der Geschichte, des Rechtes und der Sprache, welche, der englischen so nahe verwandt, ein helles Licht werfen würde auf alte Namen und Wörter. Endlich zeigte er auch, wie das kirchliche Interesse auf das Studium des Sächsischen füre, da den alten Homilien viele römische Irrlehren, z. B. die Transsubstantiation, fremd seien. Um das Studium des Sächsischen anzuregen, ließ er die sächsischen Evangelien und Einiges von Aelfric drucken und ein Glossar anlegen, das aber erst lange nach seinem Tode vollendet wurde. — Was die übrige wissenschaftliche Tätigkeit Parkers betrifft, so ist besonders seine große Bekanntschaft mit alten Liturgieen und Ceremonieen zu rühmen, die er in kleineren Arbeiten, wie „Form of holding a Convocation“ u. a. zeigte. Unter seiner Mitwikung schrieb Dr. Ackworth das Buch: De Antiquitate Britann. Ecclesiae 1572, welchem Jocelyn Parkers Biographie beifügte. Der um dieselbe Zeit erschienenen revidirten englischen Bibel gab er ein Vorwort, genealogische und chronologische Tafeln, Lesestücke, Karten und Anmerkungen bei.

Solche Beschäftigungen füllten Parkers Mußestunden aus und waren seine einzige Erholung. Die gewönlichen Vergnügungen, wie Jagd, Mummenschanz und Hofgelage hatten für ihn keine Anziehung. Allerdings hatte auch er eine fürstliche Hofhaltung. Edle und Bürgerliche dienten ihm. Wenn er nach seiner Gewonheit die Pfingstzeit in Canterbury feierte, bestand sein Gefolge aus wenigstens hundert Personen; das Festgelage, das mehrere Tage wärte und zu dem aus der Stadt und Nachbarschaft Alles hinzuströmte, ließ an Glanz und Fülle nichts zu wünschen übrig. Er verwendete große Summen auf die Herstellung seiner Paläste und Landhäuser. Aber all dies war er nach damaligen Begriffen seiner hohen Stellung schuldig, obwol die Puritaner an dieser fürstlichen Pracht nicht mit Unrecht Anstoß nahmen. Er selbst lebte äußerst einfach und am liebsten im Kreise seiner Familie und der Gelehrten, die zu seinem Gefolge gehörten. Gastfreundschaft in ausgedehntem Maße gehörte onedem zu den Pflichten seiner Stellung. Außerdem wurden unter seine unmittelbare Aufsicht in seinem Hause abgesetzte Bischöfe und eidweigernde Adelige gestellt, die er durch seine zuvorkommende Freundlichkeit häufig umstimmte. Sein Haushalt war musterhaft eingerichtet. Alles hatte seine Zeit, niemand durfte müßig gehen. Dabei war er aber ein gütiger Herr gegen alle Untergebene. Täglich hielt er zweimal Hausgottesdienst, seine Kaplane oder anwesende Gäste hatten häufig zu predigen. Bei Tisch, auch bei den Gelagen, wurde durch einen Monitor alles unziemliche Gerede unterdrückt, um auch hier den einem geistlichen Hause ziemenden Anstand zu waren. Gegen Arme war er freigebig. Er gründete oder erweiterte Hospitäler. Am meisten aber tat er für wissenschaftliche Zwecke. Nicht nur erweiterte er sein College in Cambridge, sondern erleichterte auch das Studium durch zalreiche Sti-

pendien für Fellows und Studirende, und vermachte seine reiche Bibliothek verschiedenen Colleges, hauptsächlich aber demjenigen, in dem er selbst die schönste Zeit seines Lebens verbracht hatte. Denn bei allem Glanz seiner erzbischöflichen Würde wurde sein Lebensabend durch die kirchlichen Streitigkeiten und Hofränke verbittert. Schwere körperliche Leiden traten hinzu. Er hatte in einem vielbewegten 16järigen Amtsleben nur zu sehr die Warheit seines Walspruches erfaren müssen: „Mundus transit et concupiscentia ejus“. Er starb am 17. Mai 1575, und wurde in seiner Kapelle zu Lambeth beigesetzt. (Vgl. Strype, Life of A. B. Parker, und Lives of the Archbishops of Canterby, by W. J. Hook, Dean of Chichester, Vol. IX, 1872. **C. Schoell.**

Parker, Theodor, Hauptvertreter der neueren unitarischen Schule in Nordamerika, wurde geboren am 24. August 1810 in der Nähe von Lexington im State Massachusetts. Sein Vater, ein Farmer, war Freidenker. Die Sorge für die religiöse Erziehung der Kinder fiel der Mutter anheim. Sie war wol bewandert in der heil. Schrift, und ihre subjektive Frömmigkeit konnte nicht one Einfluss bleiben auf die Entwickelung ihrer Kinder. Wir werden uns nicht irren, wenn wir in den negativen Tendenzen Parkers den Einfluss der väterlichen Denkweisen erkennen und dagegen den hie und da in seinen Schriften sich offenbarenden allgemein religiösen Enthusiasmus als eine Mitgift seiner frommen Mutter betrachten. Theodor Parker zeichnete sich von frühester Jugend an durch einen ungewönlichen Wissensdurst aus. Alle seine Ersparnisse benutzte er, sich eine kleine Bibliothek anzuschaffen, und jede freie Stunde verwendete er zum Studium. Als die Schule, welche Parker besuchte, eine zeitlang von einem Geistlichen versehen wurde, unterrichtete ihn dieser in den Anfangsgründen des Lateinischen und Griechischen, und Parker brachte es in kurzer Zeit so weit, dass er die wichtigsten Klassiker lesen konnte. Mit seinem 17. Lebensjare bezog er die Universität (Harvard College) in Cambridge, nahe bei Boston, wo er sich mit allgemein wissenschaftlichen Studien beschäftigte, um sich für den Eintritt in die theologische Schule vorzubereiten. Da ihm jedoch hierzu die Mittel fehlten, so sah er sich genötigt, seine Zuflucht zum Unterrichtgeben zu nehmen. Im Jare 1831 ging er als Hilfslehrer nach Boston und 1832 errichtete er eine eigene Schule in Watertown. Wärend dieser ganzen Zeit arbeitete Parker mit Energie an seiner eigenen Fortbildung. Neben dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen beschäftigte er sich mit dem Spanischen, Französischen und Deutschen; außerdem lernte er Italienisch, Portugiesisch, Holländisch, Isländisch, Chaldäisch, Arabisch, Persisch, Koptisch, Äthiopisch und später auch Schwedisch und Dänisch.

Im Jare 1834 trat er mit vorzüglichen Vorkenntnissen in die theologische Schule von Harvard College zu Cambridge ein. Es ist interessant, zu sehen, wie er damals noch am traditionellen, orthodox-unitarischen Glauben festhielt. In einem Briefe vom 2. April 1834 schreibt er: „Du fragst nach meinem Glauben! Ich glaube an die Bibel. Ich glaube, es gibt Einen Gott, der von Ewigkeit gewesen ist, der die Guten belonen und die Bösen bestrafen wird, sowohl in diesem Leben, als auch in dem zukünftigen. Diese Bestrafung mag vielleicht ewig sein. Ich glaube, dass Christus Gottes Son war, wunderbar empfangen und geboren. Ich glaube nicht, dass unsere Sünden vergeben werden, weil Jesus gestorben ist. Ich kann nicht begreifen, wie das möglich sein soll“. So stand er damals noch ganz auf dem altunitarischen Standpunkte. Aber jetzt bereitete sich der Wechsel vor, der ihn nachher zum Haupte einer neuunitarischen Schule gemacht hat. Er begann seine theologischen Arbeiten mit dem Studium der deutschen Rationalisten. Er eignete sich die kritischen Ansichten de Wettes an, studirte die Werke von Eichhorn, Ammon, Paulus, Wegscheider, aber auch Stäudlin und Storr, schrieb „Winke über deutsche Theologie“ und las daneben Spinoza, Descartes, Leibnitz, die Wolfenbütteler Fragmente, Lessing, Herder. Als er mit seinen so gewonnenen Ansichten offen hervortrat, fand er mannigfachen Widerspruch. Es herrschte damals eine eigentümliche konservative Richtung im amerikanischen Unitarismus. Er hatte sich erst seit kurzer Zeit die Stellung einer

anerkannten christlichen Denomination erkämpft, die sich von den übrigen nur durch Verwerfung der Trinitäts- und Versönungslehre unterschied, und wärend er vorher der Sammelplatz aller negativen Elemente gewesen war, regte sich jetzt das Bestreben, durch Beibehaltung möglichst vieler supranaturaler Elemente den übrigen Sekten ebenbürtig zur Seite zu stehen. Daher der Widerspruch, den Parker fand, und schon jetzt bereitete sich die Scheidung der alten und neuen Schule vor, die später im Jare 1841 durch Parkers Auftreten in Boston zum Ausbruch kam.

Als Kandidat setzte Parker seine Studien der deutsch-rationalistischen Schule fort und wurde von Schritt zu Schritt weiter getrieben auf dem Wege des Zweifels und der Negation. Im Jare 1837 fand er seine erste Anstellung als Prediger in West-Roxburg. Im Mai 1841 wurde er aufgefordert, bei der Ordination eines unitarischen Geistlichen in Boston die Predigt zu halten. Er predigte in Gegenwart vieler Geistlichen „über das Bleibende und Vergängliche im Christentum". Dies war die Krisis, sagt Parker selbst. Seine Bostoner Amtsbrüder wollten ihn jetzt auf ihren Kanzeln nicht mehr predigen lassen, aber diese Maßregel diente nur dazu, die Popularität Parkers zu mehren. Da man ihn auf den Kanzeln Bostons nicht mehr hören konnte, so wurde er aufgefordert, Vorlesungen zu halten. Das tat er denn auch, und im Frühjare 1842 gab er diese Vorlesungen heraus unter dem Titel: A Discourse of matters pertaining to religion.

Die Bostoner Predigt über das Bleibende und Vergängliche im Christentum und dieser Discourse waren ein lauter Aufruf an alle Unitarier, ihren inkonsequenten altunitarisch-supranaturalistischen Standpunkt aufzugeben. Dieser Aufruf fand bei der schon vorher berürten kirchlichen Stimmung wenig Anklang unter den Geistlichen. Nachdem die Gottheit Christi aufgegeben war, hatte man, um als eine warhaft christliche Denomination gelten zu können, die Idee eines göttlichen Lehrers substituirt. Dies ließ sich jedoch nur aufrecht erhalten, wenn man sich für seine Autorität auf die Wunder und für seine Infallibilität auf die Inspiration berief. Parker stieß mit seinen Theorieen Beides um, und obgleich es die Konsequenzen des eigentlich unitarischen Charakters waren, die er damit enthüllte, so zog man sich doch erschrocken von diesen letzten Konsequenzen zurück.

Mit dem Discourse of matters pertaining to religion war Parkers theologische Entwickelung zum Abschluss gekommen. Sein Pfarramt in Roxburg behielt er vorläufig bei. Im Jare 1843 unternahm er eine Erholungsreise nach Europa, bereiste England, Frankreich, Italien und Deutschland, wo er sich namentlich auf den Universitäten umsah. In Berlin hörte er Vorlesungen von Schelling, Vatke, Twesten. In Halle besuchte er Tholuck, in Heidelberg Ullmann und Gervinus, in Tübingen Ewald und Baur, in Basel de Wette. Im September 1844 kehrte er nach Amerika zurück, trat zunächst sein Amt in Roxburg wider an, siedelte aber bald nach Boston über, wo er 14 Jare lang in den beiden größten Konzertsälen als Geistlicher der kongregationalistischen Gemeinde predigte. Hier entfaltete er auch eine bedeutende sociale Wirksamkeit im Kampfe gegen die Trunksucht und Sklaverei. Im Jare 1859 machte ein Blutsturz seiner Wirksamkeit ein Ende. Er ging nach Italien, wo er 1860 zu Florenz starb. Die Schriften Parkers erschienen einzeln und gesammelt zu verschiedenen Malen in Boston. In Europa erschienen: The collected works of Th. Parker. Edited by F. T. Cobbe, London 1863.

Theodor Parker ist seiner theologischen und kirchlichen Stellung nach der Hauptvertreter der neueren Schule des amerikanischen Unitarismus, die sich von der alten Schule dadurch unterscheidet, dass sie die Autorität der heil. Schrift verwirft und in einem reinen Theismus die Religion der Zukunft meint gefunden zu haben, die aber dabei auf bedenkliche Weise dem Pantheismus entgegensteuert. Damit hat der Unitarismus dieselbe Entwickelung durchgemacht, wie der deutsche Rationalismus. Auf dem exegetischen Felde geschlagen, hat er sich auf das philosophische Gebiet begeben. Er verhehlt sich seinen Widerspruch gegen die

hl. Schrift nicht länger und proklamirt nun das ausschließliche Recht der reinen Vernunft. Coleridge ruft den Unitariern zu: „Die Socinianer würden nicht mehr für ehrliche Leute gehalten werden, wenn sie ihres Nachbars Testament mit ebenderselben freien Interpretation auslegen wollten, wie die hl. Schrift". Ebenso auch Parker: „Wenn das Athanasianische Symbolum, die 39 Artikel der Kirche von England und die päpstliche Bulle Unigenitus heutiges Tages in einem griechischen Manuskript aufgefunden und als das Werk eines Apostels nachgewiesen würden, so würde der Unitarismus sie in gutem Glauben interpretiren und leugnen, daſs das Dogma von der Dreieinigkeit oder von dem Falle des Menschen darin enthalten sei". Parker hatte es klar erkannt, daſs seine unitarischen Vorgänger im Unrecht waren, wenn sie ihren Unitarismus aus der Bibel rechtfertigen wollten. Da taten sich ihm nun zwei Wege auf. Entweder muſste er das Unrecht des Unitarismus erkennen und zu einer offenbarungsgläubigen Denomination zurückkehren, oder er muſste an seinem Unitarismus festhalten, dann aber die Autorität der hl. Schrift gänzlich verwerfen. Parker wälte das letztere und betrachtete sich von nun an als den großen Reformator, der seine Zeit von „dem Götzen der Bibel" befreien sollte.

Zur Aufstellung einer neuen und reineren Religionslehre sah sich Parker nun auf seine eigenen Hilfsquellen angewiesen. Er fand in seiner Seele drei instinktive religiöse Vorstellungen. Zuerst eine instinktive Vorstellung des Göttlichen, das Bewuſstsein, daſs es einen Gott gibt. Ferner eine instinktive Vorstellung dessen, was recht ist: das Bewuſstsein, daſs es ein Moralgesetz gibt, das wir zu beobachten haben. Und endlich eine instinktive Vorstellung der Unsterblichkeit. Das ist die von den deutschen Rationalisten herübergenommene Trias von Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Von diesen drei Grundbegriffen aus entwickelt nun Parker sein System teilweise auf dem Wege der Induktion, teilweise auf dem der Deduktion. Auf dem Wege der Induktion, indem er sammelte, was die verschiedensten Völker über Gott, Tugend und Unsterblichkeit gedacht haben. Hier weist er denn auch der Bibel und der Lehre Jesu ihren Platz an. Auf dem Wege der Deduktion, indem er die instinktiven Vorstellungen seiner Seele über Gott, Tugend und Unsterblichkeit begrifflich formulirte und die Konsequenzen daraus zog. So gewinnt Parker dasjenige, was er „absolute Religion" nennt, die als das eigentlich ewige Element den wechselnden und in einem fortwärenden Fluſs befindlichen Erscheinungen der verschiedenen Volksreligionen und Theologieen zugrunde liegt.

Wir haben nun noch zu sehen, wie sich die Lehre Parkers im Einzelnen gestaltete. Der Gottesbegriff Parkers ist am wenigsten anstößig, obgleich sich hier sehr bedeutende pantheistische Hinneigungen zeigen. Er hält mit einer gewissen Energie an der Idee eines persönlichen Gottes fest, obgleich er den philosophischen Wert solcher Bestimmungen bezweifelt. „Wir sprechen von einem persönlichen Gotte. Wenn wir damit allein verneinen, daſs er die Beschränkung der unbewuſsten Materie hat, so ist das nicht unrecht". „Kann er unbewuſst und unpersönlich sein, wie ein Moos oder der himmlische Äther? Kein Mensch wird das behaupten". Daneben finden wir aber eine Reihe ganz pantheistisch klingender Sätze: „Gott ist der Grund der Natur, er ist das Bleibende in dem Vorübergehenden, das Reale in der Welt der Erscheinungen. Die ganze Natur ist nur eine Darstellung Gottes für die Sinne". „Die Naturkräfte, Schwerkraft, Elektrizität, Wachstum, was sind sie anders, als verschiedene Weisen der göttlichen Tätigkeit". „Das ist das Verhältnis Gottes zur Materie. Er ist immanent in derselben und fortwärend tätig". „Diese Immanenz Gottes in der Materie ist die Basis seiner Wirksamkeit".

An diese Lehre von der Immanenz Gottes in der Materie schließt Parker im zweiten Buche seines Diskurses die Lehre von der Inspiration an: „Wenn Gott gegenwärtig ist in der Materie, so ist das Analogon, daſs er auch gegenwärtig ist im Menschen". „Die Inspiration ist, wie Gottes Allgegenwart, nicht beschränkt auf die wenigen Schriftsteller, für welche Juden, Christen und Muhammedaner sie in Anspruch nehmen, sondern sie erstreckt sich über das ganze mensch-

liche Geschlecht. Minos und Moses, David und Pindar, Leibnitz und Paulus, Newton und Simon Petrus empfangen alle in ihren verschiedenen Weisen den einen Geist vom höchsten Gott". In dieser Bestimmung der Inspiration und namentlich in der Vermischung derselben mit Gottes Allgegenwart ist es wider leicht, den pantheistischen Zug zu erkennen, der sich durch das ganze System hindurchzieht.

Ein Schuldgefül kennt Parker nicht. Er hat keine Anung davon, dass die Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde aufgehoben und durchbrochen ist. Aber er ist damit nur das legitime Kind des alten Unitarismus, der durch die Leugnung der Versönung, die durch Christum Jesum geschehen ist, dem konsequenten Denker nur diese Alternative offen gelassen hat. Natürlich muss nun auch Parkers Lehre vom Menschen der Lehre der hl. Schrift geradezu entgegengesetzt sein. Er legt sich die Frage vor: „Von welchem Punkte ging die menschliche Entwickelung aus? Von der Zivilisation und der waren Verehrung des einen Gottes, oder vom Kannibalismus und der Vergottung der Natur? Ist das Menschengeschlecht gefallen oder hat es sich erhoben?" Die Antwort ist: „Entwickelung vom Niederen zum Höheren, und nicht umgekehrt.

Über die Sünde spricht sich Parker zuerst mit ganz besonderer moralischer Energie aus. „Sünde ist eine bewusste, freiwillige Verletzung eines uns bekannten göttlichen Gesetzes. Gottlos handeln, das ist Sünde. Sie stammt nicht aus einem Mangel intellektueller oder moralischer Begriffe, sondern aus einem Widerwillen, das uns bekannte Rechte zu tun, und aus einer Willensneigung, das uns bekannte Unrecht zu tun. Das Gewissen ruft dem Menschen zu: „du sollst", aber es läst uns frei, ob wir gehorchen wollen, oder nicht. Dann setzt er in sehr schöner Weise auseinander, dass, wenn das Gewissen ihn zwingen würde, gut zu handeln, er dazu nur „gravitiren" würde und aufhören müste, eine freie Persönlichkeit zu sein. Aber bald fällt er in ganz laxe, pantheistische Ansichten zurück. „Wie wir die Herrschaft über unseren Körper nur durch Experimente erlangen, indem wir nur durch allerlei Versuche es lernen, zu laufen, so müssen wir auch durch Experimente lernen, unseren Willen recht zu gebrauchen, dass wir das Gesetz Gottes halten. Man sagt, dass die Sünde ein Fall ist. Ja sie ist ein Fall, wie des Kindes erster Versuch, zu gehen, ein Stolpern ist. Aber das Kind lernt durch Stolpern aufrecht gehen. Jeder Fall ist ein Fall aufwärts". Das ist offenbar die Lehre des Pantheismus und zeigt deutlich, wie schwankend die Grenze ist, die seinen Theismus von dem Pantheismus scheidet.

Wir enthalten uns weiterer Mittheilungen aus den Lehren Parkers, da mit den gegebenen sein naturalistischer Standpunkt genügend gekennzeichnet ist, und fügen nur noch einen Auszug aus seiner Predigt über die populäre Theologie hinzu, um zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit, ja mit welcher blasphemischen Erbitterung Parker gegen alle supranaturalen Elemente der kirchlichen Lehre polemisirt. Er schildert seinen Zuhörern die populäre Theologie in folgender Weise: „Nach der populären Theologie gibt es in der Gottheit drei anerkannte Personen. — Da ist zuerst „„Gott der Vater"", der Schöpfer Himmels und der Erde und Alles, was darinnen ist, besonders bemerkenswert wegen dreier Stücke. Zuerst wegen seiner großen Willens- und Tatkraft; zweitens wegen seiner großen Selbstsucht; drittens wegen seiner großen zerstörenden Gewalt. Gott der Vater ist das grimmigste Wesen im ganzen Universum; weder liebevoll, noch liebenswert. — Da ist ferner „„Gott der Son"", welcher der Vater im Fleische ist, mit mehr Menschlichkeit und viel weniger Selbstsucht und Verderblichkeit, als man dem Vater zuschreibt. Nichtsdestoweniger ist in der populären Theologie die Liebe des Sones gegen die Menschen stets nur eine beschränkte. Es ist nicht Lehre der populären Theologie, dass der Son wirklich die Übertreter liebt. — Da ist drittens „„Gott der heilige Geist"", der sich fortwärend ausbreitet, one geteilt zu werden, und wirkt, one sich zu erschöpfen. Aber weit breitet er sich nicht aus und viel wirkt er nicht, und ist leicht betrübt und verscheucht. — Man behauptet gewönlich, es gäbe nur drei Personen in der Gottheit. Aber in Warheit hat man noch eine

vierte Person in dem populären Gottesbegriffe der christlichen Theologie, nämlich den Teufel ꝛc. Es finden sich Äußerungen, die noch blasphemischer sind, als diese, und es ist jedenfalls ein trauriges Zeichen, dass Parker es wagen durfte, die gebildeten Klassen Nordamerikas mit einer solchen Polemik zu unterhalten.

Welchen Einfluss Parker auf die Geschichte des Unitarismus ausüben wird, lässt sich nicht übersehen, aber von vornherein sollte man ein Doppeltes erwarten. Parker hat den inneren Widerspruch des alten Unitarismus unwidersprechlich dargelegt. Wenn dieser Widerspruch erkannt wird, so werden die ernsteren Gemüter sich den orthodoxen Denominationen wider zuwenden, eine Vermutung, die durch den in den letzten Jaren in Amerika häufig vorgekommenen Übertritt unitarischer Prediger zu presbyterianischen Kirchen bestätigt zu werden scheint. Die Anderen werden sich eine zeitlang mit dem Naturalismus und Theismus Parkers begnügen, aber mehr und mehr dem Pantheismus und Atheismus in die Arme getrieben werden. Aber dem alten Unitarismus hat seine Stunde geschlagen, und wie Parker sagt: „Er muss aufhören, den Fortschritt der Theologie zu repräsentiren. Eine andere Schule wird dieses Amt auf sich nehmen und dem Kinde einen Namen geben, das der Unitarismus in die Welt gebracht hat, aber nicht anzuerkennen wagt“.

Vgl. über Theodor Parker: Weiss, Life of Parker, Lond. 1863. — Ferner die in seinem Todesjare gehaltenen kurzen Gedächtnisreden: Binus, Lecture on Parker, Lond. 1860; Barnett, The late T. Parker, Lond. 1860; Channing, Life of T. Parker, Lond. 1860. — Endlich die zu derselben Zeit in verschiedenen periodischen Zeitschriften erschienenen Aufsätze, wie in der Revue Suisse, Januar 1861. — Revue des deux mondes, October 1861. Bibliotheca sacra von Park und Taylor. Vol. 18. — The American Quarterly Church Review, 1859, p. 543. — The Christian Observer, 1860, pag. 467. — In deutschen Übersetzungen erschienen: Der Discourse of matters pertaining to religion, übersetzt von Wolf, Archidiakonus in Kiel, Kiel 1848. — Zehn Predigten über Religion, Leipzig 1853. — Sämtliche Werke, übersetzt von Ziethen, Leipzig 1854.

Fr. Lührs.

Parsismus. Unter diesem Namen verstehen wir die Religion, welcher die wenigen Überreste der sogenannten Feueranbeter anhangen. Diese Religion war früher das Bekenntnis sämtlicher Einwoner des altpersischen Reiches sowol unter den Achämeniden als den Sâsâniden, jetzt aber bekennen sich zu ihr nur einige wenige Gemeinden, die teils in der Umgegend der persischen Stadt Yazd, teils im westlichen Indien ihren Sitz haben. Man nennt sie gewönlich Parsis. Die Parsi im westlichen Indien sind dahin in der Mitte des 7. Jarhunderts n. Chr. eingewandert, um den Verfolgungen zu entgehen, welche die muselmannischen Chalifen über ihre Glaubensgenossen verhängten. Im Einzelnen sind die Angaben über ihre Ansiedelungen und Schicksale in Indien kurz und unbestimmt *). Die Parsis in Indien beliefen sich im Jare 1852 auf etwa 50000 Seelen. Von diesen wonten 20184 in Bombay, in Konkan 1451, in der portugiesischen Ansiedelung zu Daman etwa 200. Etwa 15 Jare früher wonten in Surate 10507 Personen, aber ihre Zal hat seitdem abgenommen. Was noch fehlt, um die oben angegebene Zal von 50000 voll zu machen, findet sich zerstreut in der Umgegend von Surate, in Barotsch, Balsar und Nausari, auch im Distrikte von Ahmedâbâd. Einzelne sind noch weiter verschlagen. Obgleich nicht zalreich, üben die Parsis doch überall einen großen Einfluss, wo sie ihren Wonsitz aufgeschlagen haben. Sie sind in den Städten vorzüglich Kaufleute, Bankiers und Schiffsmäkler, auf dem Lande treiben sie vornehmlich Ackerbau. Die Gesamtzal der Parsen in Persien belief sich im Oktober 1879 auf 8499, von welchen 4367

*) Eine Geschichte dieser Übersiedelung gibt die sogenannte Kissa-i-Sanjân, Erzälung von Sanjân (geschrieben 1599 n. Chr.), ins Englische übersetzt von Eastwick: Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic society, Februar 1842.

liche Geschlecht. Minos und Moses, David und Pindar, Leibnitz und Paulus, Newton und Simon Petrus empfangen alle in ihren verschiedenen Weisen den einen Geist vom höchsten Gott". In dieser Bestimmung der Inspiration und namentlich in der Vermischung derselben mit Gottes Allgegenwart ist es wider leicht, den pantheistischen Zug zu erkennen, der sich durch das ganze System hindurchzieht.

Ein Schuldgefül kennt Parker nicht. Er hat keine Anung davon, dass die Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde aufgehoben und durchbrochen ist. Aber er ist damit nur das legitime Kind des alten Unitarismus, der durch die Leugnung der Versönung, die durch Christum Jesum geschehen ist, dem konsequenten Denker nur diese Alternative offen gelassen hat. Natürlich muss nun auch Parkers Lehre vom Menschen der Lehre der hl. Schrift geradezu entgegengesetzt sein. Er legt sich die Frage vor: „Von welchem Punkte ging die menschliche Entwickelung aus? Von der Zivilisation und der waren Verehrung des einen Gottes, oder vom Kannibalismus und der Vergottung der Natur? Ist das Menschengeschlecht gefallen oder hat es sich erhoben?" Die Antwort ist: „Entwickelung vom Niederen zum Höheren, und nicht umgekehrt.

Über die Sünde spricht sich Parker zuerst mit ganz besonderer moralischer Energie aus. „Sünde ist eine bewusste, freiwillige Verletzung eines uns bekannten göttlichen Gesetzes. Gottlos handeln, das ist Sünde. Sie stammt nicht aus einem Mangel intellektueller oder moralischer Begriffe, sondern aus einem Widerwillen, das uns bekannte Rechte zu tun, und aus einer Willensneigung, das uns bekannte Unrecht zu tun. Das Gewissen ruft dem Menschen zu: „du sollst", aber es lässt uns frei, ob wir gehorchen wollen, oder nicht. Dann setzt er in sehr schöner Weise auseinander, dass, wenn das Gewissen ihn zwingen würde, gut zu handeln, er dazu nur „gravitiren" würde und aufhören müsste, eine freie Persönlichkeit zu sein. Aber bald fällt er in ganz laxe, pantheistische Ansichten zurück. „Wie wir die Herrschaft über unseren Körper nur durch Experimente erlangen, indem wir nur durch allerlei Versuche es lernen, zu laufen, so müssen wir auch durch Experimente lernen, unseren Willen recht zu gebrauchen, dass wir das Gesetz Gottes halten. Man sagt, dass die Sünde ein Fall ist. Ja sie ist ein Fall, wie des Kindes erster Versuch, zu gehen, ein Stolpern ist. Aber das Kind lernt durch Stolpern aufrecht gehen. Jeder Fall ist ein Fall aufwärts". Das ist offenbar die Lehre des Pantheismus und zeigt deutlich, wie schwankend die Grenze ist, die seinen Theismus von dem Pantheismus scheidet.

Wir enthalten uns weiterer Mittheilungen aus den Lehren Parkers, da mit den gegebenen sein naturalistischer Standpunkt genügend gekennzeichnet ist, und fügen nur noch einen Auszug aus seiner Predigt über die populäre Theologie hinzu, um zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit, ja mit welcher blasphemischen Erbitterung Parker gegen alle supranaturalen Elemente der kirchlichen Lehre polemisirt. Er schildert seinen Zuhörern die populäre Theologie in folgender Weise: „Nach der populären Theologie gibt es in der Gottheit drei anerkannte Personen. — Da ist zuerst „„Gott der Vater"", der Schöpfer Himmels und der Erde und Alles, was darinnen ist, besonders bemerkenswert wegen dreier Stücke. Zuerst wegen seiner großen Willens- und Tatkraft; zweitens wegen seiner großen Selbstsucht; drittens wegen seiner großen zerstörenden Gewalt. Gott der Vater ist das grimmigste Wesen im ganzen Universum; weder liebevoll, noch liebenswert. — Da ist ferner „„Gott der Son"", welcher der Vater im Fleische ist, mit mehr Menschlichkeit und viel weniger Selbstsucht und Verderblichkeit, als man dem Vater zuschreibt. Nichtsdestoweniger ist in der populären Theologie die Liebe des Sones gegen die Wenschen stets nur eine beschränkte. Es ist nicht Lehre der populären Theologie, dass der Son wirklich die Übertreter liebt. — Da ist drittens „„Gott der heilige Geist"", der sich fortwärend ausbreitet, one geteilt zu werden, und wirkt, one sich zu erschöpfen. Aber weit breitet er sich nicht aus und viel wirkt er nicht, und ist leicht betrübt und verscheucht. — Man behauptet gewönlich, es gäbe nur drei Personen in der Gottheit. Aber in Warheit hat man noch eine

vierte Person in dem populären Gottesbegriffe der christlichen Theologie, nämlich den Teufel ꝛc. Es finden sich Äußerungen, die noch blasphemischer sind, als diese, und es ist jedenfalls ein trauriges Zeichen, dass Parker es wagen durfte, die gebildeten Klassen Nordamerikas mit einer solchen Polemik zu unterhalten.

Welchen Einfluss Parker auf die Geschichte des Unitarismus ausüben wird, lässt sich nicht übersehen, aber von vornherein sollte man ein Doppeltes erwarten. Parker hat den inneren Widerspruch des alten Unitarismus unwidersprechlich dargelegt. Wenn dieser Widerspruch erkannt wird, so werden die ernsteren Gemüter sich den orthodoxen Denominationen wider zuwenden, eine Vermutung, die durch den in den letzten Jaren in Amerika häufig vorgekommenen Übertritt unitarischer Prediger zu presbyterianischen Kirchen bestätigt zu werden scheint. Die Anderen werden sich eine zeitlang mit dem Naturalismus und Theismus Parkers begnügen, aber mehr und mehr dem Pantheismus und Atheismus in die Arme getrieben werden. Aber dem alten Unitarismus hat seine Stunde geschlagen, und wie Parker sagt: „Er muss aufhören, den Fortschritt der Theologie zu repräsentiren. Eine andere Schule wird dieses Amt auf sich nehmen und dem Kinde einen Namen geben, das der Unitarismus in die Welt gebracht hat, aber nicht anzuerkennen wagt“.

Vgl. über Theodor Parker: Weiss, Life of Parker, Lond. 1863. — Ferner die in seinem Todesjare gehaltenen kurzen Gedächtnisreden: Binns, Lecture on Parker, Lond. 1860; Barnett, The late T. Parker, Lond. 1860; Channing, Life of T. Parker, Lond. 1860. — Endlich die zu derselben Zeit in verschiedenen periodischen Zeitschriften erschienenen Aufsätze, wie in der Revue Suisse, Januar 1861. — Revue des deux mondes, October 1861. Bibliotheca sacra von Park und Taylor. Vol. 18. — The American Quarterly Church Review, 1859, p. 543. — The Christian Observer, 1860, pag. 467. — In deutschen Übersetzungen erschienen: Der Discourse of matters pertaining to religion, übersetzt von Wolf, Archidiakonus in Kiel, Kiel 1848. — Zehn Predigten über Religion, Leipzig 1853. — Sämtliche Werke, übersetzt von Ziethen, Leipzig 1854.

Fr. Lührs.

Parsismus. Unter diesem Namen verstehen wir die Religion, welcher die wenigen Überreste der sogenannten Feueranbeter anhangen. Diese Religion war früher das Bekenntnis sämtlicher Einwoner des altpersischen Reiches sowol unter den Achämeniden als den Sâsâniden, jetzt aber bekennen sich zu ihr nur einige wenige Gemeinden, die teils in der Umgegend der persischen Stadt Yazd, teils im westlichen Indien ihren Sitz haben. Man nennt sie gewönlich Parsis. Die Parsi im westlichen Indien sind dahin in der Mitte des 7. Jarhunderts n. Chr. eingewandert, um den Verfolgungen zu entgehen, welche die muselmannischen Chalifen über ihre Glaubensgenossen verhängten. Im Einzelnen sind die Angaben über ihre Ansiedelungen und Schicksale in Indien kurz und unbestimmt *). Die Parsis in Indien beliefen sich im Jare 1852 auf etwa 50000 Seelen. Von diesen wonten 20184 in Bombay, in Konkan 1451, in der portugiesischen Ansiedelung zu Daman etwa 200. Etwa 15 Jare früher wonten in Surate 10507 Personen, aber ihre Zal hat seitdem abgenommen. Was noch fehlt, um die oben angegebene Zal von 50000 voll zu machen, findet sich zerstreut in der Umgegend von Surate, in Barotsch, Balsar und Nausari, auch im Distrikte von Ahmedâbâd. Einzelne sind noch weiter verschlagen. Obgleich nicht zalreich, üben die Parsis doch überall einen großen Einfluss, wo sie ihren Wonsitz aufgeschlagen haben. Sie sind in den Städten vorzüglich Kaufleute, Bankiers und Schiffsmäkler, auf dem Lande treiben sie vornehmlich Ackerbau. Die Gesamtzal der Parsen in Persien belief sich im Oktober 1879 auf 8499, von welchen 4367

---

*) Eine Geschichte dieser Übersiedelung gibt die sogenannte Kissa-i-Sanjân, Erzälung von Sanjân (geschrieben 1599 n. Chr.), ins Englische übersetzt von Eastwick: Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic. society, Februar 1842.

männlichen, und 4132 weiblichen Geschlechtes waren (vgl. Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft, 36, 54 f.).

Der Parsismus fürt in seinen ersten Anfängen in eine vorgeschichtliche Zeit zurück. Die ersten der in ihm liegenden Ideeen müssen schon entstanden sein, als Inder und Perser noch als ein Volk beisammen wonten, und dies war in einer Zeit, als die Vedas noch nicht vorhanden waren, also gewiss mehr als 1500 v. Chr. Der Grundcharakter der noch wenig entwickelten Anschauungen dieser beiden Völker in jener fernen Zeit war aber schon die Verehrung des Lichtes und Abwendung von der Finsternis. Der religiöse Sinn hatte damals schon verschiedene Göttergestalten ausgebildet, die sich auch in späterer Zeit noch erhielten, als beide Völker sich geschieden hatten, welche aber, weil sie eben noch ziemlich unbestimmt waren, später eine sehr verschiedene Stellung erhalten konnten. Solche aus jener alten Zeit stammende Gottheiten sind z. B. Andra bei den Persern, Indra bei den Indern, Mithra und Mitra, Nâsatyau und Nâonghaithya u. s. w., oder kosmogonische Persönlichkeiten, wie Thrâtaona und der vedische Trita, Yima und Yama und mehrere andere. Wie in der Religion, so zeigen auch die Namen der einzelnen Familienglieder, Sitten, Rechtsbegriffe u. s. w., dass die Grundlagen eines zivilisirten Lebens von Parsen und Indern gemeinsam gelegt wurden. Selbst die ersten Anfänge der Heldensage mögen bis in jene ferne Zeit hinaufreichen. Demungeachtet waren dies eben nur Anfänge, aus denen sich Religion und Gesittung zwar entwickeln konnte, aber nichts weniger als vollständig bereits entwickelt hatte. Diese Entwickelung gemeinsam zu vollenden, war aber beiden Völkern nicht beschieden. Sie trennten sich bald, wir wissen nicht mehr, aus welchen Gründen, denn die früher allgemein angenommene Ansicht, dass religiöse Zerwürfnisse die Trennung herbeigefürt hätten, begegnet großen Schwierigkeiten und ist jetzt fast allgemein aufgegeben. Die aus den ältesten Zeiten herrürende Verehrung des Lichtes bildete sich bei den Parsen konsequent aus. Es entstand ein bis in die kleinsten Einzelheiten durchgefürter Dualismus, in welchem die ethische Seite bald eine hervorragende Stellung einnahm. Der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis wurde zugleich als ein Gegensatz zwischen Gut und Böse gedacht, und diese Begriffe wurden in den beiden sich gegenüberstehenden Prinzipien Ormazd (in der älteren Sprache Ahura-Mazda) und Ahriman (oder Angra-Mainyus) dargestellt. Von diesen ist Ormazd der Grund alles Guten, wonend im vollkommensten Lichte, Ahriman der Grund alles Bösen, wonend in tiefster Finsternis. Die beiden Namen haben eine ziemlich abstrakte Bedeutung, denn Ahura-Mazda heißt: der sehr weise Herr, Angra-Mainyus aber: der böse Geist. So weit wir den Parsismus zurückverfolgen können, finden wir diese beiden Prinzipien. Darius in seinen Inschriften kennt schon das gute Prinzip unter dem Namen Aura oder Auramazdâ; das böse Prinzip nennt er nicht, wir wissen nicht, ob dies Zufall ist oder ob dasselbe in den Anschauungen seiner Zeit noch nicht existirte. Aber Plato und Aristoteles kennen bereits diese beiden Prinzipien. Eben so wie diese Grundprinzipien müssen auch die nächsten unter ihnen stehenden Genien schon früh vorhanden gewesen sein; sie sind gleichfalls sehr abstrakter Natur, sodass man dem Herodot nicht Unrecht geben kann, wenn er behauptet, die Perser verehrten die Elemente. Wie die guten Genien, so müssen auch die bösen dagewesen sein; diese heißen Daevas (später Dêvs, unrichtig Divs genannt). Viele unter ihnen sind dem Namen nach mit indischen Göttern identisch, so die oben genannten Andra und Nâonghaithya.

Durch das gegenseitige Verhalten jener beiden Grundprinzipien, des Ormazd und Ahriman, wird die sichtbare Welt bedingt: ihre Entstehung sowie ihr Verlauf und ihr dereinstiges Ende — Alles fließt aus jenem Verhältnisse. Die Kosmologie ist bei den Parsen je nach den Sekten etwas verschieden; ausfürlich finden wir sie erst in Schriften der späteren Periode erzält; die folgende ist die gewönlichste und höchst warscheinlich auch die älteste, welche wenigstens schon Plutarch in ihren wesentlichen Grundzügen kennt *). Vom Anfange an waren die

*) Vgl. Bundehesch Kap. 1 und meine Übersetzung dieses Kapitels in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, XI, 98 f.

beiden schon oben genannten Grundwesen Ormazd und Ahriman einander entgegengesetzt, der eine im vollkommensten Lichte, der andere in vollkommenster Finsternis. Beide waren durch einen Zwischenraum, der leer war, von einander getrennt. Ahriman wurde die Existenz des Ormazd gewar; voll Zorn über die ihm so entgegengesetzte Erscheinung stürzte er gegen ihn, um ihn zu vernichten. Ormazd hatte vom Dasein Ahrimans vermöge seiner Allwissenheit Kunde, auch er wusste, dass dieser ein keineswegs verächtlicher Gegner sei, den er gründlich schlagen müsse, aber er sah auch, mit welchen Schwierigkeiten dieses Werk verbunden sei. Der Sieg war in der Tat sehr ungewiss, denn jedes der beiden Grundprinzipien war von gleicher Stärke, jedes auf seinem Gebiete vollkommen. Wärend es aber zum Wesen des Ormazd gehört, erst zu denken und dann zu handeln, ist es im Gegenteil eine Eigentümlichkeit Ahrimans, erst zu handeln und dann zu denken. Ormazd übersah also die Mittel, die er zur Besiegung seines Gegners hatte, er merkte, dass es sehr zweifelhaft sein werde, ob er bei einem augenblicklich begonnenen Kampfe den Sieg davontragen werde, dass er aber siegen müsse, wenn er den Kampf hinausschieben könne. Er schuf also Geschöpfe, die zur Vollendung passten, Ahriman im Gegensatze schuf gleichfalls Geschöpfe für seine Zwecke. Dreitausend Jare gingen über diesen Schöpfungen dahin. Darauf beredete Ormazd den Ahriman, einen Vertrag einzugehen, auf 9000 Jare, nach Verlauf derselben wollten sie mit einander kämpfen. Diese 9000 Jare zusammen mit den obigen 3000 Schöpfungsjaren geben 12000 Jare, dies ist die gesamte Weltdauer. Ahriman gab seiner oben erwänten Eigentümlichkeit wegen seine Zustimmung zu dem für ihn so nachteiligen Vertrage, er glaubte, dass Ormazd kein Mittel zur Ausfürung seiner Pläne habe. Durch das Eingehen dieses Vertrages ist die endliche Niederlage des Ahriman entschieden. Nach der Festsetzung dieses Vertrags sprach Ormazd das berühmte Gebet Yathâ ahû vairyô (Honover) aus, und hierdurch wurde auch dem Ahriman der ware Sachverhalt klar. Erschreckt durch diese Entdeckung, eilte er in die tiefste Finsternis zurück und blieb dort 3000 Jare in Bestürzung. Die Zeit der Untätigkeit benutzte Ormazd aufs beste. Er schuf von den materiellen Schöpfungen zuerst den Himmel, dann das Wasser, dann die Erde, die Bäume, das Vieh, die Menschen. Behilflich waren ihm bei diesen Schöpfungen mehrere Genien, gleichfalls seine Geschöpfe, die auch noch fortwärend die Welt bewachen und behüten. Diese sind Bahman, der Beschützer der lebenden Wesen. Ardibihischt, der Genius des Feuers, Schahrêvar, der Beschützer der Metalle, Spendarmat, der Genius der Erde, Chordâd und Amerdâd, die Herren über Wasser und Bäume. Ihnen hatte Ahriman der Reihe nach böse Genien entgegengestellt, die sie in ihrem Werke hindern sollen, diese sind: Akoman, Andar, Saval, Nâoghaithya, Taritsch und Zaritsch*). Diese sind, wie gesagt, bloße Gegner der guten Wesen, denn Ahriman kann nie selbständig schaffen, er verneint nur die Schöpfung des Ormazd, indem er einen Gegensatz gegen dieselbe hervorbringt. Ormazd schuf ferner das ganze Heer der Sterne, denn die Sterne werden für bekörperte Wesen angesehen, in ihnen wonen die Fravaschis; die Zal der Sterne wird auf 486000 angenommen. Sie beschützen den Himmel und sind nach Art der Kriegsheere in bestimmte Rotten abgeteilt und stehen unter eigenen Fürern, diese sind die folgenden**): Tistar ist der Herr im Osten, Satvêç der Heerfürer im Westen, Vanant im Süden, Haptoirang im Norden. Zu diesen vier Sternen wird noch ein fünfter gezält, Mes-gâh, in der Mitte des Himmels, auch Sonne und Mond sind natürlich zu den guten Gestirnen zu zälen. Auch diesen Gestirnen hat Ahriman andere, böse, später entgegengesetzt: Tir gegen Tistar, Ormazd***) (Jupiter) gegen Vanant, Anâhid gegen Satvêç, Behram (Mars)

---

*) Ausfürlicheres in meiner Übersetzung des Avest., II, 35. Note.

**) Bundehesch Kap. 2, Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch., VI, 83.

***) Dass mehrere dieser schädlichen Gestirne die Namen guter Genien tragen, muss mit Recht auffallen; es beweist dies die späte Einfürung des siderischen Elementes in den Parsismus; vgl. Zeitschr. der D. Morgenländ. Gesch., VI, l. c.

gegen Haptoirang, Kevan (Saturn) gegen Mes-gâh, Dudschdum-Muspar gegen Sonne und Mond.

Die irdische Schöpfung, die Erde samt ihren notwendigen Kräften, die schon früher geschaffen und im Himmel befindlich war, wurde nun wärend der 3000järigen Bestürzung des Ahriman in jene Leere herabgelassen, welche Ormazd und Ahriman von einander trennt. Sie ist also gleichsam ein Posten, den Ormazd gegen das Reich der Finsternis vorgeschoben hat. Sie ist zwar noch nicht eine unmittelbare Offensivbewegung in das Reich des Ahriman hinein, aber sie okkupirt einen strategisch wichtigen Punkt unmittelbar an der Grenze. Wärend alles dieses von der Seite des Ormazd geschah, wollte die Bestürzung Ahrimans troz alles Zuredens seiner Dêvs, nicht weichen, bis 3000 Jare zu Ende waren. Diese 3000 Jare geben zusammen mit den oben schon genannten 3000 Schöpfungsjaren 6000 Jare; die Hälfte der gesamten Weltdauer war also schon verstrichen, als sich Ahriman endlich zum Kampfe erhob, entschlossen, Alles zu wagen, ehe er sich für besiegt erkläre. Er drang also seinerseits auch von dem Gebiete, das ihm gehörte, vorwärts und stieß hier auf die von Ormazd geschaffene Welt. Ahriman war immer noch sehr mächtig, ein Angriff, den er gegen den Himmel unternahm, wurde zwar zurückgeschlagen, wäre aber fast gelungen. Die Erde aber vermochte seinem Angriffe nicht zu widerstehen. Er borte ein Loch in dieselbe und gelangte so auf ihre Oberfläche. Dort bestanden die lebenden Wesen aus zwei Geschöpfen: dem Urstier und Gayomard (eigentlich gayo-meretan, sterbliches Leben), dem Urmenschen. Von diesen konnte der Urstier dem Ahriman gar nicht widerstehen; er wurde sogleich getötet; Gayomard hielt sich 30 Jare länger, dann aber fiel auch er. Aber, obwol getötet, waren diese Wesen doch nicht vernichtet; die Seele des Urstiers stieg klagend zum Himmel empor, aus dem Leibe aber schuf Ormazd das Vieh und die nützlichen Getreidearten. Der Same des Gayomard wurde von der Sonne gereinigt und zum teil durch den Ized Neriosengh, zum teil durch Spendarmet aufbewart. An die Stelle des Urmenschen trat Meschia und Meschiane, das erste wirkliche Menschenpar, die Voreltern aller jezt lebenden Menschen. Aber sie blieben dem Ormazd nicht ganz getreu, es gelang dem Ahriman, sie zu verfüren und dadurch Macht über sie zu gewinnen. Er verhängte mehrere Plagen über sie, dadurch sind Hunger, Schlaf, Alter, Krankheit, Tod über das Menschengeschlecht gekommen und erben sich da noch immer fort.

Die Erde ist somit der eigentliche Kampfplatz, wo die beiden sich entgegengesetzten Prinzipien zusammenstoßen. Alles, was auf der Erde sich befindet, stammt entweder von dem einen oder dem anderen Urwesen ab, denn Ahriman hat auch hier Gegensätze gegen die Schöpfung Ormazd's geschaffen in der körperlichen sowol wie in der geistigen Welt. Geschöpfe niederer Art — lebende Wesen wie Sachen — folgen der Bestimmung, die sie von ihrem Schöpfer erhalten haben. Der Mensch dagegen kann selbständig sich auf die Seite des einen wie des anderen Prinzips schlagen, nur untätig und parteilos zu bleiben, ist ihm unmöglich, aber, je nach seiner Wal, trifft ihn dann auch Strafe oder er erhält Belonung. So viel steht aber jezt schon fest, dass Ahriman, der anfangs als von gleicher Macht wie Ormazd gedacht werden muss, dies nicht nur längst nicht mehr ist, sondern auch täglich mehr abnimmt in dem Einzelkampfe in der Welt. Wenn die 9000 Jare des Vertrages verflossen sind, wird seine Macht dergestalt geschwunden sein, dass seine Besiegung durch Ormazd außer Frage steht.

Der eben ausgefürte Bericht über die Entstehung der Welt ist der gewönliche im Parsismus; es gibt jedoch auch noch einen anderen. Wir kennen ihn zwar bis jezt nur aus einem jüngeren Parsenbuche, aber er ist durch sonstige Gewärsmänner gut bezeugt, so durch die Armenier Eliseus und Esnik (5. Jarh.), durch Theodor von Mopsveste nach Excerpten aus Photius, endlich durch den Araber Schahrastani, der zugleich die anzufürende Ansicht als die einer Sekte, der Zervaniten, erwänt. Nach diesen Berichten glaubten die Perser an ein Urwesen, das sie Zrvâna akarana, die endlose Zeit, nannten. Dieses Wesen stellte ein Opfer an, um einen Son zu erlangen, dann kam ihm ein Zweifel, ob es auch einen solchen haben werde. So entstanden ihm zwei Söne: Ormazd durch

das Opfer, Ahriman durch den Zweifel. Zarvan beschloss, dem Erstgeborenen die Herrschaft zu übergeben, Ormazd merkte dies noch im Mutterleibe und teilte die Nachricht davon seinem Bruder Ahriman mit, worauf dieser den Leib seiner Mutter durchborte und vor Zarvan hintrat, um als Erstgeborener die Herrschaft zu verlangen. Ormazd, auf natürlichem Wege geboren, kam erst nach ihm an, in ihm erkannte Zarvan seinen waren Erstgebornen; um aber auch dem Ahriman gerecht zu werden, übergab er diesem die Herrschaft, aber nur auf 9000 Jare; nach dem Verlaufe derselben solle Ormazd tun können, was ihm beliebe. So erzälen in ziemlicher Übereinstimmung die beiden Armenier und Schahrastani, der schon erwänte Parsentraktat fürt aber die Sache etwas anders aus; nach diesem schafft Zarvan Wasser und Feuer, aus diesen entsteht Ormazd, wie Ahriman zum Vorschein kommt, wird nicht gesagt. Um den Ahriman zu bekämpfen, schuf Ormazd die zwölf Zodiakalbilder und gab jedem derselben die Herrschaft 1000 Jare lang. Er schuf auch alle guten Geschöpfe mit Hilfe der Zeit, aber auch dem Ahriman half die Zeit bei seinem Schaffen; er stellte den zwölf Zodiakalbildern die sieben Planeten entgegen; von diesen gelang es dem Ormazd die vier schlimmsten zu ergreifen und am achten Himmel festzubinden. Von den übrigen erhielt Saturn seinen Platz am siebenten Himmel, Jupiter am sechsten, Mars am fünften. Am vierten war der Sonne ihr Platz gegeben; diese verhindert, dass von dem Gifte dieser Planeten, welche oberhalb der Sonne ihren Sitz haben, etwas auf die Erde herabfließe. Am dritten Himmel ist Venus, am zweiten Merkur; letzterer ist gemischter Natur und tut sowol Gutes wie Böses, je nachdem er sich mit einem guten oder bösen Sterne in Verbindung setzt. Am ersten Himmel endlich hat der Mond seinen Platz.

Dass diese eben besprochene Weltansicht einmal Vertreter in Persien gehabt hat, kann nicht geleugnet werden, dass aber diese Unterordnung des Ormazd und Ahriman unter Zarvan nicht ursprünglich sein könne, scheint mir keines weitläufigen Beweises zu bedürfen. Einmal ist der Gegensatz zwischen Ormazd und Ahriman schon sehr frühe bezeugt, wie wir oben gesehen haben, die Erwänung des Zarvan aber findet sich erst zur Zeit der Sâsâniden. Sodann liegt es auch im Wesen und in der Entwickelung der Religionen, dass solche abstrakt gedachte Gottheiten, wie Zarvan, das Fatum u. s. w., sich erst später ausbilden und dann störend in die Reihe der alten Gottheiten eingreifen. So ist es auch hier: durch Zarvan und die ihm beigesellten Gestirngottheiten verlieren die Amschaspands und Ormazd selbst den größten Teil ihres Einflusses auf die Geschicke der Welt. Die Gestirne sind viel mächtiger, und es ist mir nicht unwarscheinlich, dass dieser Kultus seine Anfänge in dem benachbarten Babylon und Assyrien gehabt hat. Übrigens ist Zarvan als Schicksalsgott auch in das orthodoxe System gedrungen, steht aber dort nicht über, sondern unter Ormazd und seinen Amschaspands.

Wir kehren jetzt wider zu unserem Berichte über den Verlauf der Welt nach parsischer Ansicht zurück, nachdem wir die verschiedenen Ansichten über die Kosmogonie und Welteinrichtung dargelegt haben. Wir erinnern daran, dass von den durchgängig bezeugten 12000 Jaren der Weltdauer zwei Viertel, jedes zu 3000 Jaren, schon verflossen waren, als das Böse in die Welt kam. Das dritte Viertel erstreckt sich vom Erscheinen des Ahriman auf der Erde bis zum Erscheinen des Zarathustra oder Zoroaster und der Offenbarung des Gesetzes durch denselben. Dies ist das Zeitalter der Mythen und Sagen. Ahriman ist noch sehr mächtig. Schädliche Schlangen und Drachen, tyrannische Könige, alle mit übernatürlicher Macht ausgerüstet, werden von Ahriman eigens geschaffen, um die reine Welt zu verwüsten. Ormazd muss, um die Pläne des Ahriman zu verhindern, gleichfalls mächtige, mit göttlichen Kräften ausgerüstete Menschen schicken, die mit jenen schädlichen Wesen kämpfen und sie vernichten. In dieser Periode entwickelt sich die Heldensage der Perser, von welcher in Firdosis Königsbuche noch Reste enthalten sind. Zu den bösen Wesen Ahrimans gehören Dahak oder Zohak, und Afrasiab, zu denen Ormazds aber Dschemschid, Feridun, Kaikobad und a. m. Diese reinen Geschöpfe Ormazds heißen Paoiryo-tkaeshas, d. i. die, welche

zuerst den reinen Wandel hatten. Sie kennen das Gesetz Ormazds und handeln darnach, sie leiten auch die ihnen untergebenen Menschen an, darnach ihr Tun einzurichten. Aber sie sind keine Propheten, ihre Mission ist eine rein persönliche, die mit ihrem Tode erlischt; sie verhalten sich also zu Zoroaster etwa wie die Patriarchen zu Moses. Ein Prophet konnte damals noch nicht auftreten, weil eben Ahriman noch zu mächtig war. Erst beim Anbruche des letzten Weltviertels war es dem Ormazd möglich, diese folgenschwere Tat zu tun und den Zarathustra in die Welt zu senden. Die große Wichtigkeit dieses Ereignisses ist auch den Gegnern Ormazds nicht verborgen, sie bieten ihre ganze Kraft auf, um die Geburt des Zoroaster zu hindern, aber vergebens. Die ganze Zarathustrasage ist voll von Legenden, wie Zauberer und böse Geister den Zarathustra sowol vor als nach der Geburt zu vernichten streben, wie er aber durch fortwärende Wunder immer aus ihrer Hand errettet wird. Als er dreißig Jare alt war, wurde er zu Ormazd berufen und empfing dort auf seine Fragen die nötigen Belehrungen und Anweisungen, mit dem Auftrage, sie auch den übrigen Menschen mitzuteilen, zunächst und besonders aber einem Könige Vischtâspa. An dessen Hof begibt sich Zoroaster unverweilt und es gelingt ihm auch, durch die Wunder, welche er zu tun vermag, diesen König samt seinem Hofe zu bekehren und für die Ausbreitung der neuen Lehre zu gewinnen. Alle diese Berichte sind durchaus legendenhaft, Anhaltspunkte für das Zeitalter und Vaterland des Zoroaster lassen sich aus ihnen nicht gewinnen, es steht dahin, ob sie irgend einen historischen Hintergrund haben. Die Berichte der Perser legen besonders Gewicht darauf, dass Zoroaster gerade nach Ablauf des dritten Viertels der Weltdauer erschien: 3000 Jare nach dem Beginne des Daseins der Menschen auf der Erde und 3000 Jare vor dem letzten Gerichte. Ist diese Ansicht one historischen Wert, so sind die weit auseinander gehenden Angaben der Alten ebensowenig historisch. Einige setzen Zoroaster 5000 Jare vor den trojanischen Krieg, andere 600 Jare vor Xerxes. Ebensowenig wie die Zeit lässt sich das Vaterland des Zoroaster ermitteln, morgenländische Quellen nennen als seinen Geburtsort Rai (Rhages), andere Urumia in Atropatene. Von den Abendländern geben einige (auch die Armenier) Medien als sein Vaterland an, andere setzen ihn nach Persien, Assyrien, Pamphylien, Prokonnesos, spätere besonders nach Baktrien, die einen sehen in ihm einen König, die andern einen Religionsstifter. Auch über den Vischtâspa schwanken die Ansichten in änlicher Weise. Die Ansicht, dass er in Persien geherrscht habe, ist spät und findet im Avesta keine Bestätigung, auch dass er Hystaspes, der Vater des Darius sei, ist kaum warscheinlich. Ein dritter Hystaspes wird in Medien genannt, der Verfasser der Oracula Hystaspis.

Doch wir faren fort, den Verlauf der Weltgeschichte nach der Ansicht der Parsen zu erzälen. Das Erscheinen des Zoroaster mit dem Gesetze hatte mehrfache unmittelbare Folgen. Das göttliche Wort wird von den Parsen als eine Waffe gedacht, die auf die überirdischen Anhänger Ahrimans, wenn sie ihnen entgegengehalten wird, ebenso wirkt, wie die irdischen Waffen auf irdische Leiber. Die Wirkungen dieser neu erschienenen mächtigen Waffe zeigten sich bald. Es war nunmehr dem Ahriman nicht mehr möglich, seine Dêvs in Leiber zu verkörpern und auf der Welt daherlaufen zu lassen. Sämtliche Leiber der bösen Wesen höherer Art schwanden dahin, sie können nur noch unsichtbar wirken, es ist daher auch für Ormazd keine Nötigung mehr vorhanden, zu außerordentlichen Mitteln zu greifen. Mit dem Erscheinen Zoroasters hat daher das mythische Zeitalter der Welt aufgehört, alles geht jetzt seinen geregelten Gang. Aber das Gesetz ist nicht bloß eine magische Waffe gegen die Schlechten, sondern für die, welche darnach handeln wollen, der Fürer zur Seligkeit. Es enthält dasselbe teils positive Vorschriften, wie man sich zu verhalten habe, um für einen Anhänger Ormazds gelten zu können, dann aber belehrt es auch über Dinge, die man nicht wissen kann: über das Leben nach dem Tode, dessen Freuden und Leiden, die bevorstehenden Belonungen und Strafen, sowie auch über den endlichen Ausgang des großen Kampfes zwischen Ormazd und Ahriman und über das Ende der Welt. Es ist schon gesagt, dass Ahriman seine Kraft im ganzen ziemlich nutzlos

vergeudet. Je näher der Zeitpunkt des großen Kampfes heranrückt, desto mehr wird es ihm fülbar, wie wenig er noch gewonnen hat, desto konvulsivischer rafft er alle seine Kräfte zusammen, um das Versäumte nachzuholen — natürlich vergeblich. Daher kommt es denn, dass die letzten Zeiten vor dem großen Weltgerichte für die Menschen keineswegs erfreulich sein können. Schwere Kriege, Fremdherrschaft, Tyrannei Andersgläubiger werden über die Rechtgläubigen kommen und ihren Glauben und ihre Ausdauer auf eine starke Probe setzen. Das Blut der Gläubigen wird in Strömen fließen, die Erde wird sogar durch Jare andauerndes Regenwetter und Schneegestöber ganz entvölkert sein, sodass der sogenannte Garten des Yima geöffnet werden muss, in welchem durch die Voraussicht des Ormazd seit langer Zeit eine Anzal frommer Familien angesiedelt sind, welche, sobald diese Entvölkerung eintritt, sich über die Erde verbreiten und dieselbe wider bevölkern. Trotz aller dieser Leiden wird aber doch der beständige Fortschritt des Guten warnehmbar sein. In den 3000 Jaren, welche nach der Erscheinung Zoroasters noch bis zum jüngsten Gerichte verfließen müssen, wird alle 1000 Jare ein Prophet erscheinen, teils um die in Vergessenheit geratene Religion wider in das Gedächtnis der Menschen zurückzurufen, teils um durch neue Ergänzungen die frühere Offenbarung zu vervollständigen. Nach der jedesmaligen Erscheinung eines dieser drei Propheten wird ein Teil der Übel verschwinden, welche gegenwärtig die Welt bedrücken. Die Namen dieser drei Propheten sind Ukhshyat-ereta, Ukhshyat-nema und Çaoshyans, oder in neuerer Form: Oschedar, Oschedar-mâh und Sosiosch. Sie stammen alle drei aus dem Samen Zoroasters der zu dem Ende in dem See Kansu aufbewart ist; sobald die Zeit gekommen ist, wird eine reine Jungfrau in diesem See baden, schwanger werden und den Propheten gebären. Mit dem Erscheinen des letzten Propheten wird die Welt vom Übel fast vollständig gereinigt sein und ein glückliches tausendjäriges Reich beginnt. Dies wird jedoch Sosiosch nicht allein vollenden, ihm zur Seite stehen ausgezeichnete Männer aller Zeiten, die als Vorläufer des jüngsten Gerichtes um diese Zeit in der Welt wider erscheinen, nach dem Bundehesch (Kap. 31) sind es fünfzehn. Nach Verfluss dieses 1000järigen Reiches wird die Auferstehung stattfinden. Ein Zeichen ihres Herannahens wird sein, dass die Kraft der Begierde dergestalt abnimmt, dass die Menschen zuletzt nicht mehr zu essen brauchen. Dann wird Gayomard auferstehen, nach ihm die übrigen Menschen, in 57 Jaren wird die ganze Auferstehung vollendet sein. Dann beginnt der große Weltbrand, die Berge sinken ein, alles erscheint wie ein Meer von geschmolzenen Metallen, durch welche sämtliche Menschen hindurchgehen müssen, um von den ihnen noch anhängenden Sünden vollkommen gereinigt zu werden. Die Reinen werden one irgend eine Beschwerde hindurchgehen, die Gottlosen aber werden dieselbe Pein leiden, wie Menschen sie in solchem Zustande ertragen müssen. Doch wird dies die letzte Strafe sein, die über die Gottlosen verhängt wird; nach dieser Läuterung sind auch sie rein, wie überhaupt alles, was existirt, Ahriman ist besiegt und wird verschwinden, ebenso die Hölle; es gibt bloß noch eine Gemeinde der Seligen, die mit Ormazd leben.

Dies ist die Weltansicht der Parsen, und es war nötig, dieselbe ausfürlich darzustellen, weil eben durch dieselbe das gesamte Tun und Wirken der Menschen bestimmt wird. Parteilos zu bleiben ist nicht möglich, der Mensch hat bloß zu wälen zwischen dem guten und bösen Prinzipe, nach seiner Wal bestimmt sich sein zukünftiges Loos nach dem Tode. Dass der Mensch der Partei des Ormazd folge, ist nicht bloß das Richtige, sondern auch das Natürliche, denn Ormazd ist ja sein Schöpfer. Erwält der Mensch diese Partei, so mag es kommen, dass er auf dieser Welt nicht immer den Lon erhält, der ihm gebürt, denn Ahriman ist mächtig und kann in dieser Welt den Ormazd vielfach daran hindern, seine Diener zu belonen. Durch die Macht Ahrimans kann es kommen, dass der Böse in dieser Welt mit Glücksgütern gesegnet ist, auch mit solchen, die eigentlich dem Ormazd zugehören, denn bei der Vermischung der beiden Prinzipien in dieser Welt hat Ahriman viele Teile der guten Schöpfung wenigstens vorübergehend in seiner Gewalt und verteilt sie an seine Anhänger. In jener Welt aber ist es nicht mög-

lich, dass Schuld oder Verdienst verkannt würden, denn die geistige Welt hat sich von aller Vermischung frei erhalten. Wie der Mensch in dieser Welt gelebt hat, so wird ihn auch in der zukünftigen Lon oder Strafe erreichen. Wer gut und rein war in Gedanken, Worten und Werken, der wird als ein Anhänger des Ormazd erkannt und in die Gemeinschaft der Geister des Lichtes aufgenommen. Wer dagegen ein Gegner des Ormazd in dieser Welt war, der wird auch in jener zu Ahriman und seinen Anhängern in die tiefste Finsternis hinabgestoßen. Die Antwort aber auf die Frage, ob jemand dem guten oder bösen Prinzipe angehöre, geben die Werke, die er getan hat. Am dritten Tage nach dem Tode wird über diese Werke Gericht gehalten und jede Seele, sei sie gut oder böse, wird darum an die Brücke Tschinvad beschieden, wo die Wege zum Himmel und zur Hölle sich abscheiden. Dort sitzen die Richter der Toten und wiegen (wenigstens nach späterer Ansicht) sämtliche Taten des Verstorbenen auf einer großen Wage. Überwiegen die guten Taten die schlechten, so geht die Seele vorwärts, über die Brücke Tschinvad zum Paradiese, wo sie von Bahman und den sämtlichen Frommen bewillkommt wird und wo sie dann in Freude und Seligkeit bis zum jüngsten Gerichte ihren Wonsitz hat. Sind die guten und bösen Taten vollkommen gleich, so kommen die Seelen in einen eigenen Raum, Hamestegân, wo sie weder Lon noch Strafe empfangen. Wenn dagegen die böse Seele am dritten Tage nach dem Tode an der Brücke Tschinvad erscheint, um dieselbe zu überschreiten, so scheint ihr diese Brücke eng und schmal, sie schwindelt und stürzt in die dunkle Tiefe, die unter dieser Brücke sich ausdehnt, dort wird sie von Ahriman und seinen Dévs mit Spott und Hohn empfangen und bis zum jüngsten Gerichte mit den ausgesuchtesten Martern gepeinigt.

Dieses Loos, welches der Welt wie den einzelnen Seelen vermöge eines einmal unabänderlich festgesetzten Vertrages beschieden ist, kann natürlich von keinem Menschen geändert werden, es wäre fruchtlos, dagegen zu kämpfen, jedes einzelne Individuum kann aber suchen, so zu handeln, dass sein Loos nach dem Tode ein freudenreiches sei. Zu diesem Zwecke muss dasselbe die rechten Mittel wälen und nötigenfalls das Glück dieses kurzen Lebens für jenes immer andauernde aufopfern. Die Mittel aber, welche zu wälen sind, um das Glück in jenem Leben sicher zu erlangen, gibt das im Avesta niedergelegte Gesetz Ormazds. Vor allem soll man fest an Ormazd glauben, aber nicht bloß mit dem Munde, sondern auch durch Taten seine Anhänglichkeit an ihn bezeugen. Ebenso soll man sich mit Gedanken, Worten und Werken an keinem der ihm untergebenen Genien versündigen, dagegen sich in jeder Weise als einen Gegner Ahrimans und der vom ihm geschaffenen Dämonen betätigen. Mit Rücksicht auf die Gedanken ist befohlen, Ormazd in jeder Weise zu verehren, sich seinen Geboten zu fügen, dagegen Hochmut, Neid und Unglauben zu vermeiden. Hinsichtlich der Reden ist geboten, die vorgeschriebenen Gebete genau zu verrichten, aller ungebürlichen Schimpfreden, Verleumdungen, kurz Lügen aller Art sich zu enthalten. Endlich mit Rücksicht auf die Handlungen soll man alle Laster wie Unzucht jeglicher Art, Zauberei, Vergewaltigung Anderer vermeiden, die Anhänglichkeit an Ormazd kann man aber beweisen durch den Schutz oder die Vermehrung der reinen Wesen, welche er geschaffen hat. Namentlich muss man die Amschaspands durch die Beschützung ihrer Schöpfungen, in denen sie leben, ehren, so den Amschaspand Bahman durch Schutz der lebenden Wesen, den Ardibihischt durch den Schutz des Feuers, den Schahrévar durch die Bewarung und Reinerhaltung der Metalle, die Spendarmat durch den Schutz der Erde, Chordâd und Amardâd durch den Schutz der Bäume und der Gewässer. Auch die mehr untergeordneten Genien muss man nicht nur nicht betrüben, sondern durch Anbetung und sonst auf jegliche Weise in ihren Geschäften fördern. Viehzucht, Erwerbung eines Vermögens durch nützliche Tätigkeit sind höchst verdienstliche Werke und müssen darum zur Lebensaufgabe gemacht werden. Im Gegensatze dazu muss man den Ahriman in seinen Absichten hindern, seine Geschöpfe zerstören, so viel man nur immer vermag. Schlangen, Skorpionen, Mücken und andere schädliche Geschöpfe soll man in möglichst großer Anzal vertilgen, Dornen und Disteln ausrotten und dafür nutzbringende Pflanzen

ansäen, unfruchtbares Land urbar machen u. s. w. Besonders aber muss man alle Geschöpfe der reinen Schöpfung, vor allem aber sich selbst vor aller Verunreinigung durch Berürungen mit den Geschöpfen Ahrimans hüten, oder wenigstens, wenn man verunreinigt worden ist, diese Verunreinigung wider entfernen. Unter allen Verunreinigungen ist aber keine stärker, als die Verunreinigung durch Leichen. Der Tod eines reinen Wesens ist ein Beweis, dass Ahriman über seinen Körper Herr geworden ist, der Mensch ist — ausgenommen, wenn er sich selbst tötet — an diesem Siege Ahrimans schuldlos, dieser ist durch die allgemeinen, kosmischen Verhältnisse bedingt, die es möglich machten, Alter, Krankheit und Tod in die Welt einzufüren und die wir oben besprochen haben. Sobald die Seele aus dem Körper des Menschen entflohen ist, nehmen die unreinen Geister von demselben Besitz, namentlich eine Druj mit Namen Naçus, die nur durch den Blick, den ein Hund auf sie richtet, einigermaßen in Schranken gehalten werden kann. Alles nun, was mit einem Leichnam in Berürung kommt, lebende Wesen wie Dinge, ist unrein und muss nach sehr ins Einzelne gehenden Vorschriften wider gereinigt werden. Diese Reinigungen haben verschiedene Grade, sie bestehen meist in Waschungen, verbunden mit dem Aussprechen heiliger Gebete. Manche dieser Reinigungen kann der Verunreinigte selbst vollbringen, zu anderen jedoch bedarf es eines Reinigers, der gewönlich ein Priester ist. Die gewönlichste Reinigung heißt Pâtiâb und besteht in Waschung des Gesichtes bis hinter die Oren, der Hände bis an die Ellenbogen, der Füße bis an die Knöchel. Eine andere Reinigung (Usnâiti) besteht im Reiben mit Sand und ist vorgeschrieben, wenn man in der Einsamkeit auf einen Leichnam stößt, one dass Jemand da wäre, der die nötigen Reinigungsceremonien vornehmen könnte. Die stärkste und wirksamste Reinigung aber ist der sogenannte Baraschnom der neun Nächte, die nur von einem Priester vorgenommen werden kann. Sie ist bei verschiedenen Gelegenheiten nötig, namentlich wenn ein Todesfall in der Familie die einzelnen Familienglieder verunreinigt hat; man kann sie aber auch one einen bestimmten Grund von Zeit zu Zeit vornehmen, um ganz sicher zu sein, dass man vollkommen rein ist. Die Ceremonie besteht darin, dass der Priester unter verschiedenen Gebeten den ganzen Körper des zu Reinigenden mit Rindsurin und Wasser übergießt, der Verunreinigte hat sich damit zu reiben und muss dann noch 9 Nächte von aller Gesellschaft fern bleiben, und sich verschiedene Male mit Wasser waschen. Abgekürzt aus der eben erwänten Ceremonie ist die Reinigung Sî schui, d. i. dreißig Waschungen, zu der gleichfalls ein Priester erforderlich ist, wo aber das lästige Abwarten der 9 Nächte wegfällt *).

Wie aber der Leib durch Vermischung und Berürung mit Wesen und Gegenständen, die Ahriman angehören, sich verunreinigt, so kann auch die Seele sich beflecken, wenn sie ihre Absichten auf schädliche (folglich dem Ahriman nützliche) Handlungen richtet, sei es nun, dass sie der Leib veranlasst, ihre bösen Intentionen auszufüren, oder auch, dass sie ihn nicht dazu veranlasst, immer sind diese Sünden des Geistes schwerer, als die des Leibes. Es wird aber bei den Parsen gar manches als konkret gedacht, was wir nur als Abstraktum zu sehen gewönt sind. So ist denn auch die Seele für den Parsen nichts Ganzes, Ungeteiltes, sondern zusammengesetzt aus verschiedenen Teilen, die alle als Individuen von verschiedener Herkunft gedacht werden und im Körper wirken. Ebenso sind die bösen Begierden, üble Nachreden u. dgl. persönlich gedachte Drujas, die Ahriman in den Menschen zu setzen vermag, wenn derselbe nicht streng nach den Gesetzen der Religion lebt, und deren Einfluss natürlich immer steigt, je mehr man ihnen nachgibt. Wie in der äußeren Welt, so ist auch im Menschen ein beständiger Gegensatz und Streit, ein beständiges Lauern des bösen Feindes auf eine günstige Gelegenheit, um Macht und Einfluss zu erwerben. Solche Gelegenheit erlangt nun Ahriman natürlich nicht, so lange man keine bösen Werke tut, aber jede böse

*) Ausfürlichere Beschreibung beider Ceremonieen findet man in meiner Übersetzung des Avesta I, 160 f. II, LXXXV. f.

Tat, jeder böse Vorsatz ist Wachstum für die Macht des bösen Feindes. Bei der ziemlich verwickelten und namentlich von den neueren Gesetzeslehrern zu einer kleinlichen Kasuistik ausgebildeten Pflichtenlehre der Parsen dürfte es aber selbst für den besten Menschen sehr schwierig sein, sich frei von aller Schuld und Sünde zu halten, es muss also ein Mittel geben, die begangenen Sünden wider zu sünen. Dieses besteht zunächst in der Beichte, d. i. in dem freien, offenen Bekenntnisse der begangenen Sünde vor dem Priester, dann in dem Tragen der von dem letzteren verhängten Buße und endlich in dem Vorsatze, künftighin diese und änliche Sünden zu meiden. Die Buße steht natürlich im Verhältnisse zur begangenen Sünde, auf diese Weise wird auch materiell der Schaden wider ausgeglichen, den die Schöpfung des Ormazd durch die begangene Sünde erlitten hat; es ist vielmehr dann überdies dem Ahriman statt eines Vorteils ein Nachteil entstanden. Eine der häufigsten Bußen ist die Vorschrift, schädliche Tiere in einer der Sünde entsprechenden Anzal zu töten. Da es aber bei der großen Rechnung, die durchs ganze Leben geht, nicht one Rechnungsfehler abgehen dürfte, so dass es möglich wäre, dass zuletzt der beste Mensch mit den besten Absichten im Nachteile sich befinde, so ist die Absolution durch den Priester eingefürt, durch welche die gebeichteten Sünden erloschen sind. Auch schreibt der Priester nicht bloß materielle Bußen vor, sondern befiehlt nebenher noch eine Anzal besonders wirksamer Gebete zu sprechen. In neuerer Zeit haben nun diese Gebete das entschiedene Übergewicht über die werktätige Buße erhalten.

So steht es mit dem Individuum und dessen persönlichen Pflichten gegen sich selbst. Es hat aber der Parse auch Pflichten gegen seine Nebenmenschen. Unter ihnen stehen seit alter Zeit zwei obenan: das Warheitsprechen und die Heilighaltung der Verträge. Mit Recht hat Zoroaster hierauf sein ganzes bürgerliches Gesetzwesen aufgebaut. Der Bruch eines Vertrages wird bis in die neueste Zeit herab als ein unsünbares Verbrechen dargestellt, das höchstens dadurch wider ausgeglichen werden kann, dass man seinen Gegner zufrieden stellt. Wie sich an diese beiden Gesetze die Rechtlichkeit und Zuverlässigkeit im bürgerlichen Verkehre anlehnt, ist klar genug; ihnen hat der Parse die geachtete und einflussreiche Stellung zu danken, die ihm überall zu teil wird, wo er sich niederläßt. Die Heiligkeit der Verträge sichert auch die Heiligkeit der Ehe, denn diese wird nach parsischer Ansicht durch die Handgebung zu einem Vertrage und ist als solcher unauflöslich. Als die beste Form der Ehe gilt die Heirat unter den nächsten Anverwandten, eine Sitte, welche schon die Alten kennen und die warscheinlich im Familienstolze der edlen Geschlechter Persiens ihren Grund hat. Auch gegen die Verstorbenen aus der Familie hat der Parse Pflichten, namentlich in den drei ersten Tagen nach einem Todesfalle muss er für die Seele beten. Da oben bereits gesagt ist, dass das Gericht über die Seelen erst am dritten Tage nach dem Tode abgehalten wird, so können diese Gebete der Seele noch nützen. Ferner soll er am Monats- und Jarestage des Todes Seelenmessen durch den Priester lesen lassen. Endlich soll er in den zehn letzten Tagen des Jares, wo nach Ansicht der Parsen die Verstorbenen auf die Erde zurückkehren, Opfer und Malzeiten für die Verstorbenen seines Hauses ausrichten. Der Mensch steht aber nicht bloß in einem Wechselverhältnisse zu seinen Mitmenschen, sondern auch zu den von Ormazd geschaffenen Genien. Diese sind Wesen höherer Art als der Mensch, aber sie haben mit diesem gemein, dass sie Geschöpfe Ormazds sind. Es ist diesen Wesen durchaus nicht gleichgültig, ob der Mensch gut oder böse handelt, denn sie sind in vielfacher Hinsicht von ihm abhängig, sie bedürfen seiner Spenden und seiner Gebete zur Stärkung und zur Förderung der eigenen Zwecke. Die Wechselwirkung zwischen dieser und jener Welt ist also eine beständige. Der Parse unterscheidet eigentlich nur zwei Welten, die diesseitige und die jenseitige; letztere zerfällt nun wider in zwei Abteilungen: die Welt Ormazds und Ahrimans. Um die Wonung Ormazds ist zuerst der sichtbare Himmel, eine aus Stein geschaffene Mauer, an der die Gestirne (belebte Wesen, wie wir gesehen haben) als Wächter angestellt sind. Innerhalb dieser Mauer kommen dann nach der gewönlichen Ansicht drei Himmel und dann der sogenannte Gorothman (garo nemâna), die

eigentliche Wonung Ormazds. Nach der oben angefürten Ansicht der Sekte der Zervaniten gibt es aber vielmehr acht Himmel, die man auch im Arda-Viraf-nâme aufgezält findet; sie sind unzweifelhaft den westlichen Religionen entnommen. Von der Erde fürt die Brücke Tschinvad zu diesen Himmeln; auf ihr steigen die Frommen zum Himmel empor. In den oberen Himmeln wonen außer den Frommen auch die höheren von Ormazd geschaffenen Wesen. Unter diesen nehmen die Amschaspands die höchste Stelle ein, von denen oben schon die Rede gewesen ist. Es werden stets sieben Amschaspands genannt, bald wird Ormazd zu den oben erwänten sechs Genien gezält, bald aber auch, namentlich in späteren Zeit, Serosch oder Çraosha. Dieser wichtige Genius hat die gute Schöpfung des Nachts zu beschützen, in der Zeit also, wenn die bösen Geister am mächtigsten sind; ihm muss daher auch namentlich Verehrung gezollt werden. Sein Attribut ist der Hahn, manchmal wird er sogar mit demselben identisch dargestellt. Niederern Ranges als die Amschaspands sind die Izeds oder Yazatas, deren Zal zu groß ist, als dass wir sie alle aufzälen könnten; wir machen nur die vorzüglicheren namhaft. Einer der bedeutendsten ist Mithra, eine Lichtgottheit, die gewiss ursprünglich mit dem Mitra der Vedas identisch ist, aber im Interesse des zoroastrischen Systems vielfache Umwandlungen erfaren hat. Schon Plutarch nennt ihn *Μεσίτης*, er ist auch wirklich einer der Schiedsrichter, welche bei dem Gerichte über die Toten abzuurteilen haben; außerdem hat er über Recht und Gerechtigkeit, über das richtige Halten der Verträge zu wachen. Ferner Anâhita oder Anaitis, die Göttin der Fruchtbarkeit, des Wassers, Bildnisse von ihr, die ganz zu der Beschreibung des Avesta stimmen, sind neulich in den Ruinen von Susa entdeckt worden. Neriosengh (nairyô-sangha, d. i. männliche Rede) ist der Götterbote, der die Befehle Ormazds zu vermitteln hat. Außerdem gibt es noch viele Genien, die vollkommen wie Abstrakta aussehen, z. B. den Rashnu und die Arshtât, die beiden Genien des Warsprechens, Rameschne qarom (Râma-qâstra), der Genius des Geschmacks, endlich die Fravaschis oder Frohars (irrig gewönlich Ferwers genannt), die Geister der abgeschiedenen Frommen und Verwandten. Unter den Gestirnen ist besonders der glänzende Tistrya (d. i. der Sirius) als der Regengeber verehrt; von der Zeitgottheit Zarvan ist schon oben die Rede gewesen. — Entgegengesetzt dieser guten Schöpfung ist nun die schlechte Schöpfung Ahrimans, die ihr, wie bereits gesagt, nur als Opposition gegenübersteht. Der bodenlose Schlund der Hölle hat keinen Weg und keine Brücke, die zu ihm fürte, der bloße Sturz von der Brücke Tschinvad fürt von selbst dahin. Aber auch die Hölle teilt sich in drei Abteilungen, von denen immer die folgende die vorhergehende übertrifft; in der letzten, wo die dickste Finsternis herrscht, befindet sich Ahriman mit seinen Genossen. Ihm zunächst stehen die sieben Dêvs, die wir schon oben genannt haben, welche Ahriman als Gegensatz gegen die sieben Amschaspands geschaffen hat. Den Izeds aber stehen die verschiedenen Drujas gegenüber. Unter diesen ist der mächtigste der Aeschma oder Khashm, der Gegner des Serosch; dann ist besonders zu nennen Dschahi, die Göttin der Unzucht, Mithokht, die Gottheit der Lüge, Azi, die Gottheit der Begierde, Zyâo, die Gottheit des Winters, welche in die Glieder der Erde eindringt und sie erstarren macht, Apaoscha, der Gegner des Tistrya, welcher die Dürre befördert und den Regen verhindert, auf die Erde herabzufallen. Eine jede gute Gottheit hat auf diese Weise ihren entsprechenden Gegner in der bösen Welt.

Die Vermittelung zwischen den höheren Wesen und den Menschen bilden die Priester, die man in mancher Hinsicht als höher stehend wie die Laien ansehen muss. Aber, obwol es höchst warscheinlich ist, dass das Priestertum früher an einen besonderen Stamm gebunden war, so ist doch dieser Vorzug nicht sowol ein angeborener als ein erworbener. Der Priester soll das Gesetz auswendig wissen, er soll die Liturgie jeden Tag mit den nötigen Ceremonieen feiern, und zwar um die Mitte der Nacht beginnen, als zu der Zeit, wo die Mächte der Finsternis am mächtigsten sind, und soll damit bis zum Morgen zu Ende sein. Diese stete Beschäftigung mit dem Worte Ormazds, das gleichsam in dem Priester seinen Wonsitz genommen hat, wirkt auf die bösen Geister abschreckend, sie fürchten sich

mehr vor einem Priester als vor einem Laien, und dadurch ist er denn auch geeigneter zur Vornahme wichtiger Ceremonieen, als gewönliche Menschen. Mit dem Absingen der Liturgie sind auch die Opferdarbringungen verbunden. Namentlich im ersten Teile der Liturgie sind diese Darbringungen an Ormazd und sämtliche Genien die Hauptsache. Sie bestehen in kleinen Broden, etwa von der Größe eines Talers, von denen eines mit etwas Fleisch belegt ist, und die den Namen Darun füren, dann in Weihrauch, den man den Genien zu Ehren in das Feuer wirft, endlich im Haoma oder Hom. Dieses ist der Saft einer Pflanze, die noch nicht ermittelt ist, der als besonders gesund für Körper und Geist gehalten wird. Der Gebrauch ist uralt, auch die Inder kennen diesen Trank, als den Soma, schon in ihren ältesten Hymnen. Der gewönlich gebrauchte Haoma soll goldgelb sein, mythisch ist der weiße Haoma, den die Menschen bei der Auferstehung genießen werden, um dadurch die Unsterblichkeit zu erlangen. Die Daruns sowol als der Haoma werden vom Priester, als dem Stellvertreter der Genien, genossen. Der zweite Teil der Liturgie besteht im Absingen verschiedener Gesänge, der Gâthâs, welche durch die Verlesung der einzelnen Abschnitte des Gesetzes unterbrochen werden. Der dritte Teil endlich enthält die Schlussgebete. Die ganze Anordnung der Liturgie hat mit der christlichen eine auffallende Änlichkeit und ist auch warscheinlich mit ihr verwandt. Zur Absingung der Liturgie sind zwei Priester nötig, der Zaota, der die Texte hersagt und die liturgischen Handlungen vornimmt, und der Raçpi, der die Responsorien zu sprechen hat und die nötigen Handreichungen leistet. Außerdem hat er für die Reinigung der bei der Liturgie gebrauchten Gerätschaften zu sorgen, sowie für die Konsekration des bei den Reinigungsceremonieen erforderlichen geweihten Wassers und Rindsurins. — Außer diesem täglichen Ablesen der Liturgie, das dem Priester teils zum Nutzen der Genien, teils seiner eigenen Befähigung wegen auferlegt ist, hat derselbe noch verschiedene Geschäfte, die er zum Nutzen Anderer verrichtet. Er kann die Liturgie auch auf Verlangen für Andere verrichten, namentlich zum Nutzen für abgeschiedene Seelen, denn das Absingen derselben bewirkt Reinigung von der Sünde. Sodann hat er Beichte zu hören und die nötigen Reinigungen vorzunehmen. Jeder Parse soll sich eigentlich einen Gewissensrat unter den Priestern aussuchen und ihm für diese Dienste den Zehnten von seinem Einkommen bezalen. Die parsische Hierarchie ist auch in ihrem Inneren gegliedert. An der Spitze steht ein Oberpriester (maubad-i-maubadân). In früherer Zeit, unter den Sâsâniden und warscheinlich auch schon unter den Achämeniden, fürte derselbe den Namen Obermagier, er gehörte zu den Großen des Reiches, ein Distrikt in Medien mit der Hauptstadt Rhages war sein Eigentum. Die dem Oberpriester untergebenen Priester müssen wie dieser selbst aus einer Priesterfamilie stammen, denn kein Laie kann Priester werden. Diese Priester heißen Maubads oder Mobeds, in ihrem Verhältnisse zu den Menschen aber Destur, d. i. Amanuensis, weil sie ihnen in geistigen Dingen hilfreich zur Seite stehen. Zur Aufnahme in den geistlichen Stand bedarf es einer besonderen Ceremonie; der Aufzunehmende soll 15 Jare alt sein, doch sind in manchen Fällen auch Ausnahmen gestattet. Er muss den Yaçna auswendig wissen und den Vendidad fertig lesen können. Vorerst hat derselbe den Baraschnom der neun Nächte vorzunehmen, dann verrichtet er unter Beaufsichtigung zweier Maubads zum erstenmale den liturgischen Gottesdienst und ist dann Hêrbad, d. i. Priester. Zunächst sind die Priester darauf angewiesen, von den Erträgnissen ihrer priesterlichen Verrichtungen zu leben, da aber diese nicht immer hinreichen, um den genügenden Lebensunterhalt zu verschaffen, so dürfen sie im Notfalle auch andere Gewerbe treiben, vorausgesetzt, dass sie den Gesetzen des Parsismus nicht widerstreiten.

Die Laien bilden mit ihren Priestern zusammen eine Gemeinde. Deutlich lässt sich noch bemerken, dass der Parsismus ursprünglich darauf berechnet war, die Religion eines bestimmten Landes, eines bestimmten Volkes zu sein. Bekehrungen Andersgläubiger sind gar nicht vorgesehen und auch noch heutzutage etwas Unerhörtes. Ein Parse wird Anhänger Zoroasters zunächst durch seine Geburt. So lange er noch unzurechnungsfähig ist, steht der junge Parse außerhalb der

religiösen Gemeinschaft, es liegt seinen Eltern ob, ihn von bösen Handlungen abzuhalten und zum Guten anzuweisen. Der vorbereitende Unterricht soll bis zum 15. Jare dauern, wie auch schon die Alten wissen. Dann soll der Parse nach vorläufiger Prüfung seiner Kenntnis in den Heilswarheiten und nach Reinigung durch den Baraschnom der neun Nächte in die Parsengemeinde aufgenommen werden durch Umhängung der heiligen Schnur, des sogenannten Kosti. In neuerer Zeit scheinen jedoch keine solche Prüfungen für den Laien mehr zu bestehen, diese verrichten bloß die Ceremonie, die sie Geti-Khirid, d. i. Kauf der Welt, nennen und die darin besteht, dass man einem Priester Geld gibt, um mehrere Tage den Avesta für den jungen Menschen zu lesen, der das Alter eben erreicht hat, um den Kosti tragen zu dürfen. Sobald der Parse mit dem Kosti umgürtet ist, darf er denselben eigentlich nicht mehr ablegen, er hat nun seine Verpflichtungen und übernimmt die volle Verantwortlichkeit für alle seine Handlungen, ist aber dafür auch ein Mitglied der unsichtbaren Gemeine der Gläubigen, und die guten Taten, welche Andere tun, können zum teil auch ihm zugute kommen, namentlich die seiner Nachkommen.

Die Quellen, aus der wir die obige Darstellung zum größten Teile schöpften, sind die heiligen Schriften der Parsen selbst. Sie zerfallen in zwei Klassen, in ältere und jüngere. Die älteren, die entschieden vorsâsânidischen Ursprungs sind, lassen sich hinsichtlich ihres Alters nicht genau bestimmen, es ist auch nicht alles gleich alt, was in ihnen steht, aber die Grundlagen gehen jedenfalls in eine sehr frühe Zeit zurück. Die jüngeren sind entweder wärend der Herrschaft der Sâsâniden selbst entstanden oder gehen doch dem Geiste nach in jene Zeit zurück. Zwischen beiden Perioden besteht eine ziemlich genaue Wechselwirkung, die spätere Zeit bildete zwar vielfach weiter aus, was in der älteren Periode begonnen war, sie hat aber selten etwas Vorhandenes wider aufgegeben — dazu waren ihr die Vorschriften zu heilig — sondern nur durch Zusätze vermehrt und selbst verdeckt. Die Parsen geben selbst zu, dass ihre Religionsbücher nicht mehr vollständig vorhanden seien, sie behaupten, Alexander habe alles daraus, was ihm wissenswert geschienen habe, ins Griechische übersetzen lassen, und habe dann die Originale verbrannt. Später, nach Alexander, habe man das Wenige, was sich noch im Gedächtnisse der Menschen erhalten hatte, gesammelt und aufgeschrieben. Ich habe anderswo (Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. IX, 174 ff.) bereits zu erweisen gesucht, dass die Schriften der Parsen in alter Zeit nur höchst selten geschrieben, sondern vornehmlich dem Gedächtnisse der Priester anvertraut waren, dass also in den Stürmen, welche Alexanders Eroberung über Persien brachte, allerdings ein guter Teil derselben verloren gehen konnte, one dass wir gerade annehmen müssen, Alexander habe sie verbrennen lassen. Was wir jetzt noch übrig haben, ist nur das Allernotdürftigste. Die wichtigsten Schriften bilden den sogenannten Avesta, worunter man zunächst nur die beiden liturgischen Werke, den Vispered und den Yaçna und das Gesetzbuch, den Vendidâd, versteht. Diese Bücher bestehen in einer doppelten Form, in manchen Handschriften sind alle drei in der Art zu einem Ganzen verbunden, dass die einzelnen Abschnitte auf einander folgen, wie sie in der Liturgie zu lesen sind. Dies ist der sogenannte Vendidâd-sâde. Dann existirt aber auch jedes dieser Bücher getrennt für sich und ist dann gewönlich mit einer Übersetzung versehen; diese Übersetzung samt ihren Glossen nennt man Zend, daher ist Avesta und Zend (so sagt man richtiger für Zendavesta) der Grundtext samt der Übersetzung. An den eigentlichen Avesta schließt sich sodann der sogenannte Khorda-Avesta, d. i. der kleine Avesta, an, der einige kleinere Gebete, Beichtformeln, vorzüglich aber die Yashts oder Lobgebete an die einzelnen Genien enthält, welche besonders an den diesen Genien geheiligten Monatstagen zu lesen sind. Dies sind die eigentlichen heiligen Texte der Parsen, geschrieben in der sogenannten Zendsprache, die man aber richtiger die Avestasprache nennt. Das Lesen der heiligen Bücher in dieser Sprache ist nicht gleichgültig, sie ist nach Ansicht der Parsen die himmlische Sprache, und darum sind ihre Töne viel wirksamer gegen böse Geister, wie die einer irdischen Sprache. Unter den Schriften der zweiten Periode sind die Übersetzungen der

heiligen Bücher in das Pehlevi oder Huzvâresch (ein persischer Dialekt, der unter den Sâsâniden gebraucht wurde), die wichtigsten wegen ihrer kanonischen Autorität, von ihnen ist oben schon die Rede gewesen. Nach Ansicht der jetzigen Parsen sind diese Übersetzungen, sowie die in den Glossen ausgefürten Lehren von Zoroaster seinen unmittelbaren Schülern mitgeteilt und von diesen mündlich fortgepflanzt worden; sie sind also so alt wie die Texte selbst. Höchst warscheinlich sind sie jedoch etwa erst im 6. Jarhundert n. Chr. angefertigt. An die Übersetzungen schließen sich dann noch verschiedene andere Werke: der Bundehesch, ein Bericht über Weltschöpfung, Welteinrichtung und Eschatologie. Der Traktat ist nicht eben so sehr alt, beruht aber durchaus auf zuverlässigen Grundlagen. Der Bahmanyascht behandelt vornehmlich die Dinge, welche der Auferstehung vorangehen, und ist kaum sehr alt. Dagegen scheint mir der Minokhired, ein Gespräch eines frommen Parsen mit der ewigen Weisheit (die hier hypostasirt ist), verhältnismäßig alt und wertvoll. Es sind hauptsächlich ethische Fragen, die in diesem Buche behandelt werden. Endlich das Arda-Viraf-nâme ist, wie ich schon lange nachgewiesen habe, eine parsische Umarbeitung des *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*. Auch in späterer Zeit, in der Zerstreuung, haben die Parsen noch manche Werke verfasst, die Beachtung verdienen, teils in neupersischer Sprache, die nur mit eigentümlichen Wörtern versetzt ist, teils im Guzerati, einem Dialekte des westlichen Indiens. Der Avesta ist zuerst ins Französische übersetzt worden von Anquetil du Perron, Paris 1771, 2 Bde., aus dieser Übersetzung ist eine deutsche von Kleuker geflossen, Riga 1776, 3 Bde. Neuere Übersetzungen sind erschienen: eine deutsche von Spiegel, Leipzig 1852—62, 3 Bde., eine französische von de Harlez, 2. Auflage, Paris 1881, eine englische ist begonnen von J. Darmesteter, Bd. 1, London 1880 (als vierter Band von M. Müllers sacred books of the East). Alle drei Übersetzungen sind mit Einleitungen versehen, welche dazu bestimmt sind in die Anschauungen des Avesta einzufüren. Ausfürlichere Darstellungen findet man in Spiegel, Erânische Alterthumskunde, Leipzig 1871—78, 3 Bde.; A. Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, Paris 1880; W. Geiger, Ostirânische Kultur im Altertum, Erlangen 1882. **Spiegel.**

Parvaim, פַּרְוָיִם LXX. *φαρουΐμ* steht 2 Chr. 3, 6 als *ἁπ. λεγ.* in Verbindung mit זָהָב. Das Gold, womit Salomo die Wände des Heiligen inwendig überzog, heißt a. a. O. זְהַב פַּרְוָיִם. Nach 1 Kön. 6, 20 ff. war es זָהָב סָגוּר reinstes Gold. Joma f. 44, 2 versteht darunter rötliches Gold: sic dictum, quod simile sit לְדַם הַפָּרִים, sanguini juvencorum. Nach den meisten Auslegern ist פ"‎ Name einer Gegend, aus der dieses Gold herkam, wie זְהַב אוֹפִיר (s. den Art. „Ophir“ s. oben S. 64). Bochart (geogr. sacr. p. 161 ed. Cad.) identifizirt es mit Taprobane, Ceylon oder Ophir, mit dem es etymologisch verwandt scheint. Ist das Etymon semitisch, so liegt die Bedeutung: Land, Küste des Reichtums nahe (Taprobane von טַף, arab. طَفّ = Küste, und phön. פרון rad. פרה fructum dare, wie Ophir aus אִי, Küste u. rad. وَفُرَ copiosum esse). Vgl. Tuch zu 1 Mos. 10, 29; Hall. Lit. Ztg. 1835, Nr. 80; Knobel, Völkert., S. 191; Bertheau zu 2 Chr. 3, 6. Wo dieses Land, Küste des Reichtums, zu suchen sei, fragt sich. An Südarabien denken die meisten Neueren; Knobel vergleicht das 1 Mos. 10, 30 erwänte Sephar, südlichen Grenzort der Joktaniden, das in alten Übersetzungen Separvaim heißt. S. Bd. IX, 673. Das ס sei vielleicht durch einen Schreibfehler weggefallen. Auch Bertheau stimmt für eine Lokalität im südlichen und östlichen Arabien als Stapelplatz für indisches Gold. Andere dagegen suchen Parvaim, wie Ophir (Ritter XIV, 351 ff.; Lassen, Ind. Alterthumsk. S. 539 ff.; vgl. d. Art. „Ophir“) in Indien, dem am untern Indus gelegenen Abīra der indischen Geographie. Auch werden indische Etymologieen zu Hilfe

gerufen, v. Gesenius (Thes. II, 1125. Wilford, Asiat. researches VIII, 276), das sanskr. parvam, vorn, östlich, wonach es Ostgegend überhaupt bedeute. Die Heimat dieses Goldes wird demnach weiter östlich gesucht, in der aurea Chersonesus, der Halbinsel Malakka, wie schon ältere Ausleger angenommen haben. Hitzig zu Dan. 10, 5 leitet פ״ vom sanskr. paru, Berg her = δίδυμα ὄρη und hält es für eine indische Kolonie in Arabien. In allem Ernst glaubten Arias Montanus, Vatablus, Osiander u. a. in פ״ ein Doppelperu, d. h. Peru und Mexiko in Amerika zu finden, Ouffroy de Thoron in le Globe, Gen. 1859 am Yapurafluss in Brasilien! Harenberg (Brem. Verd. Bibl. IV, 44) hält er für Separvaim, 2 Kön. 17, 24, = Siphron 4 Mos. 34, 8 f. Silvaim Hes. 47, 16; die Vorsetzung des ס sei syrisch-galiläischer Provinzialismus, das Parvaimgold sei das Gold des Chrysorrhoas. Castell. Lex. heptagl. 3062 findet in Parvaim die durch den Tigris in 2 Teile geteilte Stadt Barbatia (Plin. 6, 32). So könnte man noch an diese oder jene lautänliche Lokalität denken; z. B. an das am goldreichen Phasis gelegene Paryadrosgebirg; allein der geographischen und etymologischen Hypothesen wäre kein Ende, und die Warheit ist wol, dass dieses ἁπ. λεγ. wie manches andere sich nicht mehr enträtseln läßt, wie auch Bertheau zu 2 Chr. 3, 6 bekennt. **Leyrer.**

Pasagier. Seit der zweiten Hälfte des 12. Jarhunderts kommen vereinzelte Nachrichten über eine Sekte vor, die bald Pasagii, bald Passagini genannt wird. Zum erstenmal wird sie auf dem Konzil von Verona, 1184, verdammt, jedoch one Angabe ihrer eigentümlichen Lehre. Die einzigen Stellen, aus denen man etwas über ihre Ansichten ersieht, finden sich bei Bonacursus (manifestatio haeresis Catharorum, bei d'Achéry (Spicilegium 1, 212), und in einem um 1230 geschriebenen Traktat des G. Bergamensis (Specimen opusculi contra Catharos et Pasagios, bei Muratori, Antiquitt. ital. medii aevi, 5, 152). Beide behaupten, die Pasagier hätten gelehrt, dass das mosaische Gesetz buchstäblich gehalten werden müsse, dass der Sabbath, die Beschneidung und die übrigen gesetzlichen Vorschriften, mit Ausnahme der Opfer, immer noch ihre Geltung haben, dass die Trinität ein Irrtum und Christus nur das erste, reinste Geschöpf Gottes sei. Es war demnach eine judaisirende, subordinatianische Partei. Friedrich II. nennt sie in seinem Ketzergesetze von 1224 circumcisi. Sie scheinen sich bis gegen Ende des 13. Jarhunderts erhalten zu haben; Clemens IV. (1267) und Gregor X. (1274) befahlen den Inquisitoren, „quam plurimos christianos qui, . . se ad ritum judaicum . . . transtulerunt", als Ketzer zu bestrafen. Nach Landulphus dem Jüngern (Historia Mediolan., cap. 41, bei Muratori, Scriptt. rerum Ital., 5, 513) soll die Exkommunikation, mit welcher der Erzbischof von Mailand im Jare 1133 die Gegner des Kaisers Konrad und des Papstes Anaklet belegte, die Veranlassung gewesen sein, dass zu Rom und in der Lombardei Viele sich von Christo ab- und dem Judentum zuwandten. Wir möchten jedoch die Richtigkeit dieser Angabe über den Ursprung der Pasagier bezweifeln, und eher mit Neander (Kirchengesch. 5, 796) annehmen, dass die Sekte aus dem Verkehr der Christen mit den Juden entstanden sei; zalreiche Zeugnisse beweisen diesen Verkehr; durch ihr Geld hatten sich die Juden unter Fürsten und Großen Freunde und Beschützer erworben und durch ihre Gelehrsamkeit selbst auf Geistliche Einfluss ausgeübt (Lucas Tudensis, Adversus Albig. errores, Ingolst. 1613, 4°, p. 159; Neander 5, 432). Vielleicht ist der Ursprung der Pasagier bei den Juden in Palästina zu suchen; der Name deutet darauf hin: pasagium, passage, Wanderung, wurde ganz besonders von den Pilgerreisen nach dem heiligen Grabe gebraucht (Ducange, s. v. passagium); die Pasagier wären somit aus dem Morgenlande zurückkehrende judaisirende Pilger. Mehrere Schriftsteller haben den Namen durch vagabundi erklärt, mit Beziehung auf das Herumreisen der Juden. Da man überhaupt so wenig von der Sekte weiß, so könnte auch diese Ableitung annehmbar sein. Dagegen ist die von πᾶς ἅγιος, bei Ducange, jedenfalls unrichtig; ebenso irrig ist die Meinung, dass es eine Bezeichnung der Katharer war; diese verwarfen schlechterdings das mosaische Gesetz. Ob die Pasagier eine geschlossene

geordnete Gemeinschaft bildeten, ist unbekannt; vielleicht traten sie bloß vereinzelt auf, vornehmlich in Italien, und zumal in der jeder Opposition gegen die Kirche offenen Lombardei. **C. Schmidt.**

Pascal, Blaise, geb. den 19. Juni 1623 zu Clermont (Auvergne), gest. zu Paris den 19. August 1662, einer der größten Denker des 17. Jarhunderts, vorzüglicher, ja vollendeter Prosaist, der die französische Sprache handhabte wie kein anderer seiner Zeitgenossen, im Gebiete der physikalischen und mathematischen Wissenschaften einer der genialsten Erfinder und Entdecker, aber auch hochbedeutend als Philosoph und Theologe durch seine Apologetik und durch seine Fürerschaft im Streite gegen den Jesuitismus, daher wichtig für die Kirchengeschichte seiner Zeit nicht bloß, sondern für die der katholischen Kirche überhaupt, zu deren gewissenhaftesten, frömmsten und edelsten Sönen er gehört.

Er entstammte einer alten angesehenen und wolhabenden Magistratsfamilie der Auvergne, in welcher sich derselbe Beruf durch Tradition und Kauf von Geschlecht zu Geschlecht forterbte und welche, wie so manche dieses Standes, durch Ehrenhaftigkeit und Unabhängigkeitssinn, wie durch einfache Frömmigkeit zu den besten Schichten der Bevölkerung gehörte. Sein Vater Stephan P. nahm die Stelle eines zweiten Präsidenten bei der cour des aides in Clermont ein, als Mann und Beamter gleich tüchtig und achtungswert, heiratete 1618 Antonie Begon, welcher Ehe drei Kinder entsprossten: Gilberte (geb. 7. Januar 1620, gest. 25. April 1687, 1641 verheiratet mit ihrem Vetter Florin Perier), für uns wichtig als Erzieherin und Biographin ihres Bruders, der ihr Stolz und ihre Sorge war; Blaise und Jacqueline, geb. 4. (5.) Okt. 1625, mit allen Gaben des Genies, wie mit der Anmut der Frau begabt, frühreif und noch früher als Wunderkind erkannt und gefeiert, denn ihr Bruder, mit welchem sie Hand in Hand die Ban des Lebens gegangen ist und auf welchen sie den tiefsten Einfluss ausübte. 1626 starb die Mutter dieses seltenen Geschwisterkreises, Gilberte ist der Aufgabe, die ihr dadurch zufiel, die Pflegerin und Erzieherin der beiden jüngeren Geschwister zu sein, auf das treueste und umsichtigste nachgekommen, auch sie hatte den starken Charakter, den festen entschiedenen Willen der Familie und den ehrenden Beinamen einer „starken“ Frau hat sie, welche so Vielen der Ihrigen in das Grab sehen und ihre Leiden und Kämpfe mittragen musste, wol verdient. 1631 gab Stephan P. seine Stelle in Clermont auf und zog nach Paris, um sich ganz der Erziehung seines Sones, dessen reiche Talente er bald erkannt hatte, zu widmen. Er war ein guter Mathematiker, in den alten Sprachen wol bewandert, auch ein guter Stilist, und die klassische Feinheit des Stils, welcher der Son einen so großen Teil seiner Erfolge verdankt, ist die konsequente und geniale Ausbildung eines väterlichen Erbteils; die Mühen und Freuden des Unterrichtes seines Sones wollte er mit keinem anderen teilen, derselbe wurde auch daher etwas eigentümlich. Nach Bewältigung der beiden klassischen Sprachen sollte die Mathematik den Schluss des Unterrichts bilden, sorgfältig wurde Blaise daher von derselben ferne gehalten, aber der mathematische Genius brach sich selbst Ban, autodidaktisch fand er die Verhältnisse und Beziehungen der Figuren zu einander, ein scharfer Denker zog er aus den Prämissen die weiteren Schlüsse und sein überraschter Vater erkannte, dass er in seinem 12. Jare schon eine ziemliche Anzal euklidischer Sätze (32) selbständig gefunden habe. Von jetzt an wurde er zu dem mathematischen Kreise, der sich in seinem väterlichen Hause versammelte, zugelassen, 17 Jare alt schrieb er eine Abhandlung über die Kegelschnitte, Inhalt und Form, seine knappe präzise Darstellung erregten Aufsehen in weiten gelehrten Kreisen; 1640 war sein Vater, der wegen seiner freisinnigen Vorstellungen über eine Rentenherabsetzung sich Richelieus Ungnade zugezogen hatte und nur durch die Flucht der Bastille entronnen war, und dem die poetischen und mimischen Talente seines Töchterchens Jacqueline wider die Gunst des allmächtigen Kardinals erobert hatten, als Intendant nach Rouen gesandt worden; um ihn bei seinen Berechnungen besser unterstützen zu können, erfand Blaise seine Rechenmaschine; fünf der besten Jare seines Lebens (1640—45) rückte er an ihre Verbesserung,

sie kostete ihm, der schon als Kind nervös (er konnte z. B. den Anblick des Wassers nicht ertragen) und kränklich gewesen war — Gilberte erzält dabei eine merkwürdige Hexengeschichte, charakteristisch für die religiösen Ansichten der ganzen Familie — auch ein gutes Teil seiner Gesundheit. In den Jaren 1647 und 1648 — um seiner mathematisch-physikalischen Arbeiten hier abschließend in der Kürze zu gedenken — beschäftigte er sich mit Untersuchungen über den Luftdruck; sein Schwager Perier unterstützte ihn durch Beobachtungen mit Quecksilbersäulen auf dem Puy de Dome (19. Sept. 1648), Blaise fand die Lehre Toricellis bestätigt und entdeckte zugleich das Prinzip der barometrischen Höhenmessung, schon damals geriet er mit den Jesuiten in Konflikt, weil sie ihn — fälschlich — des Plagiats beschuldigten; seine physikalischen Untersuchungen setzte er fort in seinen Versuchen über das Gleichgewicht der Flüssigkeiten und über die Schwere der Luft (1653), welche aber erst nach seinem Tode 1663 erschienen. Das Spiel, dem er sich eine Zeit lang hingab, lieferte seinem mathematischen Sinn die Anregung zu der Entdeckung der Warscheinlichkeitsrechnung, auch im Asketen Pascal trat der Mathematiker zu Tag, er berechnete genau, wie viele Narung ihm zum Leben unumgänglich notwendig sei und richtete sich darnach. In einigen schlaflosen Nächten mitten unter seinen theologischen Kämpfen, Frühjar 1658, stellte er eine Anzal neuer Sätze über das Problem der Cycloide auf und bewies dieselben durch eine neue Methode, welche bis zu ihrer äußersten Folgerung entwickelt die Integralrechnung geliefert hätte. Noch mag bemerkt werden, dass auf seine Veranlassung eine Gesellschaft Omnibusfarten durch ganz Paris einzurichten versuchte, aber aus finanziellen Gründen bald wider das Vorhaben aufgab.

Das J. 1646 war ein Wendepunkt für die Familie Pascal, ihre innige Zusammengehörigkeit offenbarte sich auch hierin. Ein Fußleiden Stephans brachte ihn und die Seinigen in Verbindung mit den Edelleuten Bailleul, des Landes und Bouteillerie, welche aus Liebhaberei Medizin trieben und ihre Kunst unentgeltlich zum Wole der leidenden Menschheit ausübten; religiös stark angeregt suchten sie dieselben Gefüle ihren neuen Bekannten einzuflößen, teilten ihnen die Schriften Arnaulds, St. Cyrans, Jansens rc. mit, vermittelten die Bekanntschaft mit dem Pfarrer Guillebert, so wurde die Familie in die jansenistischen Kreise eingefürt. Unbekannt waren ihr dieselben schon früher nicht gewesen, der alte Generalprokurator Arnauld war ein Landsmann Pascals und wer von irgend welcher geistiger Bedeutung mochte in dem damaligen Frankreich leben, one auf die wichtige, die katholische Kirche des Landes tief aufregende Bewegung wenigstens aufmerksam zu sein. Umgekehrt wussten auch die Häupter von Port-Royal, welchen Gewinn eine Familie wie die Pascal für sie zu bedeuten habe; so entstand ein gegenseitiges Verhältnis der Walverwandtschaft, das Jacqueline später zum Eintritt in das Kloster fürte, für Blaise aber von den wichtigsten Folgen für sein inneres Leben wie für seine schriftstellerische Tätigkeit wurde. Jacqueline, poetisch begabt — eine Komödie, die sie mit 11 Jaren verfasste, war 14 Tage lang das Gespräch des gebildeten Paris — frühreif, ein selbständiger willensstarker Charakter, warheitsliebend und gewissenhaft, aber auch exzentrischen Neigungen nicht ganz unzugänglich, wurde am tiefsten ergriffen; ihre einfach orthodox katholische, aber ganz antiprotestantische Frömmigkeit nahm jene innerliche und asketische Richtung an, welche dem Jansenismus eigen ist; ihren Wunsch, Nonne in Port-Royal zu werden, schlug der Vater ab (Mai 1648). Den schweren Kampf zwischen kindlichem Gehorsam und dem, was sie als göttlichen Ruf ansah, endete der Tod des Vaters (24. Sept. 1651); den Widerspruch des Bruders, in dessen Herzen sich die Liebe zu der Schwester, die ihn verließ, und der minder edle Beweggrund wegen ihres Erbteils, das nun dem Kloster anheimfallen sollte, eigentümlich mischten, nicht achtend, trat sie den 4. Jan. 1652 in Port Royal aux champs ein, wo man sie, ihren Wert würdigend, auch one Mitgift angenommen hätte. 1653 legt sie als Schwester Sainte Euphémie die Gelübde ab, sie wurde Untermeisterin der Novizen und Kinderlehrerin (für den Unterricht derselben erfand ihr Bruder die Lautirmethode), ein wirklich frommes, streng asketisches Leben fürend, war sie eine Zierde ihres Ordens.

Bei dem innigen Verhältnis, in welchem die Geschwister troß vorübergehender Störungen standen, war dieser Schritt auch für Blaise bedeutungsvoll; in den J. 1649—54 befand er sich in einem eigentümlichen inneren Zustande. Die fortgesetzte große geistige Anstrengung und verkehrte ärztliche Behandlung hatte seine onedies zarte Gesundheit auf das tiefste erschüttert, es mussten Jare des Ausruhens folgen, die sich zu einem behaglichen Nichtstun, ja zu einem recht oberflächlichen Leben in leichtsinniger Gesellschaft gestalteten; er spielte und geriet in Schulden; sein Lieblingsschriftsteller war der skeptische eudämonistische Montaigne. Die fromme Erregung früherer Tage war zurückgedrängt, schlummerte aber, one überwunden zu sein, in seiner Seele; der Tod seines Vaters hatte nur eine sehr vorübergehende religiöse Einwirkung. Das Bewusstsein, ein Fürst im Reiche des Wissens zu sein, nahm einen großen Raum in seinem Herzen ein, — das Schreiben, womit er die Übersendung seiner Rechenmaschine an Königin Christine von Schweden begleitete, legt sattsam Zeugnis davon ab — doch konnte alles dies seine innere Leere, ein Gefül der Unbefriedigtheit nicht austilgen; eine unglückliche Liebe zu einem Fräulein hohen Ranges (Herzogin von Roannes?) vermehrte dasselbe, umgekehrt blieb die evangelische Würde der Klostermutter Port-Royals, als Blaise seiner Schwester ihr verweigertes Erbteil überbrachte, nicht one Eindruck, er kannte auch die liebende im Gebet ringende Sorge der frommen Schwester um den „in der Welt“ gefangenen Bruder. Dagegen ist dem wenig beglaubigten Vorfall auf der Brücke von Neuilly, als die durchgehenden Pferde in den Fluss stürzten, der Wagen aber wunderbarerweise auf der Brücke stehen blieb, der Einfluss auf seine Bekehrung nicht beizumessen, welcher ihm oft zugeschrieben wird. Ganz unbefriedigt, weltverachtend, auch körperlich leidend, klagt er Ende September 1654 seiner Schwester seinen Zustand, ihre Trostmittel sind uns nicht mitgeteilt, doch leicht zu erraten, aber von jener Zeit an ist seine Bekehrung zu rechnen, denn vom 23. Nov. datirt jenes seltsame Schriftstück, das man nach seinem Tode in seinem Oberkleide sorgfältig zusammengewickelt eingenäht fand, ein Pergamentstreifen samt von ihm verfertigter Abschrift, welche beide er stets eigenhändig dem neuen Kleidungsstücke einfügte. Nirgends in einem Brief, einer Schrift findet sich eine Andeutung über dieses „Amulet“, wie man es verkehrterweise genannt hat; es ist vielmehr ein Erinnerungsblatt an die heiligste Stunde seines Lebens, wo er den Zug der göttlichen Gnade so mächtig an sich spürte, dass er der Welt entsagte und völlige Unterwerfung unter Jesum Christum und seinen Beichtvater angelobte; das stete Beisichtragen sollte ihm wol jene Nacht der Bekehrung immer wider ins Gedächtnis zurückrufen. Eine Predigt Singlins bestärkte ihn in der neuen Richtung (8. Dez.), auf dessen Rat zog er sich in die Einsamkeit nach Port-Royal auf dem Lande zurück, wo de Sacy sein Gewissensrat wurde; das merkwürdige Gespäch mit diesem über Montaigne und Epictet zeigt, wie schwer es dem skeptischen Philosophen wurde, seine Zweifel niederzuringen, wie er aber entschlossen war, durch ein streng geregeltes asketisches Leben den Frieden seines Herzens sich zu erhalten. One ein eigentliches Mitglied von Port-Royal zu sein, one die Mönchsgelübde abzulegen, lebte er hochgeachtet in dieser Gemeinschaft in selbstauferlegter strengster Askese (Fasten, nächtlicher Kirchenbesuch, Stachelgürtel), seine Bedürfnisse auf das Notwendigste beschränkend, der Welt entsagend. Körperlich befand er sich besser als seit Jaren und indem er seine Dienste dieser Gemeinschaft widmete und für sie in den heißen Kampf gegen den Jesuitismus eintrat, durchlebte er seine glücklichsten Jare und feierte er seine größten Triumphe in den Provinzial-Briefen.

In dem Kampfe gegen den Jesuitismus und die Kurie, der seit der Verdammung der 5 Sätze des Jansenismus durch Innocenz X. (31. Mai 1653) von allen Seiten gegen Port-Royal losbrach und die französische (katholische) Kirche in zwei Heerlager spaltete, von welchen die molinistische Partei in heißem langwierigem Streite durch die Unterstützung des Hofes das Übergewicht in der Sorbonne davontrug und die Verurteilung einiger Sätze Arnaulds, gegen welchen sich der Kampf persönlich zugespitzt hatte (vgl. seine beiden Streitschriften Lettre d'un docteur de Sorbonne etc. vom 24. Februar und Seconde Lettre de M. Ar. vom

10. Juli 1655), als verwegen skandalös und gegen den hl. Stul beleidigend, errang, stellte sich Pascal auf die Seite des Angegriffenen und trat als jugendkräftiger, witziger Streiter an die Stelle des theologisch gelehrteren Freundes, dessen advokatenmäßige matte und langweilige Verteidigung nicht den Beifall der übrigen Jansenisten erhielt. Am 23. Jan. 1656 erschien der erste Provinzialbrief (Lettre écrite à un Provincial par un de ses amis), ein fliegendes Blatt von 8 Quartseiten, dem noch 17 andere folgten, Gelegenheitsschriften im besten Sinne des Wortes; denn als Pascal den ersten schrieb, dachte er nicht, dass ein zweiter und dritter folgen müsse. Sie sind das Produkt des Augenblicks, geschrieben von einem überlegenen Geiste, welchem die sittliche Entrüstung, Liebe zur Warheit und echte Frömmigkeit die Feder in die Hand gedrückt haben, deren Spitze Witz und Spott geschärft haben, wärend die theologisch gelehrteren Freunde die wissenschaftlichen Beweisstücke lieferten, berechnet nicht auf den kleineren Kreis der Sachverständigen, sondern an das große Publikum gerichtet, und der Zweck, die Lacher des stets dazu geneigten Frankreichs, die große Menge der Feinde der Kutten zu gewinnen, wurde glänzend erreicht. Leichtgeschürzt in dramatisch bewegtem Wechselgespräch oder im lebhaften Tone der Konversation wandelt dieser Verteidiger des Jansenismus daher, freilich nicht one dass einige strenge Anhänger der Partei gerade an diesem leichten Ton in solch ernsten Dingen Anstoß genommen hätten, aber P. kannte seine Leute, und wenn er durch die Aufdeckung der Widersprüche und Lächerlichkeiten der Theologen den gravitätischen Doktoren der Sorbonne einen Stoß beigebracht hatte, von welchem sich ihr Ansehen nicht mehr erholte, so wusste er doch auch trefflich die ernste echt christliche Seite anzuschlagen, besonders von da an, wo er sich mit der ganzen sittlichen Empörung eines frommen Gewissens gegen die Moral der Jesuiten kehrt. Durch diesen Ernst, durch das Fernhalten alles Schmutzes und aller Zweideutigkeiten unterscheiden sie sich vorteilhaft von den epistolae obscurorum virorum, wie ihr klarer bewunderungswürdiger Stil einen Fortschritt in der französischen Prosa bildet, der in umgekehrtem Verhältnis steht zu dem barbarischen Latein der Dunkelmänner; der bestimmte moralische und religiöse Zweck unterscheidet sie hinwiderum von dem bloßen satyrischen Spiegelbild seiner Zeit, das Montesquieu in den lettres persanes entworfen hat. Die ersten Briefe sind der Erguss des Augenblickes, die späteren wurden mit großer Sorgfalt ausgearbeitet, manche öfters umgearbeitet, der Pseudonym Montalte verbarg den Autor längere Zeit; in Tausenden von Exemplaren verbreitet, gelesen von hoch und niedrig, von der Polizei verfolgt, verboten und mit Beschlag belegt, so dass ihr Druck unter falschem Namen erfolgen musste und mit den größten Schwierigkeiten verbunden war, waren sie das litterarische Ereignis der Jare 1656 und 1657 und sind sie jetzt noch klassisch nach Stil und Gehalt. Die drei ersten Briefe (23. Jan., 29. Jan., 9. Febr. 1656) beschäftigen sich nur mit der Verteidigung Arnaulds, mit den Streitigkeiten über die grace prochaine, wobei die Widersprüche, die feineren, dem gesunden Menschenverstand widerstrebenden theologischen Unterscheidungen den Belehrung suchenden Montalte vor das Dilemma stellen, entweder für ketzerisch oder verrückt oder jansenistisch zu gelten; mit dem vierten (25. Febr.) aufmerksam gemacht durch einen Freund, dass die rein dogmatische Streitigkeit die Leser bald ermüden werde, und überzeugt, dass die Verteidigung der guten Sache wirksamer und notwendiger sei als des einzelnen durch die Sorbonne am 14. Januar 1656 verurteilten Arnauld und am wirksamsten geschehe durch einen heftigen Angriff, geht P. über zum Kampf gegen den Jesuitismus und trifft ihn an seiner verwundbarsten Stelle, an seiner sitten- und statsgefärlichen Moral. Die Lehren von der Sünde, vom heimlichen Vorbehalt, von der Intention, der Probabilismus, die Leichtigkeit, mit welcher die Jesuiten den Beichtstul öffnen und die Reue versüßen, die Art, wie sie die Liebe zu Gott abschwächen, Marienverehrung und Heiligenkult werden der Reihe nach besprochen in jener leichten geistreichen Weise, wobei der ehrwürdige Kasuist dummstolz auf die Vortrefflichkeit der Lehrer und der Lehre seines Ordens, verleitet durch den sich neugierig stellenden Pascal, die dunklen Seiten dieses sittlichen Gemäldes eine um die andere anungslos und

froh enthüllt, die schlimmsten Maximen mit den Aussprüchen der berühmtesten Autoren seines Ordens belegt und deckt und so selbst das vernichtende Urteil über denselben direkt und indirekt ausspricht. Die ganze Laxheit ihrer sittlichen Grundsätze, die entsetzliche Weise, durch welche ihre Kasuistik dem Sünder so leicht machte, mit Gott und seinem Gewissen ins Reine zu kommen, die Vermischung des realen Unterschiedes zwischen gut und bös, die Veräußerlichung und Entnervung der Religion, welche der Jesuitismus in ein System gebracht, um durch diese „angenehme“ Frömmigkeit die Welt zu beherrschen, werden klar und ungeschminkt blosgelegt.

Mit dem 11. Brief (18. August), der nicht mehr an den fingirten Freund in der Provinz, sondern an die Jesuiten selbst gerichtet, beginnt eine neue Phase des Kampfes; P. muss sich verteidigen gegen den Vorwurf der Frivolität, der Verspottung der Heiligen auch im unsaubern Gewande, und der Übertreibung in seiner Darstellung, auch waren einige falsche Citate mit untergelaufen, welche seine Gegner geschickt ausbeuteten. Das heitere Spiel der bisherigen Kampfweise aufgebend, geht er mit einfachen, aber ebenso gefärlichen Waffen gegen seine Gegner vor; an ihren Lehren vom Almosen, von der Simonie, dem Bankerott, dem Mord und Duell, von der Verleumdung fürt er mit jener klaren und knappen mathematischen Beweisfürung, welche auf jeden Leser überzeugend wirken muss, den Nachweis, dass er mit seinen Behauptungen von den zerstörenden und grundstürzenden Irrtümern ihrer Moral durchaus nicht zu weit gegangen sei. Nun aber hat er sich selbst gegen die Anklage der Ketzerei zu rechtfertigen (15.—18. Dez.), er kennt und brandmarkt gebürend die jesuitische Praxis, durch dieses Wort die Gegner zum Schweigen zu bringen, er macht geltend, dass er nicht zu Port-Royal gehöre, aber auch die Leute dort fallen keineswegs unter jenes verdammende Wort, er glaubt durch die Unterscheidung von Recht und Tatsache, wobei er selbst zu dem Geständnis gelangt, dass Papst und Konzilien nicht über Glaubenssachen, aber über Tatsachen irren können, die Einheit des Jansenismus mit der allgemeinen Kirche retten zu können. Mit der Appellation, nicht bloß einer Partei sondern der ganzen Kirche gedient zu haben, schließt P. (24. März 1657) seine Briefe, deren zwei letzte an den königlichen Beichtvater Annat gerichtet sind (s. u.).

Die Briefe sind die stärkste und geistreichste Verurteilung von katholischer Seite, welche der Jesuitismus je erfaren hat; wenn dieselben trotz des ungeheuren Aufsehens, welches sie in allen Kreisen der französischen Bevölkerung erregten, trotz ihrer gewaltigen Verbreitung damals keinen praktischen Erfolg hatten, so rürt dies einfach davon her, dass die empörenden Lehren, gegen welche sich theoretisch das christliche Gewissen aufbäumte, praktisch vielfach doch für bequem gefunden wurden, dass der Orden ferner an Hof und Klerus starke und mächtige Beschützer fand, dass der Papst gegen Port-Royal entschieden hatte. Auch die Bewegung, welche sich im Schoß der von den Jesuiten hochmütig behandelten und unterdrückten Landgeistlichkeit gegen die Kasuistik des Ordens erhob und besonders in der Normandie und in der Pariser Diözese ziemlich stark war und deren bedeutendste Anklageschriften (Factum genannt) Pascal verfertigt hatte, verlief im Sande, indem der hohe Klerus dieses selbständige Auftreten seiner Untergebenen durch alle Mittel hintertrieb. Der Orden selbst brachte allen diesen Angriffen ein Opfer, indem die maßlose Schrift von Pirot, Apologie pour les casuistes contre les calomnies des Jansénistes (1657) von der Sorbonne (16. Juli 1658) censirt und sogar von der römischen Inquisition (21. Aug. 1659) verurteilt und verboten wurde. Doch war es eine Todeswunde, die P. dem Orden gerade dadurch beibrachte, dass er sich an die öffentliche Meinung wandte. Die Versammlung des französischen Klerus, ein im J. 1682 unterbrochenes Vorhaben wider aufnehmend, verdammte 1700 die kasuististische Moral, in allen den antijesuitischen Schriften des 18. Jarhunderts klingen P.'s Gedanken und Angriffe wider und um die Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich im J. 1764 möglich zu machen, dazu hat er ein Jarhundert früher durch die Provinciales am meisten beigetragen. Pascal selbst war durch seine Polemik durchaus nicht zu einem

Bruche mit seiner Kirche, mit dem Papste getrieben worden, wie die Konsequenz von manchen seiner Sätze zu erfordern schien, aber wenn es auch an einzelnen Äußerungen, die protestantisch klingen, nicht fehlt, so ist doch das Band der Zusammengehörigkeit mit seiner Kirche stärker gewesen als alle Logik; hat er sich doch durch die echt jesuitische Unterscheidung, dass er nicht zu Port-Royal gehöre, von dem Vorwurf der Ketzerei zu reinigen gesucht! Geheimer Protestant ist P. nicht gewesen, weder in seinem Leben noch in seiner Polemik, auch nach der Verbrennung seiner Briefe (den 6. Sept. 1657 durch den Papst Alexander VII. verdammt, den 9. Febr. 1657 durch das Parlament von Aix, den 23. Sept. 1660 durch Beschluss des Statsrats zur Verbrennung durch Henkershand verurteilt, den 14. Okt. 1660 verbrannt) blieb er gut katholisch, lehnte auch alle Zusammengehörigkeit mit den Calvinisten entschieden ab. Fragmente sind diese Briefe — und dies schwächt ihre Wirkung — ebenfalls geblieben, sie schließen nicht mit einem entschiedenen „entweder — oder“, sondern mit einer schmerzlichen Frage über das Stillschweigen der Kirche gegen ihre Verwüster.

Die Jare 1656 und 1657 mit der Arbeit, Aufregung und Befriedigung, welche die Provinzialbriefe Pascal schufen, waren seine beste glücklichste Zeit, in sie fällt ein Ereignis, das nicht bloß auf die Briefe, sondern auf seine Gemütsstimmung und seine litterarische Tätigkeit von großem Einflusse war, das vielbesprochene Wunder von dem hl. Dorn. Am 24. März 1656 wurde auf dem Hochaltar in Port-Royal (auf dem Felde) ein Dorn aus der Dornenkrone Christi zur Verehrung ausgestellt. Als die Lehrerin ihre Kinderschar daran vorbeifürte, berürte sie mit dem Dorne das kranke Auge von Pascals Nichte, Margareta Perier; Abends, als die Lehrerin schon nicht mehr an die Berürung dachte, rief die Kleine: Mein Auge ist geheilt! In der Tat hatte sich der Eitersack entleert, und die bevorstehende Operation war unnötig, und 8 Tage nachher gibt der Arzt das Zeugnis ab: Dass die Heilung der kleinen Margareta nur durch ein Wunder zu erklären sei. Der h. Dorn hat an anderen Orten später noch mehr Wunder getan, und die Gläubigen von Port-Royal ließen sich die ausgezeichnete Gelegenheit nicht entgehen, in diesem so feierlich — auch von der Pariser Geistlichkeit — beglaubigten Wunder eine besondere Gnadenbezeugung Gottes für Port-Royal, ein Zeichen seines besonderen Schutzes, gewissermaßen eine Erklärung Gottes zugunsten ihrer guten Sache zu sehen und anzupreisen. Auch P. war tief davon ergriffen, auch er sah darin ein besonderes Wolgefallen Gottes gegen diejenigen, welche die Reinheit der Religion und Moral verteidigen, und diejenigen seiner Provinzialbriefe, deren Abfassung in jene Zeit fällt, Frühling und Sommer 1656 gehören zu den am besten geschriebenen. Der Plan, eine Verteidigung des Christentums zu schreiben, welchen er wol schon länger hegte, gewann eine feste Konsistenz und was noch wichtiger war, seinen eigentümlichen Ausgangspunkt, indem P. seine Apologetik ganz besonders auf den Wunderbeweis stützte; ausgefürt wurde derselbe leider nicht, P. hat nur Material gesammelt und einzelne Empfindungen, Reflexionen und Gedanken niedergeschrieben — nach seinem Tode als seine vielbewunderten Pensées herausgegeben. Umgekehrt hatte der Jesuit P. Annat in einer dialektisch feinen Flugschrift: Rabat-Joye des Jansenistes 1657 — der besten polemischen Schrift der Jesuiten gegen die Jansenisten — die Spitze jenes Wunderbeweises gegen Port-Royal gekehrt und mit Nachdruck hervorgehoben, dass, die Wirklichkeit des Wunders zugegeben, der göttliche Zweck hier wie immer die Bekehrung der Ungläubigen (also der Jansenisten) sei, das letzte Wort Gottes an sie, die Kirche dagegen, wenn sie nicht auf den Standpunkt der Ketzer, welche die Warheit noch suchen, herabsteigen und damit sich aufgeben wolle, bedürfe zu ihrer Beglaubigung keiner neuen Wunder. — P. sah sich dadurch in die eigentümliche Stellung gedrängt, dass er sich der Kirche um Gottes und des Gewissens willen nicht unterwerfen konnte, aber noch viel weniger sich von ihr lossagen wollte und konnte. In diesem Dilemma ist er geblieben und gestorben, und der weitere Kampf zwischen den Jesuiten und Port-Royal hat den Stachel eines bitteren Gefüls nur noch tiefer in sein Herz gedrückt.

Von 1656 an lebte er meistens in Paris, in seinem eigenen Hause oder bei

Verwandten und Freunden; von 1658 an war seine Gesundheit wider so geschwächt, dass er sich keinen anstrengenden Arbeiten widmen konnte; umsomehr pflegte er die Werke der Barmherzigkeit, des Woltuns gegen die Armen, aber auch die der äußeren Frömmigkeit, Kirchgehens und strenger Askese, auch eine Reise in seine Heimat im J. 1660 war mehr Beschwerde für ihn als Erholung. Der Sturm, welcher über Port-Royal erging und das Leben seiner Schwester Jacqueline knickte, hat auch ihn zerbrochen. Rom und der Hof wollten von 1660 an mit Port-Royal ein Ende machen; am 23. April 1661 erhielt das Kloster den königlichen Befehl, seine Zöglinge zu entlassen, bald kam die Reihe an die Novizen, am 31. Mai erschien der erste Hirtenbrief der Generalvikare von Paris, welcher die Unterzeichnung des Formulars verlangte, das in unzweideutiger Form die Sätze Jansens verdammte. Der Hirtenbrief selbst, unter Mitwirkung Arnaulds abgefasst, enthielt einige schwankende Ausdrücke, welche es den weniger strengen Jansenisten, die den Bruch mit der Kirche möglichst vermeiden oder hinausschieben wollten, möglich machen sollten, das Formular zu unterschreiben. Aber die Nonnen in Port-Royal, gewissenhafter, warheitsliebender und standhafter als die Männer, verweigerten die Unterschrift. Jacqueline Pascal schrieb am 22. Juni an eine befreundete Nonne jenen berühmten Brief, in welchem sie trotz aller Demut mit einer Klarheit und Schärfe ihre Handlung rechtfertigt, dass manche (Dreydorff) die Hand ihres Bruders in demselben zu erkennen meinen (andere: Reuchlin, Sainte-Beuve, vindiziren der Schwester, ihrem Bruder durch ihre Worte und Grundsätze Vorbild gewesen zu sein). Den Einwirkungen Arnaulds gelang es, den Widerstand der Nonnen zu besiegen, im Juli 1661 unterzeichnete ganz Port-Royal auf dem Felde, aber Jacqueline brach diese Gewissensbedrängung das Herz, sie starb am 4. Okt. 1661. Nicht ganz ein Jar überlebte sie ihr Bruder, er war mit der Taktik Port-Royals in dieser Sache nicht einverstanden. Schon in den letzten Provinzialbriefen mochte man eine Differenz zwischen ihm und den Häuptern der Partei erkennen, nach dem Erscheinen des zweiten Hirtenbriefes, in welchem auf den Befehl des Hofes die Unterzeichnung mit dürren Worten verlangt wurde, brach sie offen hervor. Arnauld, Nicole und andere glaubten durch Hinzufügung einiger Reservationen die Unterzeichnung möglich zu machen, P. sah Nachgiebigkeit und Verleugnung darin; ein schriftlicher Austausch der Gedanken fürte zu keiner Einigung, eine mündliche Besprechung ebensowenig, eine Onmacht, veranlasst durch seine körperliche Schwäche und die Alteration über den Wankelmut dieser Verteidiger der Sache Gottes endete das peinliche Gespräch. In den letzten Monaten seines Lebens sah er aber öfter wider die Männer, mit welchen ihn so vieles verband, bei sich, im Juni 1662 wurde sein Kranksein schlimmer, er erkannte besser als die ihn behandelnden Ärzte, dass es seinem Ende zugehe, von seinem katholischen Beichtvater empfing er die letzten Sakramente, am 19. Aug. 1662 entschlief er; in der Kirche St. Etienne du Mont liegt er begraben, seine Schwester Gilberte hat später auch ihre Ruhestätte neben ihm gefunden. Unter dem Portale des Turmes St. Jacques an einem der schönsten Punkte von Paris steht sein ehernes Standbild.

Pascals eigentümliche Bedeutung liegt einerseits auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften, andererseits auf dem ethisch-religiösen, ein gewisses Missverhältnis zwischen beiden lässt sich aber nicht verkennen; denn wenn die Naturwissenschaften ihn stets zu ihren vorzüglichsten Förderern zälen werden, wenn er hier banbrechend wirkte, in jener anderen Hälfte seines Wirkens und Wesens blieb er Fragmentarist, und ein tragisches Geschick, das sich von frühe an seine Fersen heftete, trug viel zu dieser Unvollkommenheit bei, man denke nur an seine körperliche Schwäche und Kränklichkeit, den frühen Tod der Mutter, die sonderbare Erziehung durch den Vater, die etwas einsame Jugend. Mit Port-Royal, wohin ihn eigener religiöser Trieb und Familientradition zogen, trat er in Verbindung, als der Stern desselben im Sinken begriffen war, sein Name und seine Schriften gaben der berühmten Genossenschaft neuen Glanz, aber zu einem andern als zu einem moralischen Siege vermochten sie es nicht zu bringen, sein selbständiger Geist sträubte sich gegen Nachgeben und stilles Dulden, da schnitt sein früher Tod alle

Hoffnungen und alle Entwürfe ab. Wie der Jansenismus, so stellt auch Pascal eine Reaktion des frommen Gewissens, der beleidigten Sittlichkeit gegen den überhandnehmenden Pelagianismus und Jesuitismus inmitten der katholischen Kirche dar; nicht bloß eine erfreuliche, sondern geradezu eine glänzende Erscheinung ist er hier innerlich und äußerlich. Wenn auch die Vergnügungen der Jugend und einer leichtsinnigen Gesellschaft nicht spurlos an ihm vorübergerauscht sind, blieb er doch eine tief religiöse, streng sittliche, ernste Natur, deren geflügelter Sarkasmus nur um so stärker wirkte; die Tiefe seines Gemütes, die Innigkeit seines christlichen Glaubens zeigen tausend Stellen seiner Pensées, und wie die lettres provinciales einen triumphirenden Siegeszug durch Europa machten, und der stärkste litterarische Schlag waren, den die Jesuiten erhielten, und allezeit das Muster einer geistreichen Polemik bleiben werden, so haben aus den unzälig widerholten Auflagen der Pensées mit ihren Geistesblitzen, ihrer feinen Beobachtung des Menschen, seiner Natur und Bedürfnisse, und aus ihrer unmittelbaren Warheit und Tiefe Unzälige Trost, Erhebung, Anregung und Stärkung geschöpft. Aber über eine ganz bestimmte Grenze ist P. nicht hinausgegangen; es ist völlig unrichtig, ihn zum heimlichen Protestanten zu stempeln, er hat wie Port-Royal nie eine Sympathie für die Protestanten ausgesprochen, wol aber sich gegen die Zugehörigkeit zu ihnen verwart, er mochte sich der Kluft, die ihn in seiner religiösen Selbständigkeit von dem Autoritätsglauben seiner Kirche schied, nicht bewusst sein oder was bei der Klarheit seines Geistes eher anzunehmen ist, sie nicht sehen wollen, aber er schied sich nicht vom Papsttum, dessen Unfehlbarkeit er lebhaft bezweifelte, und die Äußerungen seiner Bekehrung, seiner Frömmigkeit, die beinahe unvernünftige Askese, der er sich hingab, waren spezifisch katholisch; man denke nur an die Gleichstellung von Christus und Beichtvater in seinem „Amulet“! Mit seinem Idealismus hat er den Dogmatismus seiner Zeit durchbrochen, er hat der Apologetik ein neues Blatt gewiesen durch die Begründung der Religion in den unmittelbarsten Bedürfnissen des menschlichen Herzens und hat damit einen gewaltigen Schritt z. B. über Du Plessis Mornay (s. Bd. III, 759) getan, aber in der weitgreifenden Bedeutung, die er den Wundern ꝛc. einräumte, in der Rolle, die sie in seiner eigenen religiösen Entwickelung spielten (der h. Dorn), zeigt er sich ganz als Kind seiner Zeit. Wenn seine große Kraft in der Hervorhebung des ethischen Elementes lag, so ist doch zu beachten, dass er seine Ideeen für die großen sittlichen Gemeinschaften (Stat ꝛc.) fruchtbar zu machen nicht bestrebt war, sondern dass sein sittliches Ideal, bei welchem Epictets Einfluss nicht zu verkennen ist, in der Bedürfnis- und Anspruchslosigkeit eines Mönches bestand, dass die Linderung der Armut, der Beistand, welchen er persönlich Armen leistete, seine letzte Sorge war. Aber trotz aller dieser Mängel bleibt P. einer jener seltenen religiösen Charaktere, an welchen Protestanten und Katholiken gleichmäßig Anteil haben, sich stärken und erbauen, wie seine Apologetik nach Neanders schönem Worte „ein Zeuge von der in einem unmittelbaren Bewusstsein gegründeten über alle Reflexion erhabenen Gewissheit der Religion ist“.

Pascals Werke erschienen in einer Gesamtausgabe, herausgeg. von Bossut. T. 1—5. La Haye (Paris) 1779, spätere Ausgaben Paris 1819. 1830. 1858. 1864 ꝛc. eine wirklich gute kritisch gesichtete fehlt. Die 1. Ausgabe der Provinzialbriefe: Lettres escrites à un provincial par un de ses amis sur la doctrine des Jesuites one Ort (1656) 4⁰; später war der Titel: Les Provinciales ou les lettres escrites par Louis de Montalte etc. Cologne (Paris) 1657; unzälige Ausgaben folgten mit und one Beigaben (Noten von W. Wendrock [Nicole]) bis in die neueste Zeit (1880); ins Lateinische übersetzt 1658 von Wendrock, nach Urteil des französ. Statsrats v. 23. Sept. 1660 ebenfalls vom Henker verbrannt; ins Spanische v. Gratian Cordero; ins Italienische v. Cosimo Brunetti; ins Englische v. Royston 1657; ins Deutsche v. Hartmann 1830. Ebenso verbreitet sind seine Pensées sur la religion von Arnauld Nicole u. a. 1670 (vielleicht 1669) herausgegeben, die Bausteine der von ihm geplanten Apologetik, größere und kleinere Abhandlungen, einzelne Gedanken und Bemerkungen ꝛc. oft nur auf kleine

Papierschnitzel für den Augenblick niedergeschrieben; leider hatten sich die jansenistischen Freunde gegen den Willen der Familie, um den Jesuiten keinen Anstoß zu geben und die Differenz mit Port-Royal zu verdecken, verschiedene Änderungen erlaubt; 1684 kam Pascals Leben von Gilb. Perier verfasst dazu, 1728 das Gespräch zwischen P. und Sacy über Montaigne und Epictet, 1727 neue Pensées über die Wunder. Unter den zallosen Ausgaben, die auch heute noch in allen möglichen Formaten erscheinen, sind zu erwänen die von Condorcet 1776, von Voltaire mit Anmerkungen 1778; Phil. Adam Ulrich übersetzte sie 1741 ins Lateinische, auch fehlt es nicht an deutschen und englischen Übersetzungen. Das Verdienst, den ursprünglichen von P. selbst herrürenden Text wider hergestellt zu haben, gebürt P. Faugère, Pensées, fragmens et lettres de B. P. 1. 2, Paris 1844; andere neue französische Ausgaben von V. Cousin, Havet 1852, Rocher 1873. Auch die Skizze: Abrégé de la vie de Jesus Christ gab Faugère 1846 heraus.

Die Litteratur über Pascal ist außerordentlich umfangreich, schon durch die Menge der Streitschriften, welche seine Werke hervorriefen; das von seiner Schwester Gilberte verfasste Lebensbild ist pietätsvoll, aber nicht frei von Legenden; die Werke von Maynard. Pascal, Sa vie et son caractère etc., 1. 2, Paris 1850; Cousin, Études sur B. P. — Ed. Par. 1857; A. Vinet, Études sur Bl. P. Par. 1856, standen mir nicht zu Gebot, ich benutzte H. Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttg. 1840, für das biographische Detail zuverlässig; St.-Beuve, Port-Royal T. 2. 3. Par. 1842—48, elegant, geistreich und genau; J. G. Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe, Leipz. 1870, eine sorgfältige ins Einzelne gehende Analyse des inneren Wesens des Mannes mit kritischer Schärfe, welche durch die Hereinziehung moderner Verhältnisse allerdings manchfach abstößt, P. nicht immer ganz gerecht wird, aber gegen ein übermäßiges Lob ein heilsames Gegengewicht bietet; H. Weingarten, Pascal als Apologet des Christenthums, Leipz. 1863, gute Studie; seine Bedeutung als Mathematiker &c. hat Cantor in einem schönen Aufsatz Preuß. Jahrbücher 1873, I, treffend gewürdigt. Über seine Schwester Jacqueline s. die tüchtige, feine Arbeit von V. Cousin, Jacq. P., Par. 1845. **Th. Schott.**

Paschalis, Gegenpapst 687. Der erste Papst dieses Namens, der aber in der Zälung der Nachfolger Petri als Schismatiker übergangen wird, ist der Ende September 687 gewälte Archidiakon Paschalis. Als sich nämlich derselbe überzeugt hatte, dass der kränkliche Papst Konon den Stul Petri nur noch eine kurze Spanne Zeit inne haben könne, wusste er durch Bestechung den damaligen Exarchen von Ravenna, Johannes, für seine Erhebung auf den Stul Petri zu gewinnen, worauf dieser seinen Beamten in Rom die Anweisung erteilte, nach dem Ableben Konons die Wal des Paschalis zu betreiben. Sie konnten es jedoch nicht verhindern, dass die Wal eine zwiespältige wurde und der von einem Teile des Volkes gewälte Theodorus dem Paschalis den Besitz des Laterans streitig machte. Erst als die Primaten, das Heer und die Mehrzal des Klerus ihre Stimmen auf einen dritten Kandidaten, Sergius, vereinigt hatten, was frühestens im Oktober, spätestens in den ersten Tagen des Dezember geschehen sein mag, dankte Theodorus freiwillig ab, wärend Paschalis zur Unterwerfung unter Papst Sergius I. gezwungen werden musste. Dennoch setzte derselbe seine Machinationen beim Exarchen fort, der nun auf Bitten seines Schützlings persönlich in Rom erschien. Hier entschied er sich jedoch zu Gunsten Sergius I., aber erst nachdem dieser ihm die gleiche Summe ausgezalt, die Paschalis dem Johannes für die Zuwendung der päpstlichen Würde in Aussicht gestellt hatte. Am Konsekrationstage Sergius I. (15. Dez. 867) wurde Paschalis — und zwar als Schwarzkünstler — seines Archidiakonats beraubt und in ein Kloster eingeschlossen, woselbst er noch fünf Jare gelebt haben soll.

Quellen: Die Lebensbeschreibungen der Päpste Konon und Sergius I. im liber pontificalis (Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, p. 147 sq.); Jaffé, Regesta Pontificum Rom. p. 170 sq.

Litteratur: Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Theil, Elberfeld 1868, S. 188; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 2. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 172 f. rc.

R. Zoepffel.

Paschalis I., Papst 817—824. Paschalis, der Son des Bonosus, war Abt vom Kloster des h. Stephan in Rom, als ihn am 25. Jan. 817 die Wal der Römer auf den Stul Petri hob. Obwol eine Bestimmung seines Vorgängers, Stephanus V. (nicht etwa des späteren Stephanus VII., wie Gregorovius annimmt) festgesetzt hatte, dass die Konsekration des Papstes in Gegenwart kaiserlicher Gesandten stattfinden müsse, liess sich Paschalis I., one die Ankunft der Boten Ludwig des Frommen abzuwarten, schon am Tage seiner Wal ordiniren. Jedoch gab er sofort dem Kaiser Kunde von den Umständen, unter denen seine Erhebung verlaufen war und bat denselben durch seinen Abgesandten, den Nomenklator Theodorus, um Erneuerung des von Ludwig mit seinen Vorgängern geschlossenen Vertrages, worauf der Kaiser auch einging. Ob nun das Diplom „Ego Ludovicus", welches in Anknüpfung an jenes Gesuch nicht bloß die Zusicherung, dass in Zukunft erst nach geschehener Konsekration des Papstes die Abgesandten desselben mit dem Kaiser über Freundschaft und Frieden unterhandeln sollen, sondern auch eine Schenkung dem Stellvertreter Petri gewärte, welche außer den von Pippin und Karl dem Großen der Kirche zugewiesenen Gebieten noch Korsika, Sardinien und Sizilien, sowie die Patrimonien in Kalabrien und Neapel umfasste, echt — wie Gfrörer annimmt — oder völlig gefälscht ist — wofür sich Baxmann, Sickel, Simson und Sybel aussprechen — oder ob es eine Anzal echter Bestandteile enthält — welches die Ansicht von Ficker, O. Lorenz, Martens ist — das lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; doch kann nicht geleugnet werden, dass unter diesen drei Hypothesen die erste die geringste, die letzte die meiste Warscheinlichkeit besitzt. Wenn nun jedenfalls die Gesandtschaft des Papstes bei Ludwig dem Frommen einen Erfolg erzielte, so haben doch die c. 818 an den bilderfeindlichen byzantinischen Kaiser Leo V. zum Zwecke des Schutzes der Bilderfreunde auf Bitten des Abtes Theodorus Studita abgeschickten Legaten nichts ausgerichtet. Die Bilderfreunde mussten sich mit dem Troste begnügen, welchen ihnen Paschalis I. spendete, dass ein Leiden um der Bilder willen auch ein Leiden um Christi willen sei.

Den von Ludwig den Frommen 817 in Aachen zum Mitkaiser ernannten Lothar, der damals schon mit dem kaiserlichen Diadem geschmückt wurde, berief der Papst nach Rom, um ihn am 5. April 823 in St. Peter zum Kaiser zu krönen, womit er kund tat, dass allein der Nachfolger Petri der eigentliche Spender der Kaiserwürde sei. Kaum war Lothar nach Deutschland zurückgekehrt, als aus Rom die Nachricht einlief, dass zwei der treuesten Anhänger des kaiserlichen Hauses im Lateran und noch dazu — wie es hieß — auf Befehl des Papstes, geblendet und hingerichtet worden. Als nun Ludwig der Fromme durch Gesandte den an seinen Getreuen verübten Mord untersuchen lassen wollte, schnitt Paschalis I. jedes Urteil dadurch ab, dass er sich vermittelst eines Eides von dem Verdachte, an der blutigen Tat irgend welchen Anteil zu haben, reinigte. Hiemit gab sich der Kaiser, obwol der Papst die Auslieferung der Mörder verweigerte, ja sogar die Ermordeten als Hochverräter verdammte, in seiner Schwäche, die ihm die Kirche mit als Frömmigkeit anrechnete, zufrieden. Bei den Römern hatte sich Paschalis I. wärend seines Pontifikats so verhasst gemacht, dass dieselben, als er im Frühling des Jares 824 gestorben war, es nicht duldeten, dass man ihn in St. Peter begrub. Jedoch wird er zu den Heiligen der katholischen Kirche gezält. Seinen Ruhm kann eher die Kunstgeschichte als die Kirchengeschichte verkünden; er veranstaltete den Umbau der Kirchen der heiligen Cäcilia in Trastavara, von Santa Prassede auf dem Esquilin und von S. Maria in Domnica auf dem Cölius.

Quellen: Vita Paschalis I. im liber pontificalis (Muratori, Rer. Ital. ser. t. III, p. 213 sq.); Annales Einhardi (M. G. Scr. I p. 203 sq.); Vita Illudovici imperatoris auctore anonymo (M. G. Scr. II, p. 621 sq.); Gesta Abbatum Fon-

tanell. (M. G. Scr. II, p. 293 sq.); Theganus, Vita Hludovici imperat. (M. G. Scr. II, p. 594 sq.); Annales Fuldenses (M. G. Scr. I, p. 356 ss.). Das Diplom „Ego Ludovicus“ findet sich bei M. G. Leges IIb, p. 9 sq. Vgl. auch Jaffé, Regesta Pontificum Rom., p. 222 sq., sowie Baronius, Annales ecclesiastici ad ann. 817 sq. etc.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 178 ff.; Bower, Unpartheiische Historie der röm. Päpste, übersetzt von Rambach, 5. Theil, Magdeburg und Leipzig 1762, S. 505 ff.; Gfrörer, Gregor VII., 5. Bd., Schaffhausen 1860, S. 82 f., 102; Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 1. Bd., Regensburg 1867, S. 281 f.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 190 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Theil, Elberfeld 1868, S. 329 ff.; Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, 2. Bd., Innsbruck 1869, S. 299 ff., 343 ff.; Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen, 1. Bd., Leipzig 1874, S. 79 f., 192 ff., 203 ff., 210 ff.; O. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 41 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 35 ff.; Sybel, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste in Sybels kleinen historischen Schriften, 3. Bd., Stuttgart 1881, S. 108 ff.; Martens, Die römische Frage unter Pippin und Karl dem Großen, Stuttgart 1881, S. 223 ff.; Derselbe, Neue Erörterungen über die römische Frage 2c., Stuttgart 1882, S. 6 f. 2c. **R. Zoepffel.**

Paschalis II., Papst 1099—1118. Rainer, aus dem tuscischen Städtchen Bleda gebürtig, trat früh ins Kloster; daſs er Cluniacenser-Mönch gewesen, ist warscheinlich. Von Gregor VII., der ihn völlig für die von ihm verfolgten Kirchenreformpläne gewonnen, wurde er in die Zal der Kardinäle aufgenommen. Nach dem Tode Urbans II. vereinigten sich am 13. August 1099 die Stimmen aller Wäler auf Rainer, den Kardinalpriester des heiligen Clemens; als Papst nannte er sich Paschalis II.

In den Beginn seines Pontifikats fiel die Nachricht von der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfarer. Ein anderes günstiges Vorzeichen für seine weitere Amtsfürung war der im September 1100 erfolgte Tod des 1080 unter dem Namen Clemens III. von Heinrich IV. auf den Stul Petri gehobenen Erzbischofs von Ravenna, Wibert. Kaum hatte der Hintritt desselben den Papst von seinem gewandtesten und gefärlichsten Gegner befreit, als die kaiserlich Gesinnten in Rom den Bischof Theodorich von Sancta Rufina als Gegenpapst aufstellten, und als dieser gleich nach seiner Inthronisation von Paschalis II. gefangen genommen und zur Klosterhaft verurteilt wurde, fanden sie den Bischof Albert von der Sabina bereit, den Kampf um die Tiara mit dem rechtmäßig erwälten Papste aufzunehmen. Aber Albert wurde von einem seiner Anhänger Paschalis II. ausgeliefert, worauf er die gleiche Strafe wie Theodorich erlitt. Noch einen dritten Gegenpapst sah sich Paschalis II. später — am 18. November 1105 — von den römischen Adelsgeschlechtern — an ihrer Spitze standen die Corsi — gegenübergestellt, den Erzpriester Maginulf; dieser nahm den Namen Sixtus IV. an. Glückte es ihm auch, sich für eine kurze Zeit in den Besitz des Laterans zu setzen, den Papst zu einer Flucht auf die Tiberinsel zu nötigen, er muſste doch Rom verlassen und fürte nun ein still beschauliches Leben in Tivoli, bis ihn im Jare 1111 König Heinrich V., in dessen Lager er sich begeben, vor den Mauern Roms zur Unterwerfung unter Paschalis II. zwang.

In Frankreich machte demselben, sowie bereits seinem Vorgänger, der Ehehandel Königs Philipp I. viel zu schaffen. Dieser hatte sich 1092 von seiner Gattin getrennt und sich mit Bertrade von Montfort, die ihrem Manne, dem Grafen Fulko von Anjou, entlaufen war, verehelicht. Schon einmal hatte ihn Urban II. in den Kirchenbann getan, aber, nachdem er gelobt, die Ehebrecherin zu entlassen, wider in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Als jedoch der König dieses Versprechen nicht hielt, verhängten über ihn die Legaten Paschalis II. 1100 auf der

Synode von Poitiers von neuem den Bann. Erst ein vor der Synode von Paris am 2. Dez. 1104 abgelegtes Sündenbekenntnis, sowie das Gelöbnis, jeden ehelichen Verkehr mit Bertrade zu meiden, erwirkten ihm die Absolution des Papstes. Mit sehr verschiedenem Erfolge hat Paschalis II. in England und Deutschland den Investiturstreit gefürt. Hat er hier alle seine Hoffnungen scheitern sehen müssen, so gelang ihm dort die Beilegung des Kampfes; der 1093 auf den Erzstul von Canterbury berufene streng gregorianisch gesinnte Anselm weigerte sich, von König Heinrich I. von England, der im Jare 1100 den Thron bestiegen hatte, die Investitur zu empfangen, sowie ihm den Lehnseid zu leisten. Beide suchten um die Entscheidung des Papstes nach. Dieser stellte sich in einem Schreiben ganz auf die Seite des Erzbischofs und ging, als der König nochmals einige Zugeständnisse erwirken wollte, von der einmal gefällten Entscheidung, dass einem weltlichen Herrscher die Investitur der Bischöfe mit Ring und Stab nimmermehr zukomme, nicht wider ab. Im April 1103 unternahm Anselm auf Wunsch einer englischen Reichsversammlung eine Reise nach Rom, um sich mit dem Papste über die von ihm bisher eingenommene und weiterhin einzunehmende Haltung zu verständigen. Obwol Paschalis II. das Auftreten des Erzbischofs völlig billigte, wagte er es doch nicht, Heinrich I. in den Bann zu tun, sah sich aber an Künheit von Anselm übertroffen, der nun von sich aus dem Könige mit der Exkommunikation drohte. In der Tat machte dieses Schreckmittel Heinrich I. so gefügig, dass er sich 1105 erbot, auf die Ausübung des Investiturrechtes für die Zukunft unter der Bedingung zu verzichten, dass ihm dafür der Papst die Abforderung des Lehnseides, sowie den Bischöfen die Leistung desselben gestatte. Als dieses Angebot von Paschalis II. angenommen wurde, kam es 1106 im Kloster Bec zu einer vollständigen Aussönung zwischen dem Könige und Anselm. Diesem Friedensschluss zwischen Stat und Kirche, der den englischen Königen das Minderwichtige, die Investitur, entzog, das Wertvollere aber, die Verpflichtung der Bischöfe zum Lehnseide, zugestand, haben die englischen Stände auf einem Reichstage des Jares 1107 bestätigt.

In Deutschland hatte unterdes Paschalis II. zu Kaiser Heinrich IV. eine ebenso schroffe Stellung wie seine Vorgänger eingenommen. Auf einer Synode zu Rom belegte er ihn am 12. März 1102 mit dem „ewigen Bann". Jedenfalls hat ihn der Hass gegen den Kaiser und der Groll gegen die diesem anhangenden Erzbischöfe von Hamburg-Bremen, nicht minder aber die in seinen Äußerungen und zuletzt noch auf seinem Sterbebette zu Tage tretende feindselige Stimmung gegen alles deutsche Wesen bewogen, auf Betreiben des Dänenkönigs Erich des Guten die nordische Kirchenprovinz 1104 von dem Hamburger Erzstul abzulösen und für jene ein eignes Erzbistum in Lund zu schaffen. Keine Tat Paschalis II. stand einem Nachfolger Petri weniger zu, als die Entbindung des sich gegen seinen Vater 1104 empörenden Heinrich V. von dem diesem geleisteten Treueide. Es fragt sich, wer wol von beiden, ob Heinrich V. infolge der Verzichtleistung Heinrich IV. auf die Krone zu Ingelheim 1105, oder ob der Papst bei der Nachricht, dass sich der dort seiner Macht beraubte Kaiser zu einem Bekenntnis seiner an der Kurie begangenen Sünden einem Kardinale gegenüber verstanden, eine größere Freude empfunden haben mag? Jedenfalls waren sie in gleichem Maße durch die Kunde von dem am 7. August 1106 eingetretenen Tode des von ihnen gemeinsam Verfolgten beglückt. Nach dem Ableben seines Vaters war Heinrich V., der bisher vorgegeben hatte, für die Kirche das Schwert zu ziehen, durch die Macht der Verhältnisse gezwungen, den Investiturstreit weiterzufüren. Obwol er dem auf einer Synode zu Guastalla im Oktober 1106 die Bischöfe um sich versammelnden Papste durch Erzbischof Bruno von Trier das Versprechen abgeben ließ, er wolle ihm wie seinem Vater gehorchen — ein Versprechen, welches er im eigentlichsten Sinne des Wortes gehalten hat — sah er doch in Paschalis II., insbesondere seitdem dieser auf dem Konzil zu Troyes 1107 das Investiturverbot erneuert hatte, seinen und des Reiches gefärlichsten Feind. Denn nur als eine Antwort auf seine noch vor Zusammentritt der Synode von Troyes an den Papst durch seine Abgesandten gerichtete Bitte, ihm die Investitur der rite gewälten

und konsekrirten Bischöfe mit Ring und Stab zuzugestehen, konnte Heinrich V. diese Widerholung des Investiturverbotes ansehen, welche übrigens insofern noch eine gewisse Milde bekundete, als die Strafandrohung sich nur gegen die, welche die Investitur von der Hand eines Fürsten empfingen, und solche, die die Investirten zu weihen sich unterfingen, aber nicht gegen den Investirenden richtete. Als nun im Jare 1110 Heinrich V. seinen Römerzug in der Absicht antrat, nicht nur die Kaiserkrone zu gewinnen, sondern auch, sei es nun im Guten oder mit Gewalt, den Investiturstreit beizulegen, reifte, je mehr sich der König Rom näherte, in der Seele Paschalis II. der Entschluss, in einer mit seinen und seiner Vorgänger Forderungen an die Beherrscher Deutschlands, sowie mit seiner Lösung der Investiturfrage in England scharf kontrastirenden Weise den Frieden zwischen Kaisertum und Papsttum durch den Vorschlag einer gegenseitigen Verzichtleistung beider Mächte auf einen großen Teil ihrer Ansprüche und durch einen gewaltigen Sprung nach rückwärts über einen durch Jarhunderte verlaufenden historischen Entwicklungsgang anzubauen. Für den Fall, dass der König auf jede Investitur verzichte, wollte er alle Bischöfe bewegen, sämtliche Regalien, welche sie seit den Tagen Karls des Großen und Ludwigs des Frommen erlangt, an Heinrich V. und das Reich zurückzuerstatten. Wenn man bedenkt, dass die den Bischöfen verliehenen Regalien alle weltliche Gewalt, das Münz-, Zoll- und Markt-Recht derselben, ihre Herrschaft über ausgedehnte Gebiete, ihre Gerichtsbarkeit &c. umfassten, so muss man sich allerdings fragen, kann Paschalis II. diesen Vorschlag im vollen Bewusstsein der Tragweite desselben getan haben, oder war er in seiner Notlage, die ihn auf keinen Erretter von der Macht des mit gewaltigem Heere heranziehenden Königs hoffen ließ, auf den Gedanken verfallen, diesen durch eine Scheinoperation hinzuhalten? Mag man auch zugeben, dass die Notlage ihn zu dem künen Beschreiten dieser Ban gedrängt, so war doch diese Säkularisation des Kirchengutes in dem Augenblicke, als er sie den mit ihm unterhandelnden Abgesandten Heinrich V. in Vorschlag brachte, ernst und aufrichtig gemeint; als Idealist zweifelte er nicht, dass die Bischöfe, die sich ja der Kurie in allen Stücken seit der großen Kirchenreform zu fügen gelernt, der Durchfürung seines Planes keinen erheblichen Widerstand entgegensetzen würden und dem Cluniacenser erschien dieselbe um so notwendiger, als er nur auf die Weise der ihm verhassten Doppelstellung des hohen Klerus, welche diesen ebenso zum Gehorsam gegen den Stat wie gegen die Kirche nötigte, sowie dem mit den Forderungen der von Cluny ausgehenden Reform sich nicht vertragenden Reichtum und weltlichen Leben der Geistlichen ein Ende zu machen, im Stande war. Um die Handlungsweise Paschalis II. recht zu verstehen, darf man nicht außer Acht lassen, dass in dieser Verzichtleistung auf die Regalien die Cluniacenser-Kirchenreform ihre letzten Konsequenzen zieht. Wollte dieselbe überhaupt dem gesamten Stande der Weltgeistlichen die Pflichten des Mönchsstandes, also das Cölibat, den Gehorsam gegen die kirchlichen Oberen und die Armut aufzwingen, und war nun bereits der erste Punkt — das Cölibat der Geistlichen — beinahe ganz und der zweite — der Gehorsam gegen die kirchlichen Oberen — teilweise durchgesetzt, so wollte nun Paschalis II. mit der Verzichtleistung auf die Regalien ein Doppeltes erreichen, einerseits den mönchischen Gehorsam der Bischöfe gegenüber dem Stellvertreter Petri dadurch völlig sichern, dass jeder Zusammenhang mit dem State gelöst ward, andererseits die Verpflichtung zur Armut auf die Weltgeistlichkeit ausdehnen, indem er ihr die reichen Besitzungen entzog und ihr zumutete, sich fortan mit dem Zehnten und mit frommen Schenkungen zu begnügen. Wenn aber am 9. Februar 1111 König Heinrich V. auf die von Paschalis II. gestellten Bedingungen einging, obwol er sich sagte, dass die Bischöfe seines Reiches dieselben nimmermehr annehmen würden, so tat er es in der richtigen Voraussetzung, dass das Odium dieser Maßregel lediglich auf den Papst fallen müsse. Als nun am 12. Februar vor Beginn der Kaiserkrönung Paschalis II. und Heinrich V. ihre Verzichtleistungen vortragen ließen, da erhob sich bei Verlesung der päpstlichen Urkunde ein allgemeiner Tumult. Die deutschen Bischöfe erklärten, nachdem sie sich mit dem Könige beraten, die päpstliche Konstitution für ungültig und forder-

ten ihre Zurücknahme. Weder ging Paschalis II. hierauf ein, noch wollte er unter den veränderten Verhältnissen die Kaiserkrönung vollziehen. Da ließ ihn und seine Kardinäle Heinrich V. durch Ritter und Kriegsvolk in St. Peter als Gefangene behandeln, für die Nacht in ein sicheres Gewarsam bringen, und fürte sie, als er Rom verließ, mit sich fort. Die Beschwerden der Gefangenschaft, die Verfolgungen aller seiner Anhänger durch den König, die Verheerungen der Umgebung Roms durch die Kriegsscharen bewogen endlich den Papst, am 13. April 1111 Heinrich V. die Kaiserkrone aufs Haupt zu setzen und ihm gleichzeitig das weittragende Zugeständnis zu machen, dass er hinfort Äbte und Bischöfe mit Ring und Stab investiren dürfe. Auch sicherte sich letzterer vor Verhängung des Bannes, indem er Paschalis II. geloben ließ, wegen des Vorgefallenen Niemanden, insbesondere aber nicht ihn selbst anathematesiren zu wollen. So wurde der Papst von demselben Könige, dessen heuchlerisches und treuloses Benehmen gegen seinen Vater er gutgeheißen, durch die gleiche Heuchelei und Treulosigkeit zur Vernichtung aller Errungenschaften seiner Vorgänger gezwungen.

Jedoch bald erhob sich infolge des von Paschalis II. Heinrich V. erteilten Investiturprivilegs ein gewaltiger Aufrur in der gesamten Kirche, insbesondere aber in Italien und Frankreich. Selbst die milder denkende Partei, an deren Spitze Ivo von Chartres, Petrus von Porto &c. standen, wagte die Nachgiebigkeit des Papstes nicht gutzuheißen, sondern nur mit der Notlage, in der er sich befunden, zu entschuldigen. Die streng gregorianische Partei, die von Bruno von Segni, Guido von Vienne und Gerard von Angoulème gefürt wurde, forderte dagegen nicht bloß die sofortige Kassirung des Privilegs und die Bannung des Kaisers, sondern war auch gewillt, Paschalis II., wenn er ihrem Verlangen nicht entspräche, als einen Häretiker abzusetzen. Es scheint, dass Paschalis II., da sein Gewissen ihm nicht gestattete, gegen seinen dem Kaiser geschworenen Eid zu handeln, sich entschlossen hat, um sich aus allen Wirren herauszuziehen, seine Würde niederzulegen und sich nach der Insel Ponza zurückzuziehen. Als er dieses Vorhaben zu Ende des Jares 1111 oder im Beginn des Jares 1112 ausgefürt hatte, gelang es nur den energischsten Bemühungen der Kardinäle, ihn zur Rückkehr nach Rom und zur Wideraufnahme seiner Amtsgeschäfte zu bewegen. Doch nun erschlafft seine Widerstandskraft gegen die strengen Gregorianer immer mehr. Schon auf dem Laterankonzil des Jares 1112 hat er sich diesen insofern gefügt, als er hier die Dekrete aller Päpste, insbesondere aber die seiner Vorgänger, Gregor VII. und Urban II., und damit auch deren Investiturverbote bestätigte, ja es sogar zuließ, dass das gesamte Konzil, das Heinrich V. gewärte privilegium als „pravilegium" bezeichnete. Noch war er aber nicht zu bewegen, den Bann über den Kaiser auszusprechen. Aber was Paschalis II. zu tun unterließ, unternahm eine am 16. Sept. 1112 zu Vienne auf Anstiften des Erzbischofs Guido zusammengetretene Synode, die den Kaiser als einen Meineidigen, Verräter, Tempelräuber und zweiten Judas Ischarioth exkommunizirte, zugleich den Papst aufforderte, diesem Beschlusse beizutreten, widrigenfalls die auf dem Konzile gegenwärtigen Bischöfe ihm für die Zukunft den Gehorsam versagen würden. Indem nun Paschalis II. auf diese Drohung hin am 20. Oktober 1112 die Beschlüsse der Synode von Vienne bestätigte, hieß er indirekt den von derselben gegen den Kaiser geschleuderten Bannstral gut. Und als nun vollends der päpstliche Legat, Kardinalbischof Kuno von Präneste, in den Jaren 1114 und 1115 auf mehreren französischen Synoden das Anathema über Heinrich V. aussprach, es auch persönlich in Deutschland bekannt machte, trat Paschalis II. demselben nicht entgegen, brach aber auch andererseits die Beziehungen zum Kaiser nicht völlig ab. Sein schwankendes Benehmen offenbarte er auf dem Laterankonzil des Jares 1116. Obwol er sich auch jetzt noch scheute, Heinrich V. unumwunden zu bannen, so ging er doch auf das Verlangen des vorerwänten Kuno von Präneste ein, alle seine Handlungen, die dieser als päpstlicher Legat 1114 u. 1115 vollzogen — somit auch die Exkommunikation Heinrich V. — zu bestätigen. Jetzt stieg der Kaiser im März 1117 zum zweitenmale nach Italien hinab. Sein Ziel war ein doppeltes, den Papst an der Besitznahme jener Schenkung zu hindern, welche die 1115 verstor-

bene Herzogin Mathilde von Canossa dem Stule Petri zum erstenmale 1079 und dann wider 1102 zum Schaden des Reiches gemacht hatte, sowie mit der Kurie nochmals wegen der Investitur zu verhandeln. Doch kaum näherte sich der Kaiser Rom, so verließ der Papst die Stadt, um nicht ein zweites Mal das Opfer der Verstellungskunst Heinrich V. zu werden und ging nach Capua. Auf welch' abschüssiger Ban er sich befand, zeigt das dem Erzbischof Friedrich von Köln für sein Vorgehen gegen den Kaiser — er hatte ihn exkommunizirt — reichlich gespendete Lob. Hätte nicht dem nach Rom bald nach dem Abzuge des Kaisers zurückkehrenden Paschalis II. der Tod am 21. Januar 1118 die Lippen für immer geschlossen, er hätte sich doch noch dazu verstanden, aus der sich selbst auferlegten Reserve herauszutreten und mit aller Förmlichkeit den Bann über Heinrich V. zu verhängen. Man hat Paschalis den Hass, den er gegen die deutsche Nation gehegt, oftmals entgelten lassen und ihm religiösen Ernst und idealen Sinn abgesprochen. Darf ihm auch eine objektive Geschichtsbetrachtung diese Eigenschaften nicht vorenthalten, die klar in der Gewissensangst zu Tage treten, welche ihm der Eid, den Kaiser nicht bannen zu wollen, augenscheinlich verursachte, so muss man ihn doch des Wankelmuts und der Zaghaftigkeit zeihen.

Quellen: Vita Paschalis II a Petro Pisano (Watterich, Pontif. Rom. vitae, t. II, p. 1 sq.); die Briefe des Papstes sind gesammelt in: Migne, Patrologiae cursus completus, t. 163; Codex. Udalrici (Jaffé, Bibliotheca Rerum Germ. tom. V, p. 235 sq.); Jaffé, Regesta Pontificum Rom. p. 477 sq.; Pflugk-Harttung, Acta Pontif. Rom. inedita, 1. Bd., 1. Abtheil., Tübingen 1880, S. 69 ff.; Baronius, Annales eccles. ad annos 1099 sq.; Annales Romani (M. G. Scr. V, p. 472 sq.); Chronicon Ekkehardi Uraugiensis (M. G. Scr. VI, p. 218 sq.); Annales Hildesheimenses (M. G. Scr. III, p. 107 sq.); Historia de vita Heinrici IV (M. G. Scr. XII, p. 277 sq.); Sugerius, Ludovici Gr. vita (Lecoy de la Marche, Oeuvres complétes de Suger, Paris 1867, p. 30 sq.); Petrus Diaconus Casinensis, Chronica monasterii Casinensis (M. G. Scr. VII, p. 777 sq.); Sigebertus Gemblacensis, Chronographia (M. G. Scr. VI, p. 369 sq.) etc Unter den aus dieser Zeit stammenden Streitschriften vergleiche: Placidus von Nonantula, De honore ecclesiae (Pez, Thesaurus anecdot. nov. t. II, p. 75 sq.); Tractatus de investitura episcoporum (Flacius, Catalogus test. verit. t. II, p. 285 sq.); Disputatio vel defensio quorundam catholicorum cardinalium etc. (Schum, Die Politik Papst Paschalis II. gegen Kaiser Heinrich V. im Jahre 1112, in den Jahrbüchern der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Heft VIII).

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 239 ff.; Archibald Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übersetzt von Rambach, Bd. VII, Magdeb. u. Leipzig 1768, S. 56 ff.; Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 1. Bd., Leipzig 1827, S. 571 ff.; Sugenheim, Das Staatsleben des Klerus im Mittelalter, 1. Bd., Berlin 1839, S. 217 f.; Gervais, Politische Geschichte Deutschlands unter der Regierung Heinrich V. und Lothar III., 1. Bd., Leipzig 1841, S. 28 ff.; Hasse, Anselm von Canterbury, 1. Bd., Leipzig 1843, S. 358 ff.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom, Paderborn 1857, S. 228 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, 5. Bd., Freiburg i. Br. 1863, S. 232 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 390 ff.; Pannenborg, Studien zur Geschichte der Herzogin Mathilde von Canossa, Göttingen 1872, S. 31 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 4. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1877, S. 299 ff.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd., 1. Thl., 4. Aufl., Braunschweig 1876, S. 696 ff., 2. Thl., 4. Aufl., Braunschweig 1877, S. 1 ff.; Dehio, Geschichte des Erzbisthums Hamburg-Bremen, 2. Bd., Berlin 1877, S. 21 ff.; Schum, Die Politik Papst Paschalis II. gegen Kaiser Heinrich V. im Jare 1112, in den Jahrbüchern der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Heft 8, besonders wertvoll; Guleke, Der Bericht des David über den Römerzug Heinrich V. in den Forschungen zur deutschen Geschichte, 20. Bd., Göttingen 1880, S. 406 ff., 2c.

R. Zoepffel.

Paschalis III., Gegenpapst 1164—1168. S. d. A. „Alexander III." Bd. I, S. 267.

Paschasius Radbertus, s. Radbertus Paschasius.

Passah, israelitisch-jüdisches. Eines der drei Hauptfeste des alten Israel (vgl. dazu den Art. „Feste“ Bd. IV, S. 538 ff.) fürt diesen Namen פֶּסַח (aram. mit Art. פִּסְחָא, פַּסְחָא, daher *πάσχα*), mit welchem eigentlich das für die Eröffnungsfeier desselben charakteristische Lamm als ein Verschonungsopfer bezeichnet wird; denn das Verbum פסח (Jes. 31, 5) bedeutet schonendes Vorübergehen, Verschonung. Vgl. die Erklärung 2 Mos. 12, 13. 23. 27. Einstimmig fürt die in der Bibel erhaltene Tradition dieses Fest auf den Auszug Israels aus Ägypten zurück. Schon bei diesem Ereignisse selbst wurde auf das Geheiß des Herrn jenes Lamm auf eigentümliche Weise geschlachtet und gegessen und damit dem Volke die Verschonung vor dem Würgengel erwirkt, welcher in jener Nacht die Erstgeburt Ägyptens tötete, 2 Mos. 12. Damals wurde die järliche Widerholung dieses Brauchs angeordnet. Gesetzliche Bestimmungen über ihn finden sich in allen uns verbliebenen Gesetzessammlungen, zum Teil an mehreren Stellen derselben. Am ausfürlichsten sind die des elohistischen Priestercodex (A) 2 Mos. 12, 1—13 (wovon freilich nach Delitzsch V. 11—13 vielmehr dem Jehovisten, B angehört), 14—20. 42—51; 3 Mos. 23, 5—14; 4 Mos. 9, 10—14; 28, 16—25. Es ergibt sich daraus folgendes Bild der Feier.

Im Monat des Auszuges, der um dieses Ereignisses willen als der erste im Jar sollte angesehen sein (2 Mos. 12, 2), hat jeder Hausvater zunächst am 10. Tage ein fehlerfreies, einjäriges, männliches Lamm von Schafen oder Ziegen auszusondern, dann am 14. dasselbe zu schlachten, und zwar „zwischen beiden Abenden“, welche altertümliche Bezeichnung der Stunde den späteren nicht mehr verständlich war. Die Karaiten und Samaritaner deuteten sie auf die Zeit zwischen Sonnenuntergang und Dunkelheit, die Pharisäer in Übereinstimmung mit der späteren Praxis: zwischen Nachmittags 3 Uhr und Sonnenuntergang; Raschi und Kimchi endlich auf die Zeit unmittelbar vor und nach Sonnenuntergang. Das Blut des Tieres wurde in Ägypten an Pfosten und Oberschwelle der Haustüre gestrichen, als ein Zeichen für den richtenden Engel, dass er nicht eintrete, sondern schonend vorübergehe. Das Lamm selbst wurde gebraten, nicht gesotten, und mit ungesäuerten Broden und bitteren Kräutern (wildem Lattich, Endivien u. s. w.) verzehrt. Es durfte daran kein Bein gebrochen und nichts davon aus dem Hause getragen werden oder auf den Morgen übrig bleiben, weshalb kleine Haushaltungen sich zur Malzeit vereinigten. Das Essen sollte eilig geschehen, mit gegürteten Lenden und beschuhten Füßen, den Stab in der Hand (12, 11 B?). Unerläßliche Bedingung für die von allem Volke geforderte Teilnahme an der Malzeit war die Beschneidung (12, 43 ff.). Wer von Hause abwesend oder durch augenblickliche Unreinigkeit (vgl. das Beispiel 4 Mos. 9, 7) am Mitgenuss verhindert war, sollte am 14. des zweiten Monats die Feier nachholen, welche ganz zu versäumen bei Strafe der Ausrottung verboten war, 4 Mos. 9, 9 ff.

Dieses Passahmal eröffnete das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote. Es durfte nämlich auch vom 15. bis 21. bei Strafe der Ausrottung nichts Gesäuertes gegessen werden. Der erste (15.) und siebente (21.) Tag dieser Festzeit waren dabei Hochfeiertage, an welchen jegliche Arbeit ruhte und heilige Versammlung der Gemeinde (מקרא קדש) stattfand, 2 Mos. 12, 14 ff.; 3 Mos. 23, 1 ff. Auch sollten alle 7 Tage durch besondere „Feueropfer“ ausgezeichnet sein, 3 Mos. 23, 8; 4 Mos. 28, 16 ff. Das ganze Osterfest heißt nach jenem Gebrauche, welcher über seine ganze Dauer sich erstreckte, חג המצות, 2 Mos. 23, 15; 34, 18; aber auch nach der eröffnenden Opfermalzeit חג הפסח, 2 Mos. 34, 25 oder פסח schlechthin, 5 Mos. 16, 1; 2 Chron. 30 und 35. Von der Abendfeier des 14. Nisan speziell steht פסח z. B. 3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 28, 16; 33, 3. Die biblischen Angaben berechtigen nicht dazu, diese Passahfeier oder die Tage der ungesäuerten Brote eines auf Unkosten des andern als Hauptfest zu erklären, so dass je das andere nur ein Nebenakt wäre. Denn wärend z. B. bei der summarischen Erwänung des Festes Ex. 23 und 34 die Passahmalzeit ganz hinter der siebentägigen Feier der Brote zurückzutreten

scheint, nimmt sich umgekehrt 5 Mos. 16, 1 ff. diese nur wie ein Anhang zum Passah aus. Beides sind vielmehr integrirende Bestandteile des Osterfestes.

Mit dem Feste der ungesäuerten Brote verbunden war die feierliche Darbringung der **Erstlingsgarbe**, womit die Ernte eröffnet wurde, 3 Mos. 23, 10 ff. Unter עמר ist nämlich hier schwerlich das Getreidemaß zu verstehen, als ob etwa zermalene Körner hätten dargebracht werden sollen, wiewol schon eine alte Tradition (Josephus Ant. III, 10, 5) es so verstand, sondern eine Garbe (Hiob 24, 10), wie LXX, Vulg., Syr. übersetzen. Diese wurde naturgemäß von der zuerst reifenden Gerste genommen (Josephus, Ant. III, 10, 5; Philo, de septenario, p. 1192) und in Verbindung mit einem Brand- und Speisopfer dem Herrn dargebracht, so zwar, dass der Priester sie „wob", über welche Form Bd. XI, S. 50 f. zu vergleichen. Erst nach dieser Ceremonie war der Genuss der neuen Ernte erlaubt. Dieselbe wird durch den im jetzigen Zusammenhang nicht mehr deutlichen Ausdruck 3 Mos. 23, 11 auf „den Tag nach dem Sabbat" anberaumt. Gewönlich hat man darunter den 16. Nisan verstanden, weil der 15. großer Ruhetag sei. So LXX, Philo, Josephus im Einklang mit der herrschenden jüdischen Übung, Bähr, Keil u. a. Allein das einfache שבת steht sonst überall nur vom Wochensabbat (anders ist die Bezeichnung des Versönungstages als שבת שבתון 3 Mos. 23, 32; 16, 31). Doch kann auch nicht unabhängig vom Mazzotfest jeweilen der erste Sabbat in der Ernte gemeint sein (so die samaritanischen Sabuäer und mit verschiedenen Modifikationen George, Saalschütz, Herzfeld, Merx, Wellhausen), was jeden Zusammenhang zwischen 3 Mos. 23, 4—8 und 23, 9 ff. ausschlösse. Ebenso deutet keine Spur darauf, dass man die Begehung des Neujars nach dem Wochensabbat oder gar den Sabbat nach dem Neujar gerichtet hätte, so dass etwa der 7., 14., 21. Nisan immer auf Sabbate fielen, wobei immer noch zweifelhaft wäre, ob mit dem „Tag nach dem Sabbat" der 15. (Knobel, Kurtz) oder der 22. (Hitzig) gemeint sei. Am besten stimmt zum Wortlaut des Gesetzes die Annahme der Boethusäer und Karäer, wonach der in das Osterfest fallende Wochensabbat gemeint ist. So auch Fr. W. Schultz und Dillmann (siehe dessen Komm. zu 3 Mos. 23, 11). Man begann dann die Ernte immer mit dem Anfang einer Woche. Dass die Darbringung der Erstlinge schon am 15. Nisan stattfinden konnte, lässt sich aus Jos. 5, 11 folgern; so auch die Karäer. Durch diese Zulassung ließ sich vermeiden, dass der Garbentag unter Umständen auf den 22. fiel, also post festum kam. Pfingsten, welches von diesem Garbentage an gezält wurde (3 Mos. 23, 15 f.), fiel nach unserer Fassung von 23, 11 stets auf einen Sonntag (ersten Wochentag), wie dies 23, 16 fordert. Vgl. Josephus Ant. XIII, 8, 4.

Betrachten wir nun die übrigen Quellen außer A. Abgesehen von der summarischen Erwänung des Festes im Bundesbuch, 2 Mos. 23, 15 und Zweitafelgesetz 34, 18, wo beidemal auf ausfürlichere Bestimmungen hingewiesen wird („wie ich dir geboten habe"), finden wir aus der Feder des B (Jehovisten) eine von der elohistischen unabhängige, jetzt mit dieser zusammengeschobene Erzälung des Auszugs und Gestaltung des Festgebotes 2 Mos. 12, 21—27; 13, 3—16. Auch B fürt hier Passahfeier und Mazzotfest, wie sie je und je in Israel begangen werden sollten, im Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten ein. Ja er verknüpft die Form des Festes zum teil noch inniger als A mit jener historischen Begebenheit: Das Unterbleiben der Säuerung des Teiges, welches 12, 8. 15—20 im voraus angeordnet ist, wie eine aus kultischen Prinzipien sich ergebende Forderung, erscheint 12, 34. 39 als eine zufällige Folge der notgedrungenen Eile des Auszuges. Die Möglichkeit der Vereinigung liegt darin, dass in diesem Stück das eine Mal (bei B) mehr die historische Begebenheit, das andere Mal (bei A) mehr die in der Folgezeit zu beobachtende Satzung ins Auge gefasst ist. Neues erfaren wir in Bezug auf den Ritus aus der kürzeren Darstellung des B nicht, außer dass 12, 21—23 (welche Stelle Knobel, Schrader vielmehr A zuteilen) das Verfaren mit dem an die Türe zu sprengenden Blut näher beschrieben wird. Dass der Festmonat bei B und D (Deuteronomium) nicht nachdrücklich als der erste bezeichnet wird wie bei A (er heißt bei B und D Abib,

Ährenmonat, 2 Mos. 13, 4; 23, 15; 5 Mos. 16, 1), berechtigt nicht zu dem Schlusse (Wellhausen, Gesch. I, S. 111 f.), dass die Hebräer erst im Exil von den Babyloniern den Frühling als Jaresanfang angenommen haben. Vielmehr gibt sich diese Anschauung ebenso bei B und D kund, welche unter den drei großen Festen das Passah stets an erster Stelle aufzälen. Siehe übrigens Dillmann zu 2 Mos. 12, 2 und: Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babyl. Exil im Monatsbericht der k. Akademie der Wissensch. zu Berlin vom 27. Okt. 1881, S. 914 ff. Das Deuteronomium enthält 16, 1 ff. Verordnungen über die Passahfeier, welche gleichfalls kürzer gehalten sind als die elohistischen, aber eingehendere Bestimmungen voraussetzen. So wird hier innerhalb des Monats Abib kein näheres Datum gegeben. Als Festopfer werden 16, 2 unbestimmt צאן ובקר genannt, womit nicht gemeint sein kann, dass auch Rinder an die Stelle des Passahlammes treten können, sondern die sonstigen Opfer der Festtage einbegriffen sind. Vgl. auch 2 Chron. 35, 7 ff. Dagegen betont D angelegentlich, dass dieses Fest wie Pfingsten und Laubhütten Wallfartsfest sei, wobei alle männlichen Volksgenossen am Sitze des Heiligtums vor dem Angesicht des Herrn zu erscheinen haben, da man nicht an jedem Wonort das Passah schlachten könne. Dass D einfach vom Kochen des Lammes redet (16, 7), ist nicht zu einem Widerspruch mit der Vorschrift 2 Mos. 12, 8 f., wonach es gebraten, nicht gesotten werden soll, zu stempeln. Das allgemeine בשל steht 5 Mos. 16, 7 nicht im Sinne von בשל במים (2 Mos. 12, 9), sondern vom Kochen überhaupt, worunter auch das Braten (בשל באש 2 Chron. 35, 13) begriffen ist. Dagegen ist eine Differenz darin nicht abzuleugnen, dass D wie B (2 Mos. 13, 6) nur den 7. Mazzottag als Hauptfeiertag bezeichnen, wärend A 2 Mos. 12, 16; 4 Mos. 28, 18. 25 und 3 Mos. 23, 7 f. (Heiligkeitsgesetz) den 1. und 7. Tag zu Hauptfeiertagen erhebt. Eine eigenartige Einrichtung trifft endlich Ezechiel 45, 21 ff. (wo V. 21 der Text nach 4 Mos. 28, 16 f. in Übereinstimmung mit den alten Übersetzungen zu berichtigen ist), indem er zwar die Passahfeier und das Mazzotfest ganz wie A unterscheidet und aufeinander folgen läst, aber für alle Tage der heiligen Zeit Opfer verordnet, welche von den früher gebotenen abweichen; und zwar soll der Fürst dieselben für sich und sein Volk darbringen.

In den geschichtlichen Büchern sind nur einige Passahfeste ausdrücklich als solche erwänt. Und obgleich nicht daran zu zweifeln ist, dass dieses Fest als Hauptfest des Volkes seit Moses Zeit wirklich begangen wurde, heben diese Quellen selber hervor, dass es nicht immer korrekt nach mosaischer Vorschrift geschah. Als das erste in Kanaan gefeierte Passah bedeutsam war dasjenige, welches nach Jos. 5, 10 unmittelbar auf den Einzug ins Land nach vorausgegangener Beschneidung folgte, und in der Jordansaue um Jericho stattfand. Weiterhin werden vor dem Exil nur zwei Passahfeste als außerordentliche ausdrücklich namhaft gemacht, zunächst dasjenige, das unter Hiskia gefeiert wurde nach 2 Chron. 30, wozu V. 26 bemerkt, dass seit Salomos Tagen solch ein Fest zu Jerusalem nicht sei gefeiert worden. Dieser Vergleich bezieht sich nach dem Zusammenhang vor allem auf die Dauer der Feier und den dabei gemachten Aufwand. Wärte doch die Festfreude nach 30, 23 sogar 14 Tage lang und ließ sich so nur mit dem Fest der Tempelweihe unter Salomo 2 Chron. 7, 8 f. vergleichen (siehe Bertheau, Zöckler, Keil zu 2 Chron. 30, 26). Aber 2 Chron. 30, 5 sagt auch ausdrücklich, dass die gesetzliche Korrektheit der Feier bisher gewönlich zu wünschen übrig gelassen habe. War doch namentlich die Beteiligung des ganzen Israel „von Dan bis Beerseba“ und die Einheit des Festortes seit Salomos Tod durch die politischen Verhältnisse stark beeinträchtigt worden. Auch bei dieser hiskianischen Feier freilich entsprach der Ritus nur annähernd dem Gesetz, sofern der zweite statt des ersten Monats wegen Verspätung der Vorbereitungen gewält werden musste (30, 2 f.) und auch nur wenige aus den nördlichen Stämmen teilnahmen (30, 10 f.); die siebentägige Nachfeier war desgleichen eine Unregelmäßigkeit. So erklärt sich, dass derselbe Chronist (II, 35, 18) zu der zweiten Passahfeier, von welcher er Meldung tut, der im 18. Jar Josias abgehaltenen, die Bemerkung macht, eine solche sei seit Samuel nicht vorgekommen. Gemeint ist nach der Parallelstelle

2 Kön. 23, 21 ff. eine so genau dem Bundesgesetz (5 Mos. 16, 5 ff.) entsprechende. Auch hier erscheint Hiskia als der Vorkämpfer der mosaischen Kultusideeen, in dessen Fußtapfen Josia mit durchschlagenderem Erfolge tritt. In Bezug auf den speziellen Ritus des Passahlammes wird 2 Chron. 30, 16 f. hervorgehoben, dass unter Hiskia die Leviten an Stelle der durch Unreinigkeit gehinderten dasselbe schlachteten und dass die Priester das Blut an den Altar sprengten. Bei dem ersten Passah nach dem Exil (Esra 6, 19 ff.) schlachteten sogar die Leviten für die ganze Gemeinde. Die spätere Praxis war noch anders. Siehe darüber unten.

Was lässt sich aus diesen Quellen in Bezug auf die Entstehung und Grundbedeutung dieses Festes folgern? Es zeigt einen doppelten Charakter als agrarisches Dankfest und historische Gedenkfeier. In ersterer Hinsicht war es Weihefest zum Beginn der Ernte, gefeiert im Augenblick, da die Sichel zuerst angelegt wurde (5 Mos. 16, 9), als solches gekennzeichnet durch Darbringung der Erstlingsgarbe; in letzterer Hinsicht Erinnerungsfest zu Ehren der Befreiung aus Ägypten durch die starke Hand Jahves, mit welchem Ereignis nicht allein das Passahlamm, sondern auch die ungesäuerten Brote ständig in Beziehung gesetzt sind. Nun beliebt neuerdings manchen (Hupfeld, Wellhausen u. s. w.) die Annahme, das historische oder mnemonische Moment sei hier (wie beim Laubhütten- und vollends beim Pfingstfest) völlig sekundär und erst allmählich mit einem Naturfest verbunden worden. So sieht Wellhausen (Gesch. Israels I, 84 ff.) darin ursprünglich ein Erstlingsfest: die ungesäuerten Brote wären als die Erstlinge des Bodenertrages bei diesem Feste des Anhiebs der Sichel geweiht und genossen worden; das Passahlamm wäre ursprünglich das Erstlingsopfer der Hirten. Erst allmählich habe man eine Beziehung auf den Auszug aus Ägypten, der ja in dieser Jareszeit stattfand, in dieses Frühlingsfest hineingelegt. Änlich H. Schultz (Alttest. Theol., 2. Aufl., S. 386. 391 f.), der aber dieses Naturfest als ernstes Buß- und Sünfest sich denkt. „Sehr wol mag in der Urzeit des Volkes das Passahfest einen herberen Bußgebrauch und schmerzlichere Opfer gefordert haben, als unsere jetzigen Berichte es uns zeigen“. Zuletzt (bei A) sei der Opfercharakter ganz gewichen, das heilige Mal zum Sakrament, zum Bundesmal geworden. Nun ist wol möglich, dass von uraltersher ein solches Frühlingsfest, das mit dem Ausdruck des Dankes zugleich Sünung bezwecken sollte (2 Mos. 5, 3), Sitte der Hebräer war und ihr Verlangen unter Mose in Ägypten eben dahin ging, dasselbe in altgewonter Weise in der Wüste zu begehen (vgl. Delitzsch in Riehms Hdwb. S. 1139 f.). Allein fest steht, dass gerade beim Passah- und Mazzotfest in allen Quellen, die uns überhaupt vorliegen, auch in denen, welche die neueste Kritik als die frühesten bezeichnet, jene historische Beziehung auf den Auszug aus Ägypten bestimmt ausgesprochen ist, ja die speziellen Bräuche aus der Geschichte des Auszugs hergeleitet sind. Die Heiligung der Erstgeburt wird gleichfalls in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten geboten (2 Mos. 13, 1 f.; vgl. 34, 18. 19), allein nirgends das Passahlamm dazu in Beziehung gesetzt, das vielmehr eine Stellung für sich einnimmt. Ebenso werden gerade bei B und D die ungesäuerten Brote nicht als Erstlinge der Feldfrüchte (2 Mos. 23, 19), sondern als „Elendbrod“ zur Erinnerung an die ägyptische Gefangenschaft bezeichnet und der Mangel der Säuerung auf einen geschichtlichen Anlass, nicht darauf zurückgefürt, dass man von der frischen Ernte naturgemäß zuerst ungesäuerte Mazzen und Geröstetes gegessen hätte. Für das Bewusstsein der Hebräer also war jedenfalls das Passahfest mit jenem Ereignis der Erlösung aus Ägypten unzertrennlich verwachsen, und so weit unsere Quellen hinaufreichen, d. h. von der mosaischen Zeit an, ist dies nicht anders gewesen. Das Übrige ist bloße Hypothese. Mag immerhin das mosaische Passah ein früheres Erstlingsfest in sich aufgenommen haben und selbst die Tötung der ägyptischen Erstgeburt eine Folge der Verweigerung der Feier desselben gewesen sein — das biblische Passahfest ist unter der Bangigkeit der letzten ägyptischen Bedrückung und dem Herzklopfen vor dem furchtbaren Richter und Rächer der Sünden jenes Landes erwachsen — ein Ausdruck davon, dass der Herr denen, die zerschlagenen Herzens sind, seine Gnade zuwendet, vor seinen Gnadenerweisungen aber die Schrecknisse seines Gerichts daherfaren lässt,

damit auch die Geretteten und Beseligten es wissen, es sei lauter Gnade, dass der heilige Gott seinen Straferust an ihnen vorübergehen lasse.

Eindrücklich stellte dies insonderheit das Passahopfer dar, dessen nähere Bedeutung wir noch zu betrachten haben. Das geschlachtete Lamm wurde am Eingang dieses Artikels nach seinem Namen als Verschonungsopfer bezeichnet. Ein Opfer nennen wir es mit Bedacht, obwol der römisch-katholischen Ausbeutung dieses Moments für die Messe gegenüber die älteren Protestanten dem Passah den Charakter eines Opfers meist absprachen und noch Hofmann (Schriftbeweis II, 270 ff.; 2. Aufl.) wenigstens den sakrifiziellen und gottesdienstlichen Charakter des ersten, in Ägypten gehaltenen Passahmales bestritt, wogegen zu vergleichen Kurtz, Opferkultus S. 312 ff. Dass das Passahmal im allgemeinen unter die Kategorie der Opfermalzeiten gehört, zeigt schon der Ausdruck זבח פסח ליי 2 Mos. 12, 27, ferner die vielen Stellen, wo von פסח ליי die Rede ist, und die Bezeichnung der Handlung als einer עבדה 2 Mos. 12, 26; 4 Mos. 9, 7 heißt es geradezu ein קרבן, das Gott dargebracht werde. Sonst trat allerdings dieses Moment der oblatio wenigstens bei dem in Ägypten geschlachteten Lamm zurück, aber nur deshalb, weil es dort für die Darbringung so wenig einen Altar als eine Priesterschaft gab. Späterhin wurde das Blut an den Altar gegossen und wol auch die Fettstücke (2 Mos. 23, 18; 34, 25) auf demselben verbrannt. Näher aber gehört das Passah nicht zu den Sünopfern (Hengstenberg), sondern zu den Schelamim oder זבחים (siehe Bd. XI, S. 48 ff.), d. h. zu jener Opferart, wo die Malzeit ein Hauptakt ist, welche die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ausdrückt, so zwar, dass es unter jenen, Dank seinem historischen Charakter, eine einzigartige Stellung einnimmt und sich durch besondere Eigentümlichkeiten auszeichnet. Seiner Form nach ists ein Haus- oder Familienopfer. Durch Teilnahme an demselben einheitlich verbunden, bekennen sich die Hausgenossen zum Volke Gottes und werden so des diesem von Gott zugedachten Heiles teilhaftig. Dass (abgesehen von Esra 6, 19 ff.) jeder Hausvater sein Lamm schlachtet auch in späterer Zeit, wo das Blut vor den Altar gegossen wird, und das Verzehren des Lammes in den Häusern stattfindet, sowie dass jeder Angehörige bei Androhung der Ausrottung an der Malzeit teilnehmen soll, aber unter der streng vorgeschriebenen Bedingung der Beschneidung und gesetzlichen Reinheit — das alles zeigt, wie jedes Haus für sich eine kleine Gemeinde darstellen soll (Jos. 24, 15), die dem Herrn dient; dass es aber zugleich nur ein Glied der Gesamtgemeinde sei, ruft der nationale Charakter und die gesetzlich geforderte lokale Einheit des Passahkultus in Erinnerung. So zeigt die Feier aufs schönste die Durchdringung des häuslichen Lebens durch den Dienst Jahves. Seiner ersten Bestimmung nach ist das Passah ein Abwendungsopfer; in der Opfermalzeit tritt aber die Aneignung des Heils, die Gemeinschaft mit dem gnädigen Gott von Anfang an stark hervor. In ersterer Hinsicht soll unzweifelhaft das Blut sünende Wirkung haben, indem es den Zorn Gottes vom Hause abhält, wie immer man sich dieselbe theologisch ausdenken möge. Siehe darüber Bd. XI, S. 41—45. Das Blut an der Türe ist dem Würgengel das Zeichen, dass er über die im Hause Befindlichen keine Gewalt habe. Als ein Gott zu weihendes Opfertier läst jenes Lamm schon seine Beschreibung erkennen. Es soll sorgfältig ausgewält werden wie andere Opfertiere, wie diese (3 Mos. 1, 3. 10; 3, 6; 22, 17 ff.) fehlerfrei sein, männlich (da dieses Geschlecht als das vorzüglichere galt, 3 Mos. 1, 3. 10; 22, 19), einjärig (wie auch für Brandopfer und andere vorgeschrieben war (3 Mos. 9, 3; 23, 12. 18 u. ö.), ein Schaf, was auch sonst das gewönlichste Opfertier war; doch auch die Ziege wird zugelassen (wie 3 Mos. 22, 19; 4 Mos. 15, 11). Dass dem Tier kein Bein zerbrochen werden dürfe, was nicht so fast beim Schlachten, wo es überhaupt nicht Sitte war, als vielmehr beim Essen eingeschärft wird, erinnerte nicht bloß daran, dass es nicht wie gemeines Schlachtvieh, sondern als ein geweihtes Tier zu behandeln sei; es sollte zugleich die integrale Einheit des Opferlammes und damit die der davon Essenden gewahrt werden (vgl. 1 Kor. 10, 17), ebenso durch die Verordnung (2 Mos. 12, 46), dass

nichts von dem Lamme aus dem Hause dürfe getragen werden. Vor Profanation sollte die heilige Speise auch durch die 2 Mos. 12, 10 getroffene Bestimmung bewart werden. Die speziell geforderte Zubereitung des Bratens — das Tier soll natürlich nicht roh gegessen werden dürfen, aber auch nicht im Wasser gesotten — hat wol weniger Bezug auf die Eiligkeit der Herrichtung als darauf, dass das Lamm nicht von anderen Substanzen durchdrungen und zersetzt werden soll. Dagegen in dem eiligen reisefertigen Verzehren desselben, welches die Samaritaner bis heute beibehalten haben, stellt sich die Wichtigkeit des Augenblicks der Erlösung dar, wo man ängstlich auf Befreiung harrte. Desgleichen erinnerten die bitteren Kräuter an die ägyptische Mühsal und Drangsal, aus welcher die göttliche Befreiungstat erlöste. Ebenso war die Bedeutung der ungesäuerten Brote eine historische (2 Mos. 13, 8; 5 Mos. 16, 3), womit sich aber eine kultisch-symbolische verband. Siehe das über die Bedeutung des Sauerteiges Bd. XI, S. 36 f. Gesagte und vergleiche 2 Mos. 29, 30 ff. vgl. V. 2, wonach die neugeweihten Priester 7 Tage lang sich desselben zu enthalten hatten. Die Bedeutung der dargebrachten Erstlingsgarbe ist selbstverständlich.

Im Neuen Testament ist das Passahlamm Vorbild Jesu Christi geworden (1 Kor. 5, 7), dessen Opfertod Verschonung mit dem Zorne Gottes bewirkt für seine Gemeinde, welche durch den Genuss seines Leibes und Blutes (vergl. Joh. 6 und das hl. Abendmal) der Gemeinschaft mit ihm und durch ihn mit Gott teilhaftig und zu Einem Leibe verbunden wird. Diese innere Verwandtschaft war auch äußerlich nahegelegt durch den Zeitpunkt des Todes Christi und sein bei der Passahfeier eingesetztes Abendmal. Jenes Jüngermal in der Leidensnacht war übrigens ein anticipirtes Passahmal, da der 14. Nisan erst auf den Freitag fiel, wie aus dem Johannesevangelium (Joh. 19, 14) ersichtlich, welches mit Bewusstsein den Tod Christi als den des waren Osterlammes darstellt. Wir geben schließlich eine kurze Beschreibung der Festfeier, wie sie in neutestamentlicher Zeit gehalten worden, wobei wir freilich zum großen Teil auf die späteren talmudischen und rabbinischen Quellen angewiesen sind. Vgl. besonders Traktat Pesachim und die Talmudischen Studien IV von Franz Delitzsch in der Zeitschrift für luth. Theol. u. Kirche 1855, S. 257 ff. (aus dem archäologischen Werke Shilte ha-Gibborim von Abraham ben David in Mantua 1612).

Das Passah durfte nur in Jerusalem geschlachtet werden, im Vorhofe des Tempels, gleich den anderen Opfern. Deshalb fürte dieses Fest eine ungeheure Menge Volkes in die Hauptstadt und die Besorgnis eines Aufstandes bei diesem Anlass (Matth. 26, 5) lag nahe. Ein solcher ist am Passahfeste widerholt von den Römern gefürchtet worden oder wirklich eingetreten, Josephus Ant. XVII, 9, 3; XX, 5, 3. Vgl. Bell. Jud. I, 4, 3 μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς εὐωχίαις αὐτῶν στάσις ἅπτεται. Hinrichtungen liebte man zur Abschreckung des versammelten Volkes am Feste zu vollziehen. Anderseits hatte die Gewonheit des Landpflegers, ihm an diesem Fest einen Gefangenen frei zu geben (Matth. 27, 15) one Zweifel die Absicht, die Juden günstig zu stimmen. Am verhängnisvollsten wurde der Andrang des Volkes vor der letzten Belagerung Jerusalems durch die Römer (Titus), indem die zur Passahfeier versammelte Menge in der Stadt eingeschlossen und in den Untergang derselben hereingezogen wurde. Bei diesem Anlasse teilt Josephus (Bell. Jud. VI, 9, 3) mit, dass einige Jare früher auf den Wunsch des Cestius, der dem Nero einen Begriff von der Stärke der judäischen Bevölkerung beibringen wollte, die Hohenpriester die Zal der Passahlämmer gezält hätten, die sich damals auf 256,500 belief, welche Zal, da man mindestens 10 Männer auf ein Lamm zu rechnen habe, etwa 2,700,000 Männer ergebe, wobei erst noch die Unreinen nicht mitgezält seien. (Die Zälung des Volkes nach Passahlämmern, welche die Rabbinen irrtümlich schon 1 Sam. 15, 4 herauslesen, berichtet der Talmud von König Agrippa I., wobei sich eine Menge von 2 Millionen ergeben haben soll). Ebenso wird von Josephus Bell. Jud. II, 14, 3 die Zal der den Cestius am Osterfest umgebenden Volksmenge auf 3 Millionen angeschlagen. Mögen nun auch diese Zalen übertrieben sein, jedenfalls fand die Masse der Festgäste in der Stadt nicht genügenden Raum, sondern verteilte sich auch

auf die umliegenden Dörfer und schlug Zelte oder Hütten in der Nähe Jerusalems auf. Den Gastfreunden, in deren Häuser man die Malzeit hielt, überließ man dafür das Fell des Osterlammes. — Der Zeitpunkt der Festfeier bestimmte sich zunächst durch den Stand der Ernte. Zeigten sich die Feldfrüchte in der Mitte des 12. Monats noch nicht genug vorgeschritten, um in 4 Wochen die Ernte zu beginnen, und war auch die junge Tierwelt (Tauben und Lämmer) noch nicht genug entwickelt zum Opfer, so wurde der laufende 12. Monat als Schaltmonat erklärt, und ein 13. eingefügt. Der Anfang des Passahmonats wurde vom Synedrium erst erklärt, wenn der neue Mond von Augenzeugen gesehen worden war. Man meldete dann den Monatanfang durch Feuersignale über die Landschaft hin; da aber die Samaritaner durch solche Feuer die Juden irrefürten, verordnete man, dass Boten die Nachricht dem Lande zu bringen hätten Rosch hoschana 2, 1 f. — Nachdem schon vom 15 Adar an die Wege und Brücken ausgebessert, die Gräber durch Übertünchen kenntlich gemacht und andere Vorbereitungen getroffen worden waren, wurden in den letzten Tagen vor dem Feste die Gefäße sorgfältig gereinigt und am 14. Nisan als dem Rüsttage des Festes das Gesäuerte und der Sauerteig mit peinlicher Ängstlichkeit aus den Wonungen entfernt. Wer über das Fest Gesäuertes aß, verfiel der Strafe der Geißelung. Dagegen buken die Hausfrauen ungesäuerte Kuchen, womöglich aus Waizenmehl. Am Nachmittag wurden im Tempelvorhof die Passahlämmer geschlachtet und zwar um $8^1/_2$ Uhr (nach unserer Rechnung $2^1/_2$ Nachmittags), (Mischna Pesachim 5, 1 f. 58a) oder $7^1/_2$ ($= 1^1/_2$) Uhr; eine Stunde später sollten die Lämmer dargebracht werden. Der Zeitpunkt war so früh gewält, dass Jedem Zeit bleibe, sein Lamm zu Hause zu braten. Wenn dagegen dieser Passahrüsttag zugleich Rüsttag des Sabbats war, sollte schon um $6^1/_2$ geschlachtet, um $7^1/_2$ dargebracht werden, womit Joh. 19, 14 zu vergleichen. Das Schlachten geschah in drei Abteilungen, deren eine um die andere in den Tempelvorhof eingelassen wurde. Die in Reihen aufgestellten Priester, von denen die einen silberne, die andern goldene Schalen in den Händen hielten, fingen das Blut darin auf und reichten die volle Schale ihrem Nebenmann, so dass sie bis an den Altar gelangte, wo sie von dem dort befindlichen auf ein Mal ausgegossen wurde. Die Tiere wurden an Nägeln oder Stäben aufgehangen und enthäutet, ihre Eingeweide ausgenommen und die zu opfernden Stücke in einem Gefäß von dem Priester zum Altare gebracht. Unterdessen sangen die Leviten das Hallel. Ging dieses zu Ende, ehe die Darbringung durch die betreffende Abteilung vollzogen war, so sollte es zum zweiten und dritten Mal (welch letzteres jedoch nie nötig geworden sei) vorgetragen werden. War die erste Abteilung fertig, so folgte die zweite und die dritte (Mischna Pesachim 5, 6 ff.). Die Schlachtenden hatten anzugeben, wie viele Teilnehmer von ihrem Lamme genießen würden. Es durften nicht unter 10 Männer sein und waren selten mehr als 20. Eine talmudische Bestimmung gibt an, dass mindestens jeder Teilnehmer ein Stück Passahfleisch von der Größe einer Olive erhalten solle. Dass die Frauen an der Malzeit teilnahmen, setzen Josephus und Mischna voraus; dagegen waren sie dazu nach der Gemara (vgl. 5 Mos. 16, 16) nicht eigentlich verpflichtet. — Das Lamm wurde an hölzernem Bratspieß (von Granatholz, damit kein Saft heraustropfe) gebraten; bei der Zubereitung und beim Essen durfte ihm kein Bein zerbrochen werden bei Strafe der Geißelung. Nach 2 Mos. 12, 26 f.; 13, 8 fragte bei der Malzeit, d. h. nachdem der erste Becher getrunken war, der erstgeborene Son den Vater um die Bedeutung des Gebrauchs, worauf dieser, später ein Vorleser, die Geschichte des Auszugs mit Anknüpfung an die verschiedenen Teile der Malzeit erzälte. Die Gesellschaft stimmte darauf das Hallel (Psalm 113—118; vgl. Delitzsch zu Psalm 113) an, und sang zunächst Psalm 113. 114; dann folgte der zweite Festbecher, darauf die eigentliche Malzeit. Dann wurde der dritte Becher (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) getrunken, welcher also wol Luk. 22, 20 gemeint ist als derjenige, den der Herr zur Stiftung des Abendmals benützte. Auf die Analogie zwischen der Bedeutung des Passahopfers und derjenigen, die Christus seinem eigenen Sterben beilegt und im Abendmal abbildet, wurde schon oben hingewiesen. Auf diesen dritten folgte aber noch ein vierter Festbecher, nach

dessen Einschenken der zweite Teil des Hallel (Psalm 115—118) gesungen wurde, worauf sich jenes ὑμνήσαντες Matth. 26, 30; Marc. 14, 26 zu beziehen scheint. — Wärend von den Juden das Bestreichen der Türpfosten mit dem Passahblut und die Eilfertigkeit des Essens als etwas nur für die erste Malzeit in Ägypten Gültiges nicht berücksichtigt wurde, halten sich die Samaritaner bis heute in diesem wie anderen Punkten strenger an das Gesetz, indem sie wenigstens eine eigentümliche Bestreichung ihrer Kinder mit dem Blute vornehmen und die Malzeit eilig, den Stab in der Hand, halten. Siehe die Beschreibung eines solchen samaritanischen Passahfestes auf dem Garizim von Socin in Bädekers Palästina und Syrien, 2. Aufl., 1880, 226 f.

Litteratur: S. Bochart, Hierozoicon (London 1663) I, p. 551 sq.; J. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus (Lips. 1705); Hitzig, Ostern und Pfingsten, Heidelb. 1837. 38; Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II (1839) S. 613 ff., 627 ff.; Hupfeld, Comment. de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione I—III, 1852 sq.; Redslob, Die biblischen Angaben über die Stiftung der Passahfeier, 1856; Bachmann, Die Festgesetze des Pentateuchs, 1858; Kurtz, Der alttestamentliche Opferkultus, 1862, S. 307 ff.; Wellhausen, Geschichte Israels (1878) I, 84 ff.; Franz Delitzsch in Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben, 1880, S. 337—347; Dillmann, Zu Exodus und Leviticus, 1880, bes. S. 101 ff.; Derselbe, Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil, im Monatsbericht der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 27. Okt. 1881, S. 914 ff. — Siehe namentlich auch den betreffenden Abschnitt in den alttestamentl. Archäologieen von Saalschütz, de Wette, Ewald, Keil und vergleiche die Handbücher der alttest. Theologie von Vatke (I, 492 ff.), Öhler, Schultz, sowie die Artt. Passah in den Wörterbb. von Winer, Schenkel (Dillmann) und Riehm (Delitzsch). Über die späteren jüdischen Satzungen ist zu vergleichen: J. H. Hottinger, Juris Hebraeorum leges CCLXI (1655) p. 17 sq.; Otho, Lex. rabbin. phil.; J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums 1851 (wo jedoch die verschiedenen Zeiten wenig auseinandergehalten sind); Franz Delitzsch, Der Passahritus zur Zeit des zweiten Tempels in der Ztschr. für luth. Theol. und Kirche, 1855, S. 257 ff.

v. Orelli.

Passah, christliches, und Passahstreitigkeiten. Mit dem Namen Passah bezeichnete die christliche Kirche im 2. und 3. Jarhundert die Feier des Todes Christi; seit dem vierten umfasste dasselbe die Feier seines Todes und seiner Auferstehung zugleich (πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον); später beschränkte sich der Begriff des Passah ausschließlich auf das Osterfest. Die Vorstellungen, auf welchen diese allmähliche Entwickelung beruht, die Streitigkeiten, unter denen sie sich vollzog, die Kultushandlungen und Gebräuche, in denen sie sich ausprägte, darzustellen, ist Aufgabe dieses Artikels.

I. Die altkatholische Passahfeier der ersten drei christl. Jarhunderte. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Jesus in der Passahzeit den Kreuzestod erlitten hat; sämtliche Evangelisten stimmen darin überein; die Synoptiker aber lassen ihn noch mit seinen Jüngern das gesetzliche Passahmal am 14. Nisan halten, er kann somit nach ihrer Darstellung nur am 15. gestorben sein, wärend Johannes nichts von der Passahmalzeit weiß und seinen Tod auf den 14. (18, 28), auf die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, setzt (19, 14. 31). Alle Versuche, diesen Widerspruch auszugleichen, haben zu keinem für den unbefangenen Exegeten befriedigenden Resultate gefürt. Wärend die Tübinger Schule die synoptische Relation für die ältere und echte ansieht, haben Andere sich für die johanneische entschieden, welcher auch die Tradition der gesamten altkatholischen Kirche folgt (s. den Art. Jesus Christus Bd. VI, 669 und die Kommentare zum Neuen Testament.)

Da die Apostel Jesu Tod als Opfertod auffassten, so musste die Tatsache, dass er am Passahtage stattgefunden habe, von selbst zu der Anschauung füren, dass er selbst das ware Passahlamm und die Realität des alttestamentlichen Typus sei. In diesem Sinne sagt bereits Paulus 1 Kor. 5, 7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα

ἡμῶν ἐτύθη Χριστός; in diesem Sinne wird Joh. 19, 33 ff. der Lanzenstich mit der alttestamentlichen Vorschrift Exod. 12, 46 motivirt, was nur unter der Voraussetzung, dass Christus das ware Passahlamm sei, verständlich wird. Warscheinlich ist auch das ἀρνίον des Apokalyptikers (5, 6 ff.) und der ἀμνός 1 Petr. 1, 19 das Passahlamm, da dem Blute desselben eine sünende und folglich rettende Kraft beigelegt wird (vgl. Ritschl, chr. L. v. d. Rechtfertigung, II, 176 ff.).

Schwierig ist die Frage, wann in der christlichen Kirche die Jahresfeste überhaupt und das des Passah insbesondere entstanden sind. Dass die judenchristlichen Gemeinden die gesetzlich vorgeschriebenen Feste fortfeierten und denselben nur eine christliche Beziehung gaben, ist nach ihrem Standpunkte nicht zu bezweifeln. Gewagter wäre es, bei den Heidenchristen das Gleiche vorauszusetzen. Wenn selbst 1 Kor. 5, 7. 8 zu der Annahme berechtigte, dass in Korinth zu Paulus' Zeit eine christliche Passahfeier stattgefunden habe, so bliebe doch zweifelhaft, ob dieselbe der heidenchristlichen oder der petrinischen Partei angehörte. Da weder bei den apostolischen Vätern, noch bei Justin die christlichen Jahresfeste erwänt werden, da derselben erst in der zweiten Hälfte des 2. Jarhunderts gedacht wird und sie eine unverkennbare Beziehung zu den schon weit früher nachweisbaren Wochenfesten haben, so ist nach Neanders Vorgang die Ansicht herrschend geworden, dass dieselben in der altkatholischen Kirche aus der Wochenfeier erwachsen seien und nur als Potenzirung derselben angesehen werden können (vgl. den Art. Feste Bd. IV, S. 548 f.).

Schon bei Barnabas trägt der Sonntag den ästhetischen Charakter der Freude (ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, Kap. 15), zu welcher die Auferstehung des Herrn, deren Gedächtnisse dieser Tag gewidmet war, aufforderte und welche später in der Unterlassung der Kniebeugung und des Fastens einen sichtbaren Ausdruck erhielt. (Tert. de coron. milit. cap. 3). Wie aber die Auferstehung den ersten Wochentag mit einem hellen Freudenglanze umgab, so musste umgekehrt das Todesleiden Jesu dem Freitag einen tiefen und feierlichen Ernst aufprägen. Schon der Hirte des Hermas gedenkt der Stationen (lib. III, Sim. V, cap. 1); als Stationstage galten Mittwoch und Freitag, welcher letztere auch den Namen παρασκευή fürte; jener zum Andenken an den über Christus gehaltenen Blutrat, dieser zum Gedächtnis seines Leidens; sie wurden fastend begangen, die Gebete knieend in der Form der Abbitte verrichtet; der Abendmalsgenuss war nach der herrschenden Ansicht damit unvereinbar (erst Tertullian suchte hier auszugleichen und bante damit die spätere Praxis der Kirche an, de orat. cap. 14). An diesen Tagen gedachte man der Sünde, beugte sich vor Gott, versönte ihn mit Thränen und Gebet, rüstete sich zum Kampfe wider Welt, Fleisch und Teufel. Daher der Name: es waren gleichsam Postendienste, die der Christ als Streiter Gottes wachend leistete; doch blieben dieselben frei in den Willen des Einzelnen gestellt und wurden um die 9. Stunde, also um 3 Uhr Nachmittags, beendigt. So trug jede Woche die Züge jener großen Urwoche des Heils: was damals in den Gemütern der Apostel vorgegangen war, derselbe erschütternde Wechsel von Trauer und Freude, widerholte sich in der Nachfeier der Gemeinde.

Mit der Wochenfeier waren die Jaresfeste von selbst gegeben und bedurften nur noch der Benennung. Feierte man nämlich wöchentlich den Freitag als Todestag des Herrn fastend und trauernd, den Sonntag als Gedächtnis seiner Auferstehung kommunizirend und mit frohem Preise, so mussten diese Tage notwendig eine erhöhte Bedeutung gewinnen, wenn das Passahfest der Juden nahte, wenn zum ersten Male im Frühlinge der Mond sich füllte und der Kreislauf des Jares jene große Woche heraufsürte, in welcher Christus gekreuzigt und auferstanden war; ernster musste die Trauer und anhaltender das Fasten am Todestage, gesteigerter die Festfreude am Auferstehungstage werden. Man nimmt gewönlich an, dass die christliche Passahfeier schon im 2. Jarhundert diesen zwiefachen Charakter der Passionstrauer und der Auferstehungsfreude in sich vereinigt habe (Neander, Weitzel, Hilgenfeld), allein one Grund; jene beiden Stimmungen verteilten sich nämlich ursprünglich auf zwei Festzeiten: das Passah und die Pentekoste, welche ihren Grundgedanken nach den wöchentlichen Stationen und dem Sonntage ent-

sprachen. Die Pentekoste (im weiteren Sinne) umfasste fünfzig Tage und feierte die Auferstehung und Erhöhung Christi, sowie die Ausgießung seines Geistes; sie war in ihrer ganzen Ausdehnung frohe Festzeit, daher konnten in ihr keine Stationen gehalten werden; man betete nicht knieend, sondern stehend; one Zweifel wurde das Abendmal täglich gehalten; *ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς* sagt darum von ihr Irenäus (fragm. VII bei Stieren I, 828). Dass dagegen die Passahfeier im 2. und 3. Jarhundert ausschließlich Passionsfeier war, erkennen wir aus folgenden Tatsachen: 1) die ältesten Väter gehen sämtlich von der Voraussetzung aus, dass Christus das ware Passahlamm sei und den typischen Ritus des Passahopfers in seinem Leiden und Tode vollständig erfüllt habe; für diesen Gedanken bot sich ihnen schon im Klange des Wortes *πάσχα* die Beziehung auf *πάσχειν* und passio dar (Justin. dial. c. 40; Iren. IV, 10: Passus est Dominus adimplens pascha; Tert. adv. Jud. c. 10: pascha esse domini i. e. passionem Chrtsti; erst Augustin erklärt sich ep. 55, § 1 mit Entschiedenheit gegen diese Ableitung). Aus dieser Voraussetzung folgerten sie denn auch, dass der Opfertod Jesu nur an dem Tage des Passahopfers, am 14. Nisan (und zwar um drei Uhr, Tert. de jejun. c. 10) habe stattfinden können, und schlossen sich damit an die johanneische Chronologie der Leidensgeschichte an *). Eben deswegen konnten auch diese Väter nicht zugeben, dass Jesus vor seinem Tode noch ein gesetzliches Passah mit seinen Jüngern gegessen habe, weil er (nach Jesaias) ja schon am Kreuze gestorben war, ehe nur die Juden zu gesetzlicher Zeit ihr Passahlamm schlachten konnten **). Als daher die christliche Kirche an die Stelle der abrogirten jüdischen Feier eine christliche setzte, konnte diese nicht das Fest der Auferstehung, sondern nur das Fest des Todes Christi sein. 2) Zu demselben Ergebnis füren andere Aussprüche der Kirchenväter: Tertullian hält (de bapt. 19) für geeignete Taufzeiten das Passah, weil wir auf die Passion des Herrn getauft werden, und die Pentekoste, weil an ihr die Jünger die Auferstehung des Herr gefeiert, die Gnade des heil. Geistes und durch die Engel die Verkündigung seiner Zukunft empfangen haben. Ebenso sagt Origenes (contra Cels. VIII, 22): „Wer in Warheit sprechen darf: „„Wir sind mit Christo auferstanden, und Gott hat uns auferweckt und in das himmlische Wesen versetzt““, der wandelt stets in den Tagen der Pentekoste“; da er die Bedeutung der Pfingstzeit im Gegensatze zum Passah ausfürt, so kann er die Feier der Auferstehung nicht zu diesem, sondern muss sie zu jener gezogen haben.

Wie die Feier des altkatholischen Passah, als des Todestages Christi, sich aus den Freitagsstationen gebildet hatte, so wurde es stets am Freitag vor dem Auferstehungstage begangen. Dieser Ursprung verrät sich noch deutlich in dem Namen der Paraskeue, den es in dem Festkataloge des Tertullian (de jejun. c. 14) fürt. Wie wir ferner aus Hippolytus ersehen, wurde dieser järliche Passionstag noch im 3. Jarhundert stets an dem Freitage gefeiert, welcher entweder mit dem 14. Nisan zusammentraf oder unmittelbar darauf folgte. Als Passionstag im

---

*) So sämtliche Väter des 2. und 3. Jarhunderts: Apollinaris von Hierapolis, Clemens von Alexandrien, Hippolytus (Fragmente derselben in der Vorrede der Passahchronik), Irenäus (IV, 10, 1), Tertullian (adv. Jud. 8 und 11), Origenes (Hom. X, 2 in Levit.), auch Epiphanius (haer. 50, 2). Streitig kann nur der Ausspruch Justin's (dial. cap. 111) sein: *ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς — — καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται*, doch ist die Stelle zu zweideutig, um als Beleg für das Festhalten Justins an der synoptischen Chronologie dienen zu können.

**) Am klarsten Hippolytus in dem 1. Fragment: *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.* Wenn dagegen Irenäus, Tertullian, Origenes und Epiphanius als den Todestag den 14. festhalten und nichtsdestoweniger in anderen Stellen (Iren. II, 22, 3; Tert. de bapt. 19. Orig. Comm. in Matth. bei Lommatzsch opp. IV. fol. 40b.; Epiph. haer. 42, Schol. 61) ihn ein Passahmal halten lassen, so müssen sie entweder diesen Widerspruch übersehen oder nach ihrer Harmonistik eine Verlegung des letzteren auf den Schlussabend des 13. angenommen haben.

eminenten Sinne konnte er nur durch geschärftes und verlängertes Fasten ausgezeichnet werden; dieses wurde daher nicht bloß den ganzen Tag fortgesetzt (was man superpositio oder ὑπέρθεσις nannte), sondern noch über den folgenden Samstag (quamquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, numquam nisi in pascha jejunandum, Tert. de jejun. c. 14), ja selbst über die Nacht bis zum Sonntag Morgen ausgedehnt (erste Erwänung dieser Passahvigilie: Tert. ad uxor. II, 4: quis denique solemnibus Paschae adnoctantem securus sustinebit?). Das Passahfasten war nicht, wie die Stationen, in den Willen des Einzelnen gestellt, sondern für alle Christen gleich verbindliche Pflicht (die Paschae, quo communis et quasi publica jejunii religio est, Tert. de orat. 14). Wie das Fasten unter allen Umständen Zeichen der Trauer war (semper inedia moeroris sequela est, sicut laetitia accessio saginae, Tert. de jejun. 7), so galt das Passahfasten der Trauer über das Leiden und den Tod des Herrn und erneute in der Nachfeier der Kirche den Schmerz der Apostel bei der Kreuzigung und Grablegung ihres Meisters (certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant, sc. Catholici, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse jam solos legitimos jejuniorum Christianorum de jejun. 2, cf. 13). Wärend dieser Zeit fand selbstverständlich kein Abendmalsgenuss statt, da dieser den Fastenschluss zur Folge gehabt haben würde; erst am Sonntag Morgen wurde der Fastenschluss durch eine Eucharistie vollzogen, in welcher alle Passionstrauer in die Auferstehungsfreude ausklang und die darum treffend von Eusebius (h. e. V, 23) als μυστήριον τῆς ἀναστάσεως bezeichnet wurde.

Über die Dauer des Passahfastens bestand eine sehr verschiedene Observanz. Nach Irenäus (bei Euseb. V, 24, § 12) fasteten die Einen einen, Andere zwei, wider Andere mehrere Tage. Einige berechneten ihre Fastenzeit auf vierzig Stunden bei Tag und Nacht. Dieselbe Verschiedenheit bestand noch zur Zeit des Dionysius von Alexandrien (um 250), doch erwänt derselbe bereits der Sitte eines sechstägigen Fastens (τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας). Auch darüber bestand noch Unsicherheit, wann das Passahfasten zu lösen sei. Wärend die römischen Christen ihr Fasten bis zum Hahnenschrei am Auferstehungsmorgen fortsetzten und erst dann die Festkommunion als Schluss des Passahfastens und der Passahzeit (ἡ τοῦ πάσχα περίλυσις) und als Beginn der Auferstehungsfreude (ἡ ἐπὶ τῇ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει χαρά) eintreten ließen, stellte man in der Pentapolis bereits am Samstag Abend das Fasten ein. Dionysius erklärte sich unverholen für die römische Sitte (bei Eusebius h. e. VII, 7).

In abgeschlossener und zugleich erweiterter Gestalt legt sich die altkatholische Passahfeier in dem 5. Buche der apostolischen Konstitutionen dar. Der Passahwoche ging (Kap. 13) die νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς voraus, welche fünf Tage, Montag bis zum Freitag, dauerte und dem Gedächtnis des Wandels und der Gesetzgebung des Herrn gewidmet war (μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ κυρίου πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας), die ja Christus auch durch ein 40tägiges Fasten geheiligt hatte. Der Ursprung des Namens τεσσαρακοστή ist somit im 40tägigen Fasten Jesu zu suchen, nicht darin, dass man dasselbe gleich anfangs in seiner ganzen Ausdehnung nachgeahmt hätte. Dann folgte das Passah, sechs Tage umfassend, vom Montag bis zum Hahnenschrei in der Frühe des Sonntags, wärend deren nur Brot, Salz, Gemüse und Wasser genossen werden durfte, denn es waren, wie ausdrücklich gesagt wird, Tage der Trauer, nicht des Festes; am Freitag und Samstag sollten sogar die Gesunden und Kräftigen sich aller Narung völlig enthalten (Kap. 18). In der Vigilie, welche dem Sonntage voranging, war die Gemeinde in der Kirche versammelt, es wurden die Katechumenen getauft, das Evangelium verlesen, dem Volke die Botschaft des Heiles verkündigt. Mit dem Hahnenschrei wurde die Eucharistie gehalten, das Fasten beendigt, und an die Stelle der Trauer trat Freude und Festjubel. Der Auferstehungstag wird von den Konstitutionen nirgends als Passah, sondern einfach als κυριακή (Kap. 19, 1), oder, sofern er Normaltag für die übrigen Sonntage der Pentekostezeit ist, auch als πρώτη κυριακή (19, 6; 20, 2) bezeichnet.

Die einzelnen Tage der Passahwoche entsprechen den großen Ereignissen jener Urwoche, deren Feier man damit beabsichtigte, und hatten zugleich eine Beziehung zu solchen Bestimmungen des Gesetzes, welche durch das Evangelium eine höhere Warheit erhalten hatten. Der Montag vertrat den 10. Nisan, an welchem das Gesetz das Lamm auszuwälen gebot (2 Mos. 12, 3—6; Epiph. haeres. 70, § 12), der Mittwoch den Tag, wo der hohe Rat die Gefangennehmung beschloss (Matth. 26, 2—4), der Donnerstag den des letzten Males, der Freitag den 14. Nisan, an welchem Jesus als das Passahlamm den alttestamentlichen Typus realisirte, der Samstag den 15. Nisan, an welchem er im Grabe ruhte, der Auferstehungssonntag den 16., an welchem die Erstlingsgarben dargebracht und Christus als der Erstling derer, die da schlafen, auferweckt wurde. So stellten sich in dieser Woche nicht bloß die letzten Schicksale des Herrn der Gemeinde dar, sondern es wurde auch in der christlichen Feier bewart, „was sich von bleibender Warheit und Bedeutung" in der jüdischen vorfand.

Wir müssen uns vor der irrigen Annahme hüten, als ob diese altkatholische Passahfeier aus einer antithetischen Tendenz gegen das Judenchristentum hervorgegangen sei. Vor allem hatte sie den 14. Nisan zum Ausgangspunkt ihrer Berechnung; und noch im dritten Jarhundert war man so weit von der ängstlichen Furcht entfernt, das Passah mit den Juden zu feiern, dass man das christliche Passah stets am 14. hielt, so oft dieser auf einen Freitag fiel. Sodann beruhte die scharfe Scheidung zwischen Trauer- und Freudetagen, zwischen Fasten und Festfeier, wie wir sahen, auf einer durchaus jüdischen Unterscheidung. Man könnte daher diese gewiss vorzugsweise in Rom ausgebildete Feier unbedenklich mit Weitzel auf den urapostolischen Standpunkt zurückfüren, wenn sich nur die Kontinuität dieses Zusammenhanges geschichtlich erweisen ließe. Im Gegensatz hierzu hat die Tübinger Schule gemeint: in Rom habe sich bis zum Bischof Xystus (121 bis 129) die judenchristliche Passahfeier behauptet; erst unter diesem Episkopate, in welchen der Aufstand des Barkochba fällt, habe eine antijudaistische Richtung sich Ban gebrochen, welche die Passahfeier ganz einstellte, bis man unter Anicet oder Soter auf den Gedanken gekommen sei, der judenchristlichen Feier eine vom jüdischen Termine freie, heidenchristliche Passahfeier entgegenzustellen. Daher habe man die Anhänger der römischen Observanz *μὴ τηροῦντες* sc. *τὸ πάσχα* genannt, und Irenäus habe das Verzeichnis der nicht beobachtenden Bischöfe nicht über Xystus hinaufzufüren gewusst. Allein der exklusiv judenchristliche Charakter der römischen Gemeinde im 1. Jarhundert ist nicht erwiesen; zu *μὴ τηρεῖν* ist nicht *τὸ πάσχα*, sondern *τὴν ιδ τῆς σελήνης* zu ergänzen; Irenäus endlich hat (bei Euseb. V, 24) über den Ursprung der römischen Feier nichts angeben wollen, sondern nur die Bischöfe aufgezält, von denen er wusste, dass sie zwar selbst den 14. nicht festgehalten, aber gleichwol mit den Anhängern der entgegengesetzten Observanz den Frieden nicht gestört hatten. Somit war die bisher geschilderte Feier allerdings ihrem Ursprunge nach heidenchristlich-katholisch, hat sich aber nicht im feindlichen Gegensatz zu dem Judenchristentum, sondern auf der Grundlage einer durchaus jüdischen Anschauung (über das Verhältnis des Fastens zur Festfeier) absichtlos gebildet.

II. Die kleinasiatische Passahfeier und der Passahstreit. Eine abweichende Observanz bestand in Kleinasien; und in der zweiten Hälfte des zweiten Jarhunderts wurde diese Landeskirche mit der römischen in einen Streit über diesen Gegenstand verwickelt, welcher bald die ganze Christenheit bewegte. Dieser Streit war lange eine der dunkelsten Partieen in der älteren Kirchengeschichte, da man sich den Differenzpunkt nicht klar zu machen wusste. Nur soviel stand fest, dass die Kleinasiaten ihr Passah am 14. Nisan feierten; aber über den Sinn ihrer Feier erschöpfte man sich in den widersprechendsten Vermutungen. Wärend die älteren Theologen dieselbe meist für das Auferstehungsfest hielten, wärend Mosheim meinte, sie hätten zur Vorfeier des Todesfestes Jesu am 14. Nisan ein Lamm gegessen, fällte der Göttinger Theologe Heumann (vera descriptio priscae contentionis — de paschate 1745) schon das richtige Urteil: sie hätten am 14. die Todesfeier Jesu begangen. Dagegen trat Neander (in Stäudlins k.-h. Arch.

1823, und K.-G. 1. A. I, 508) mit der Behauptung auf, die Kleinasiaten hätten aus dem Judentum die Sitte herübergenommen, am 14. Nisan ein Passahmal zu veranstalten, womit sich ihnen das Andenken an das letzte Mal des Herrn verbunden habe. Diese Ansicht wurde von der Tübinger Schule vollständiger entwickelt und als Instanz gegen die Echtheit des Evangeliums Johannis benutzt, weil die Kleinasiaten sich für ihre Festsitte auf die Tradition dieses Apostels beriefen. Ist nämlich, wie Baur mit Nachdruck hervorhob, dieses Evangelium absichtlich darauf angelegt, Christus als das ware Passahlamm und den 14. als seinen Todestag zu erweisen, so kann es nicht den Lieblingsjünger Johannes zum Verfasser haben, auf den die Kleinasiaten ihre Observanz zurückfürten, denn diese können ja nur den 15. als den Todestag angesehen haben; vielmehr muss es als Produkt der Bewegung begriffen werden, welche der Passahstreit, dieses letzte Stadium des Kampfes der katholischen Kirche mit dem Judenchristentum, veranlasst hat. Allein noch ehe Baur seine Ansicht im Zusammenhange durchfürte, war Neander selbst an dem wesentlichsten Resultate seiner Untersuchung irre geworden: in der 2. Auflage seiner Kirchengeschichte (I, 512 f.) wies er nach, dass die Kleinasiaten den 14. als Leidenstag Christi betrachtet hätten, weil man das an diesem Tage von den Juden geschlachtete Passahlamm als Vorbild des Opfers Christi angesehen habe. Neanders spätere Ansicht wurde von Weitzel 1848: „Die christliche Passahfeier der drei ersten Jarhunderte", mit eingehender Gründlichkeit erörtert; derselben Ansicht hat — mit einzelnen Modifikationen und Korrekturen — Steitz sich angeschlossen, und es konnte diese Weitzel-Steitzsche Hypothese neuerdings als die am weitesten verbreitete gelten (s. Schürer a. a. O. S. 188). Wenden wir uns nun zur Geschichte des Streites, indem wir dem Berichte des Eusebius V, 23. 24 folgen.

Als um das J. 160 (nach Lipsius u. a. schon 155) Polykarpus von Smyrna den Bischof Anicetus von Rom besuchte, kam unter anderen Gegenständen auch die Frage über das Passah zur Besprechung. Anicetus konnte den Polykarpus nicht bestimmen, die Beobachtung des 14. Nisan als Passahtag aufzugeben, da sich derselbe auf das Vorbild des Apostels Johannes bezog, der es stets so gehalten; aber auch Polykarpus konnte den Anicetus nicht bewegen, die römische Praxis mit der kleinasiatischen zu vertauschen. Dennoch schieden sie in Frieden. Erst um das Jar 190 (nach Lipsius 192—94), als der römische Bischof Victor im keimenden Bewusstsein, dass dem römischen Stule der Primat gebüre, den Kleinasiaten die römische Sitte aufzwingen wollte und diese sich der römischen Anmaßung entschieden widersetzten, brach der Streit aus. Victor trat mit anderen Landeskirchen in Verbindung; in Palästina, in Pontus, in Gallien, in Osroëne, in Alexandrien, Korinth und Rom wurden Synoden gehalten und die römische Sitte für die richtige erklärt. Im Namen sämtlicher kleinasiatischer Bischöfe erließ der greise Polykrates von Ephesus ein Schreiben, worin er sich auf die großen Gestirne seiner Kirche berief, auf die Apostel Philippus und Johannes, deren Gräber in Hierapolis und Ephesus noch gezeigt würden, auf Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius und Melito; diese alle, Bischöfe, Märtyrer, Selige hätten den Passahtag nach dem Evangelium am 14. Nisan gefeiert, an dem Tage, an welchem die Juden den Sauerteig aus den Häusern schafften. Er selbst habe die ganze hl. Schrift durchgegangen und lasse sich nicht von Rom einschüchtern; man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Victor, durch diesen Widerspruch erbittert, betrachtete die orientalischen Gemeinden als irrgläubig (ὡς ἑτεροδοξούσας), hob die Kirchengemeinschaft mit ihnen auf und versuchte es, die mit ihm verbundenen Kirchen zu dem gleichen Entschluss zu bewegen. Aber viele Bischöfe äußerten sich darüber missbilligend; Irenäus von Lugdunum richtete eine Warnungsschrift an Victor; er wies auf die Verschiedenheit der Praxis hin, welche allenthalben in der Form und dem Schluss des Passahfestes bestehe, aber um so mehr die Übereinstimmung im Glauben beweise; er erinnerte den römischen Bischof, dass auch seine Vorgänger, die er bis auf Xystus hinauf anfürt, obgleich sie den 14. nicht beobachtet, doch mit den Anhängern dieser Sitte den Frieden und die Kirchengemeinschaft gehalten hätten. An diesem Widerspruche scheiterte Victors Plan, ein gemeinsames

Verfaren gegen die Orientalen zu erwirken; nur zwischen Rom und Ephesus kam es zum Bruche.

Allein zwischen diesen beiden Verhandlungen von 160 und 190 lag ein anderer Streit in der Mitte, der in das Jar 170 fällt (nach Keim 167, nach Waddington 165). Er schwebte nicht zwischen Rom und Kleinasien, sondern betraf eine innere Differenz der Kleinasiaten selbst. Alles, was Eusebius (IV, 26, §. 3) darüber mitteilt, ist in den Eingangsworten enthalten, die er aus der verlorenen Schrift des Melito über das Passah anfürt: „Als Servilius (oder vielmehr nach Waddington Fast. Asiat. pag. 226 Sergius Paulus) Prokonsul von Asien war, um die Zeit, als Sagaris (Bischof von Laodicea) den Märtyrertod erlitt, entstand in Laodicea ein großer Streit über das Passah, das gerade damals gehalten wurde, und rief folgende Schriften hervor ꝛc." Soviel ist gewiss, dass Melitos Schrift, wie die des Apollinaris, aus welcher wir noch zwei Fragmente in dem Vorwort der Passachronik besitzen, sich auf diesen Streit beziehen, aber als Gegner standen sie sich darin gewiss nicht gegenüber; überhaupt waren in ihm nicht dieselben Parteien, wie in dem asiatisch-römischen, vertreten, wie denn Eusebius die laodicenische Kontroverse an einer ganz anderen Stelle außer allem Zusammenhange mit jener erwänt.

Den Gegenstand und das Wesen der Differenz zwischen Kleinasien und Rom schildert Eusebius V, 23 in folgenden Worten: „die Gemeinden von ganz Asien glaubten nach älterer Überlieferung das Passahfest des Erlösers (ἡ τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτή) den 14. des Monatstages festhalten zu sollen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war, sodass man an diesem Tage, auf welchen Wochentag er auch fallen mochte, den Fastenschluss machen dürfe. Dieser Observanz schlossen sich die anderen Gemeinden des ganzen Erdkreises nicht an, sondern hielten fest an der noch jetzt bestehenden und auf apostolische Überlieferung gegründeten Sitte, dass es nicht zieme, an einem anderen als dem Auferstehungstage das Fasten abzubrechen". Es traten nun Synoden zusammen, und alle, mit Ausnahme der Kleinasiaten, einigten sich in dem kirchlichen Beschluss: „dass an keinem anderen Tage, außer am Sonntage, das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Toten gehalten werden und dass nur an diesem das Passahfasten seinen Schluss haben sollte".

Die Eigentümlichkeit der asiatischen Feier lässt sich danach mit Sicherheit bestimmen. Fasteten nämlich die Kleinasiaten am 14. Nisan ab und galt in der ganzen Kirche das Passahfasten als Zeichen der Trauer dem Leiden und Sterben Jesu: so musste in dem Augenblicke, wo sie es einstellten und zur Eucharistie schritten, ihre Passionsfeier beendigt sein; da sie aber nicht annehmen konnten, dass Jesus schon am 13. gestorben sei, so musste ihnen der vierzehnte Nisan der Gedächtnistag des Todes Jesu sein, den sie durch Fasten bis zum Eintritt der Todesstunde trauernd, dann aber im Hinblick auf die Segnungen der vollbrachten Erlösung durch gemeinsamen Abendmalsgenuss mit freudigem Preise begingen. Dies bestätigen denn auch die späteren Berichte über die Quartodecimaner (so nannte man Alle, welche am 14. Nisan ihre Passahfeier hielten), auf welche wir unten zurückkommen werden. Aus Epiphanius erfaren wir außerdem (haer. 50, 1), dass die Passahfeier der Kleinasiaten sich nicht, wie die ihrer Gegner, über mehrere Tage erstreckte, sondern sich auf den einen Tag beschränkte. Wärend somit die kirchliche Majorität ihre Jaresfeier nach den Wochentagen ordnete, auf welche ursprünglich der Tod und die Auferstehung Jesu fielen, hielten die Kleinasiaten für ihre Todesfeier den jüdischen Monatstag des Passah fest; wärend ferner die Passahfeier jener ausschließlich den wehmütigen Ausdruck der Trauer behauptete, trug die morgenländische einen gemischten Charakter, indem ihre Passionstrauer an demselben Tage mit einer plötzlichen Wendung in die Siegesfreude überging; wärend endlich die Occidentalen die Festkommunion mit der Passahfeier unverträglich hielten und sie darum an den Schluss derselben, auf den ersten Sonntag der Pentekoste, verlegten, wiesen ihr die Kleinasiaten ihre Stelle am Todestage selbst an und vermittelten dadurch den Übergang der beiden Stimmungen, aus denen sich ihre Feier zusammensetzte. Dies

waren die Hauptunterschiede der beiden Observanzen; in einem wesentlichen Punkte stimmten sie jedoch vollständig überein: in der Anerkennung der johanneischen Relation, dass Jesus am 14. gestorben sei.

Ganz anders müssen wir den Laodicenischen Streit im Jare 170 beurteilen, an welchem Melito und Apollinaris sich beteiligten und auf welchen sich die Fragmente der Passahchronik beziehen. Apollinaris, Clemens und Hippolytus bekämpfen nämlich in diesen Fragmenten eine Partei, welche, gestützt auf die synoptische Relation, dass Jesus am 14. das Passahlamm gegessen und am 15. gelitten habe, am 14. Nisan selbst eine seinem letzten Passahmal entsprechende Feier veranstalteten. Diesen Quartodecimanern halten nun jene Väter einstimmig entgegen, dass Christus als das ware Passahlamm nicht am 15., sondern am 14. gelitten und also in seinem Todesjare das typische Mal nicht mehr gehalten habe. Diese Quartodecimaner hatten, wenn auch sonst rechtgläubig, noch immer einen judaisirenden Zug: sie beriefen sich auf das Vorbild Jesu, der ein solches Mal vor seinem Tode gehalten habe, offenbar um in diesem Punkte dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes noch eine fortdauernde Gültigkeit zu waren (wärend Römer und Kleinasiaten nur den typischen Sinn desselben als verbindlich ansahen); sie stützten sich vorzugsweise auf den Matthäus, dessen Evangelium auch die Ebioniten allein gebrauchten; vielleicht verwarfen sie, wenn auch nicht offen, doch in geheimer Antipathie, das des Johannes. Diese Partei war es, welche den heftigen Streit zu Laodicea erregte, in welchem Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis mit Schriften über das Passah auftraten und mit den Waffen der allegorischen Interpretation die buchstäblich beschränkte Schriftauslegung bekämpften. Ein gewisser Blastus, von welchem (Tert. de praescr. 53) gesagt wird, er habe den Judaismus einschmuggeln wollen, indem er behauptete, das Passah müsse nach dem Gesetze Mosis am 14. gefeiert werden, verpflanzte offenbar diese Partei nach Rom und sammelte dort Anhang (Eus. V, 15). An ihn richtete Irenäus eine polemische Zuschrift (Eus. c. 20). Die Fortpflanzung dieser schismatischen Quartodecimaner gab unstreitig dem römischen Hippolytus Veranlassung zu ihrer Bekämpfung in seiner Schrift über alle Häresieen (Fragmente in der Passahchronik und Refut. o. h. VII, 18, S. 274): er widerholte im wesentlichen die von Apollinaris geltend gemachten Gründe. Vielleicht bewog ihr gleichzeitiges Auftauchen in Alexandrien den Clemens, mit Bezugnahme auf die Schrift des Melito (ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς sagt Eusebius) ein eigenes, verloren gegangenes Werkchen über das Passah zu verfassen, von welchem die Passachronik gleichfalls Fragmente aufbewart hat.

Im Gegensatze zu dieser Darstellung behaupten Baur, Hilgenfeld und andere (vgl. Schürer S. 183 ff.), die Unterscheidung zwischen christlichen und judaisirenden Quartodecimanern sei eine willkürliche; die laodicenische Kontroverse sei nur ein Moment, ein Stadium in dem Verlaufe des großen Passahstreites; es sei den Römern gelungen, in der kleinasiatischen Kirche eine kleine durch Apollinaris repräsentirte Partei für ihre Ansicht zu gewinnen; wärend diese die kleinasiatische Sitte bekämpft habe, sei Melito als Verteidiger derselben in die Schranken getreten; die Kleinasiaten hätten die urchristliche Passahfeier, wie sie der Apostel Johannes, der Apokalyptiker, bei ihnen eingefürt habe, festgehalten; ihr Abendmal habe darum nur den Sinn gehabt, das Bild des dem Tode entgegengehenden, zum letztenmale im Kreise seiner Jünger weilenden Herrn sich in ernster wehmütiger Feier zu vergegenwärtigen, das voraufgehende Fasten habe nur den Zweck gehabt, auf die Eucharistie vorzubereiten. Gegen diese Gründe spricht: 1) jeder Versuch zwischen den Fragmenten der Passahchronik und den Berichten über die Kleinasiaten auszugleichen, ist bis jetzt fehlgeschlagen (vgl. dagegen Schürer a. a. O.); die verschiedenen Züge, womit die Quellen diese Quartodecimaner schildern, nötigen zu der Unterscheidung zweier Parteien, woraus sich zugleich ergibt, dass der laodicenische Streit kein Moment des kleinasiatisch-römischen Streites gewesen sein kann; 2) die Tübinger Beurteilung des Differenzpunktes hat zu ihrer Voraussetzung die Fiktion, dass der Apokalyptiker Johannes nach dem Tode des Paulus mit feindlicher Tendenz in dessen Wirkungskreis eingedrungen und der kleinasia-

tischen Kirche eine judaistische Richtung gegeben habe; 3) die Behauptung, dass die Eucharistie der kleinasiatischen Gemeinden einen der altkatholischen entgegengesetzten Charakter getragen und der urapostolischen Feier näher gestanden habe, ist grundlos; 4) das Fasten hatte in den drei ersten Jarhunderten nie die Bestimmung, auf die Eucharistie vorzubereiten, sondern war stets der Ausdruck der Passionstrauer; wer die kleinasiatische Feier als judenchristlich ansieht, wird um so weniger dies voraufgehende Fasten erklären können, da der 14. Nisan bei den Juden kein Fasttag war und folglich auch nicht in der urapostolischen Gemeinde so begangen worden sein kann.

Man hat gesagt, dass bei unserer Auffassung die Heftigkeit des Streites unmotivirt bleibe — allein beide Teile beriefen sich für ihre Observanz auf apostolische Tradition, die Römer auf Petrus und Paulus, die Kleinasiaten auf Philippus und besonders Johannes; noch aber unterschied die vorherrschende Ansicht in der apostolischen Tradition nicht zwischen dogmatischen und rituellen Bestandteilen; beiden wurde dieselbe religiöse Bedeutung beigelegt; die Verletzung der einen wie der andern wurde unter denselben Gesichtspunkt der Impietät und (wie wir dies aus der Fassung des Verbotes des Sonntagsfastens in den apostolischen Konstitutionen V, 20. 8 und Epiph. haer. 70. 11 ersehen) unter denselben Fluch gestellt. So erklärt sich, wie Victor einerseits die Kleinasiaten wegen ihrer Abweichung von der römischen Tradition als Heterodoxe aus der Kirchengemeinschaft ausschließen und Polykrates andererseits die Zumutung, von der kleinasiatischen Tradition abzugehen, mit der Berufung auf sein ergrautes Haar, seinen Wandel in dem Herrn und den apostolischen Satz, dass man Gott mehr als den Menschen gehorchen müsse, zurückweisen konnte. Nur dies ist das religiöse Moment, welches dem Streite zuzrunde lag und der an sich so unbedeutenden rein rituellen Differenz eine so große Wichtigkeit gab.

Die Majorität sah in der kleinasiatischen Passahfeier ein Hinneigen zu der jüdischen Festsitte; und je schwerer der Kampf gewesen war, den die heidenchristliche Kirche mit dem Ebionitismus bestanden, um so schärfer musste man alle abweichenden Observanzen darauf ansehen, ob sich nicht unter ihnen judaistische Tendenzen versteckten. Das Festhalten des 14. Nisan als Passahtags war unstreitig der einzige Grund dieses Vorwurfs; man übersah dabei, dass dies nur eine zufällige Übereinstimmmung mit dem Judenchristentum sei, wärend die kleinasiatische Feier ihrer innersten Grundanschauung nach dem Judenchristentum ebenso kontradiktorisch gegenüberstand, wie die römische. Auch mochte man nicht immer genau zwischen der kleinasiatischen und jener kleineren laodiceenischen Passahpartei unterscheiden, ja bisweilen wurden beide geflissentlich zusammengeworfen und das *πάσχα σωτηριῶδες* der erstern, wie es Athanasius getan hat (Passahchronik S. 9), für eine bloße *πρόφασις* ihres versteckten Judaismus erklärt. Wir haben darum alle Ursache zur vorsichtigen Prüfung bei der Beurteilung der späteren Berichte. Wo die Polemik maßvoll blieb, beschränkte sie sich stets auf die Anklage, die Quartodecimaner feierten das Passah g l e i c h z e i t i g mit den Juden.

Da aber nicht bloß zwischen der Majorität und den Kleinasiaten eine Divergenz stattfand, sondern innerhalb des Schoßes der ersteren selbst manche Abweichungen in der Berechnung des Normaltages (des ersten Frühlingsvollmonds) vorlagen (die Römer nahmen z. B. den 18. März, die Alexandriner den 21. als den Tag des Äquinoctiums an): so ergab sich die unvermeidliche Folge, dass der Passah- und der Auferstehungstag in den einzelnen Kirchen oft in ganz verschiedene Wochen fiel. Schon die arelatensische Synode 314 suchte, obgleich vergeblich, eine Einigung zu erzielen (can. 1). Um diese Verwirrung zu lösen und die Übereinstimmung herbeizufüren, zog 325 die erste Synode von Nicäa diese Angelegenheit in den Kreis ihrer Beratungen. Das von derselben erlassene Synodalschreiben gibt die erfreuliche Mitteilung, „dass alle morgenländischen Brüder, welche früher das Passahfest gleichzeitig mit den Juden gehalten hätten, es in Zukunft gleichmäßig mit Rom und den mit ihm übereinstimmenden Landeskirchen feiern würden“ (Socr. h. e. I, 9). Eusebius sagt (V. Const. III, 19), dass na-

mentlich die Provinz Asien den nicänischen Beschluss anerkannt habe, und erwänt III, 7 unter den zu Nicäa erschienenen Bischöfen auch solche aus Galatien, Pamphylien, Cicilien, Kappadocien, Asien (Provinz) und Phrygien; diese alle schlossen sich somit, da der Beschluss einstimmig gefasst wurde, der siegenden Partei an. Über die Art, das Passah zu berechnen, muss die Synode schon bestimmte Verabredungen getroffen haben, die uns aber unbekannt geblieben sind. Troz dieses Beschlusses aber hielten manche orientalische Gemeinden an der alten Sitte fest: auf der Synode zu Antiochien, 341, wurden sie mit Exkommunikation belegt (can. 1); zu Laodicea, 364 (can. 7), und zu Konstantinopel, 381 (can. 7), werden sie bereits als τεσσαρεσκαιδεκατῖται oder Quartodecimani (richtiger Quartadecimani) aufgefürt.

Die wenigen Berichte, welche wir über die späteren Quartodecimaner, die Ablömmlinge der alten Kleinasiaten, erhalten (die laodiceniſche Partei scheint im dritten Jarhundert erloschen zu sein), bestätigen das Ergebnis unserer Untersuchung über das Wesen der kleinasiatischen Festfeier. Zu Anfang des vierten Jarhunderts finden wir den alexandrinischen Bischof Petrus († 311) im Kampfe mit dem Quartodecimaner Tricentius. Der leztere verwart sich gegen den Vorwurf des Judaismus und erklärt sich über den Zweck der von seiner Partei beobachteten Passahfeier in den merkwürdigen Worten: „Wir beabsichtigen damit nichts anderes, als das Gedächtnis des Leidens des Herrn zu begehen, und zwar zu derselben Zeit, wie die anfänglichen Augenzeugen es uns überliefert haben, als Ägypten noch nicht gläubig geworden war“ (Fragment der Passahchronik bei Dindorf S. 7). Epiphanius (haer. 50, 1) unterscheidet drei Fraktionen derselben. Der einen wirft er vor, dass sie sich, obgleich sonst rechtgläubig, an jüdische Fabeln hänge und an den Spruch des Gesetzes binde: verflucht sei, wer nicht das Passah am 14. hält. Von der zweiten Fraktion sagt er, dass sie dem 14. Nisan den römischen Monatstag substituirt hätte, auf welchen im Todesjare Christi nach den Akten des Pilatus der 14. Nisan gefallen sei, nämlich den 25. März, und weil an diesem Christus gelitten habe, so begingen sie ihn als ihren einzigen Passahtag, indem sie an demselben ebensowol fasteten, als die Mysterien feierten. Eine dritte Partei aber halte das Fest an dem Vollmonde, welcher dem 25. März unmittelbar vorangehe. Der Grund dieser Divergenzen ist unschwer zu finden; man hoffte dadurch den Schwankungen zu entgehen, in welche die Befolgung des jüdischen Kalenders hineinzog: konnte es doch, wenn man diesen zur Norm nahm, geschehen, dass in ein Jar das Passahfest zweimal, in das andere gar nicht fiel. Dass trotzdem für die meisten Quartodecimaner der 14. maßgebend blieb, zeigt der Bericht des Theodoret aus dem 5. Jarhundert (haeret. fabul. III, 4): „Sie sagen, der Evangelist Johannes habe sie, als er in Asien predigte, belehrt, an dem 14. Nisan das Passahfest zu halten; da sie aber die apostolische Überlieferung mißverstehen, so warten sie nicht den Tag der Auferstehung ab, sondern begehen am Dienstag oder Donnerstag oder Samstag, oder wie der 14. sonst fallen mag, das Gedächtnis des Leidens“ (τὴν μνήμην τοῦ πάθους). Diese späteren Zeugnisse beweisen zur Genüge, dass die in ihnen geschilderte Partei Überreste der älteren Kleinasiaten sind.

Von anderen Parteien werden namentlich die Montanisten und Novatianer als Quartodecimaner genannt. Allein gewiss gilt dies nicht von sämtlichen Montanisten, sondern nur von den asiatischen, die sich der heimischen Sitte anschlossen, wie auch nur die phrygischen Novatianer sich eine zeitlang dem Quartodecimanismus, und zwar mit einem unverkennbaren Zusatz jüdischer Formen, namentlich dem Gebrauch des ungesäuerten Brotes, anschlossen (vgl. den Art. Novatian Band X, S. 670). Quartodecimaner waren ferner die Audianer, von denen Epiphanius (haer. 70, 9) ausdrücklich bezeugt, dass sie ihr Passah um die Zeit hielten, in welcher die Juden ihren Mazzotritus begehen, ein Ausdruck, der zeigt, dass es sich bei ihrer Passahfeier nur um die Identität des Termines der christlichen und jüdischen Feier handelte und der sie gleichfalls als Abkömmlinge der altasiatischen Passahfeier ausweist (vgl. Melanchthon in der

Apol. C. Aug. p. 154). Im 6. Jarhundert scheinen die Quartodecimaner allmählich erloschen zu sein.

Man vergleiche außer den oben angefürten Abhandlungen: Hilgenfeld, Der Passahstreit und das Evangelium Johannis (Theol. Jahrbücher, 1849, S. 209 f.); Baur, Christenthum der ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 156 ff.; Steitz, Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten, in Stud. u. Krit., 1856, S. 721 ff.; Baur, Der Passahstreit gegen Steitz (Theol. Jahrbücher, 1857, S. 242—257); Hilgenfeld, Das Johannes-Evangelium und die Passahstreitigkeiten (ebendas. S. 523 f.); Steitz, Weitere Bemerkungen über den Passahstreit gegen Dr. Baur (Stud. u. Krit. 1857, S. 772 ff.); Hilgenfeld, Noch ein Wort über den Passahstreit (Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1858, S. 151 f.); Baur, Entgegnung gegen Herrn Dr. Steitz über den Passahstreit der alten Kirche (ebendas. S. 298 f.); Steitz, Über den ästhetischen Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche, letztes Wort an die Herren Dr. Baur und Dr. Hilgenfeld (Stud. u. Krit. 1859); Schürer, De controversiis paschalibus 1869, und in Zeitschr. f. histor. Theol. 1870, S. 182 ff.; Duchesne in Revue des questions historiques. 1880, Juli p. 12 sqq.; Renan, L'église chrétienne p. 445 sqq.; M. Aurèle p. 194 sqq.; Funk in Kraus' R.-E. der christl. Alterthümer I, S. 487 ff.

III. Die katholische Passahfeier seit der nicänischen Synode.

Die Einfachheit des altkirchlichen Festcyklus, in welchem Jares- und Wochenfeste genau auf einander bezogen waren, schwand seit dem 4. Jarhundert in dem Bewusstsein der Gemeinden. Wie die Begriffe Tod und Auferstehung zu einander eine unzertrennliche Wechselbeziehung haben, so wurde auch in dem sich erweiternden Sprachgebrauche das Wort Passah ein Kollektivbegriff, welcher die Feier beider umfasste und die der älteren Kirche unbekannte Unterscheidung zwischen *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* trat ein, vgl. Schürer, Über Alter und Entstehung der Bezeichnungen *π. στ.* und *π. ἀ.* a. a. O. S. 276 ff. Die erste bestimmte Spur jener Unterscheidung findet sich in dem Schreiben Konstantins an die nicänische Synode (Eus. Vit. Const. III, 18), worin der hl. Tag des Passah einerseits als Tag des heiligsten Leidens des Erlösers, andererseits als das Fest bezeichnet wird, dem wir die Hoffnung der Unsterblichkeit verdanken. In der Passahchronik wird ausdrücklich bezeugt, dass die Kirche nicht allein das Leiden, sondern auch die Auferstehung des Herrn Passah nenne (ed. Dindorf I, 515). Im Kodex Theodosianus werden die beiden Wochen vor und nach dem Auferstehungstage so genannt (lib. II, tit. VIII, lex. II: sanctos paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, vgl. Papinian. lib. resp. tit. XII: paschalibus quindecim diebus). Doch verstand man unter Passah noch immer vorzugsweise die Leidenszeit, und noch Epiphanius sagt (haer. 75, § 3): In den Tagen des Passah ist es bei uns üblich, am Boden zu liegen, sich des Ehebettes zu enthalten, den Leib zu kasteien, zu beten, zu wachen, zu fasten und allen den heiligen Leiden sich zu unterziehen, welche der Seele heilsam sind. Dagegen versteht bereits Basilius unter der *ἡμέρα τοῦ πάσχα* das *μνημόσυνον τῆς ἀναστάσεως* (exhort. ad bapt. Orat. III).

Eine weitere Veränderung betraf die Erweiterung der Quadragesima, welche in den apostolischen Konstitutionen nur fünf Tage umfasst, auf 40 Tage (erste Erwänung bei Chrysostomus hom. 3. contr. Iud. Op. T. I, p. 611, ed. Montf.). Die eigentliche Passahwoche, früher von ihr getrennt, wurde nun als integrirender Bestandteil in sie aufgenommen und erscheint bereits bei Chrysostomus (hom. 30 in Gen.) unter dem Namen der „großen Woche“ wegen der großen Ereignisse, deren Feier sie in sich schließt: weil in ihr der zeitliche Kampf gelöst, der Tod vernichtet, der Fluch aufgehoben, die Herrschaft des Teufels zerstört, seine Waffen geraubt, Gottes Versönung gestiftet sei. Das Passahfasten hatte früher ausschließlich die Bedeutung der Trauer über den Tod des Herrn; die mit ihm verschmolzene Tessarakoste erhielt nun den Zweck, durch Erkenntnis der Sünde und Reinigung des Gewissens auf die österliche Kommunion vorzubereiten (Chrysost. hom. 3. contr. Iud.), ja selbst der Begriff des Passah trat mit dem Abendmale in so genaue Beziehung, dass Chrysostomus dasselbe schlechthin das Passah

des neuen Bundes, einen Anlass nicht zur Trauer, sondern zur Freude über den Sieg und die Wirkungen des Kreuzes nennt (a. a. O.); erst für diese spätere Zeit, und **nur** für sie, haben die Behauptungen Warheit, dass man sich durch Fasten auf etwas sehr Ernstes und Heiliges vorbereitet habe, sowie dass die Abendmalsfeier als das christliche Passah angesehen worden sei.

Eine weitere Folge dieser veränderten Vorstellungen war es, dass der Begriff des Passah sich wider verengerte und auf eine Feier beschränkt wurde, welche im 2. Jarhundert an dieser Bezeichnung noch keinen teil genommen hatte. Obgleich nämlich die große Woche noch immer durch ihren Namen ausgezeichnet und der Passionsfeier vorzugsweise gewidmet blieb: so war sie doch ein integrirender Teil der Quadragesimalzeit geworden, und der Name Passah, der ihr ursprünglich allein zukam und den sie später mit dem Auferstehungsfeste geteilt hatte, ging allmählich **auf dieses allein** über. Sogar die Art der Passahberechnung wurde nun danach modifizirt: hatte man urspünglich nach dem 14. Nisan (dem ersten Frühlingsvollmond) den Todestag und nach diesem erst den Auferstehungstag bestimmt, so wurde nun der Auferstehungstag an dem Sonntage gefeiert, der **unmittelbar** auf den 14. folgte und allein noch Passah hieß. Wenn der 14. auf einen Samstag fiel, so wurde nach dem Passahcyklus des Hippolytus erst am darauffolgenden Freitag der Todestag und am folgenden Sonntag der Auferstehungstag begangen; ganz anders gestaltete sich nun die Berechnung für diesen Fall: schon auf den 15. wurde das Auferstehungsfest fixirt und der Todestag war der 13. (vgl. die Vorschrift der Passahchronik S. 424: *Εἰ ἐν σαββάτῳ — ἡ ιδ´ φθάσῃ τοῦ φέγγους, εἰς τὴν προϊοῦσαν κυριακὴν ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ τελοῦμεν τὸ πάσχα*). So schwer war das Gewicht, welches nun auf den Auferstehungstag fiel. Die Benennung *πάσχα σταυρώσιμον* schwand, und das *πάσχα* blieb nur als *ἀναστάσιμον* fortbestehen. Wir haben es darum in der folgenden Darstellung ausschließlich mit der Osterfeier zu tun. Vergl. die beiden Artikel Woche, große, R.-E. XVIII, S. 222 ff., und Christliche Zeitrechnung, Bd. XVIII, S. 473 ff. (1. Aufl.).

Es ist bereits erwänt, dass schon zu Tertullians Zeit und mehr noch im 3. Jarhundert (apostolische Konstitutionen) **die Vigilie**, mit welcher das Passahfasten schloss und welche bis zur Festkommunion des Auferstehungssonntags fortgesetzt wurde, einen besonders festlichen Charakter trug. So streng nämlich der dem Auferstehungstage vorangehende Sabbath (er hieß *ἡμέρα τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα παννυχίδος*, Euseb. VI, 34; dies vigiliarum Paschae bei Hieronymus in Matth. 25, 5; τὸ *μέγα* sive *ἅγιον σάββατον* bei Chrysostomus in seinem Briefe an Innocentius Oper. III, 518, magnum sabbatum) als Festtag beobachtet wurde, so zeigt doch die Nachtfeier, welche ihm folgte, obgleich auch in ihr das Fasten sich fortsetzte, keinen Zug mehr von Trauer. Sie war ein Freudenfest und trug einen besonders gehobenen Charakter: man sah mit gespannter Erwartung dem herrlichen Auferstehungsfeste entgegen; man empfand bereits im Vorgefüle die Freude, zu welcher dasselbe aufforderte; das ganze Werk der vollbrachten Erlösung stand lebendig vor der feiernden mit Christo triumphirenden Gemeinde. Diese Stimmung des frohen Harrens musste noch gesteigert werden durch den Gedanken, dass der Gekreuzigte vor seiner Auferstehung als Sieger in den Hades hinabgestiegen und den Vätern das Evangelium seiner Erlösung verkündigt habe, wie durch den (bereits von Lactanz VII, 19 erwänten) Glauben, dass Christus, wie er in dieser Nacht vom Tode zum Leben erstanden sei, so auch in ihr widerkommen und die Weltherrschaft antreten werde, eine Erwartung, die Hieronymus a. a. O. unbedenklich auf apostolische Tradition zurückfürt. Als das Christentum Statsreligion geworden war, gab sich die Freude auch in äußeren Bezeugungen kund: Säulen von Wachs wurden in der ganzen Stadt angezündet, Fackeln und Lampen verbreiteten Tageshelle; Konstantin selbst verbrachte die Nacht wachend und betend in der Gemeinde (V. Const. IV, 22). So allgemein war das Wachen in die öffentliche Sitte übergegangen, dass selbst die Heiden sich nicht der Ruhe überließen (August. Serm. 219). Eine besondere Wichtigkeit erhielt diese Feier durch die Taufe der Katechumenen. Am Palmsonntage wurde ihnen in der Ge-

meinde das apostolische Symbolum feierlich übergeben (Conc. Agath. can. 13 im Jare 506, tradere symbolum war der charakteristische Ausdruck), am Donnerstag hatten sie dasselbe in der Kirche vor dem Bischof oder den Presbytern abzulegen (Conc. Laod. can. 46, um 370, der entsprechende Ausdruck war später reddere symbolum); in der Vigilie vor dem Auferstehungsfeste wurden sie getauft. Der Taufe selbst ging die Konsekration des Taufwassers voraus. Schon die apostolischen Konstitutionen haben ein darauf bezügliches Formular (VII, 43), worin die Heiligung des Wassers erfleht wird, damit der Täufling mit Christo gekreuzigt ersterbe, mit ihm begraben auferstehe.

Eine andere Feierlichkeit dieser Vigilie war die Weihe der Passah- oder Osterkerze (benedictio cerei paschalis). Erst Gregor der Große tut derselben Erwänung in einem Briefe, worin er dem kranken Bischof Marianus von Ravenna anrät, er möge die in seiner Gemeinde üblichen Weihegebete über die Osterkerze durch einen andern Priester verrichten lassen (lib. XI, ep. 33). Aus dem 9. Kanon der vierten Synode zu Toledo im Jare 633 geht hervor, dass diese Sitte in Spanien an den meisten Orten, aber nicht überall, beobachtet wurde; die Versammlung erklärt, dass die Kirche in der Weihe der Osterkerze das Mysterium der Auferstehung Christi begrüße, das in dieser ersehnten Nacht aufs neue aufgehe. One Zweifel wurde in der Kerze der Auferstandene selbst symbolisch angeschaut, dessen neues Leben die Nacht des Todes durchbricht. Später wurden darum in ihr fünf Löcher kreuzförmig angebracht, um die Wundenmale zu bezeichnen, oder auch fünf wächserne Zapfen in der Form von Nägeln. Die Osterkerzen stehen auf einem Kandelaber und sind nicht selten von außerordentlicher Größe, eher Säulen vergleichbar (man erinnere sich der Wachssäulen zu Konstantins Zeit); ihr Gewicht beträgt bisweilen einen Centner. Unter den älteren französischen Königen wurden die Charaktere des Jares, aus denen man sich einen Kalender entwerfen konnte, oder der Ostercyklus, außerdem die Angabe der Regierungsjare des Königs, des Bischofs, des Alters der Kirche, der Stiftung u. s. w. darauf angebracht. Diese Sitte hing damit zusammen, dass mit dem Osterfeste in vielen Ländern im Mittelalter das kirchliche Jar anfing (vgl. d. Art. Kirchenjar Bd. VII, S. 749). Zur Weihe der Osterkerze gehört vor allem der Gesang des Hymnus Exultet jam angelica turba, den die Tradition auf Augustin zurückfürt, der aber Gedanken enthält, welche weit über Augustins Prädestinatianismus hinausgehen. Im Mittelalter wurde das Exultet häufig auf besondere Pergamentrollen geschrieben und kunstreich mit Miniaturen illustrirt, die teils die Ceremonieen der Weihe, teils die Gegenstände der Vigilienfeier darstellen: Christus als Sieger in die Vorhölle hinabsteigend und die Dämonen niederstoßend, der Auferstandene die Geretteten aus dem Limbus der Väter heraufziehend; der Osterfürst von Engeln gekrönt und angebetet; der Verklärte sitzend auf dem Stule seiner Herrlichkeit; das Lamm umgeben von den Symbolen der vier Evangelisten.

Ein verwandter Brauch ist die Weihe des neuen Feuers, noch zu Papst Zacharias Zeit (741—52) in Rom unbekannt: Bonifatius hatte bei ihm angefragt, wie er sich gegenüber den deutschen ignes paschales und den dabei gebrauchten Krystallen verhalten solle. Zacharias gibt ihm eine Antwort, welche darauf schließen läßt, dass der heutige Gebrauch ihm noch unbekannt war (ep. 87). Die Osterfeuer waren aber eine uralte heidnische Sitte der Sachsen und haben sich zum teil noch im nördlichen Deutschland erhalten (vergl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, S. 569). Die Kirche konnte diesen Gebrauch zu liturgischen Zwecken verwenden und in den Dienst ihres Lebens ziehen: wie nahe lag der Gedanke, dass gleich dem Kranken-, Katechumenen- und Konfirmationsöl und dem Taufwasser auch das Licht in den Gotteshäusern vor dem Beginne des kirchlichen Jares in dieser an Mysterien aller Art so reichen großen Woche neu herzustellen und zu weihen sei? Schon in der Homilie Leos IV. finden wir diese Sitte als bestehend angedeutet, und noch heute ist sie in allen Kirchen in gleichmäßiger Übung. Ein anderer Gebrauch, mit der Osterkerze verwandt, war die Modellirung der Osterlämmer (agnus dei) aus einer mit Öl gesättigten Wachsmasse; sie wurden nach dem Zeugnisse des Amalar von Metz (lib. I de offic. eccles. c. 17) unter das

Volk verteilt und in den Häusern angezündet. Da Änliches auch mit der Osterkerze geschah, so hatten solche Anordnungen wol den Zweck, das Volk zu gewönen, dass sie das häusliche Licht nicht an den heidnischen Osterfeuern, sondern an den von der Kirche geheiligten Stoffen und Elementen erneuten.

Seit dem 6. Jarhundert kommen in den Konzilienakten häufige Klagen über sittliche Anstößigkeiten vor, zu welchen die Ostervigilien den Anlass boten; da die dagegen ergriffenen Maßregeln one Erfolg blieben, fing man im Mittelalter an, sie erst zu beschränken, dann ganz umzugestalten. Der für sie bereits rituell festgesetzte Gottesdienst wurde nun auf die Tageszeit zurückverlegt, verrät aber in allen seinen einzelnen Bestandteilen noch seine ursprüngliche Bestimmung für die Nachtfeier.

Wenden wir uns nun zur Feier des großen Sabbats, wie sie das römische Missale vorschreibt. Die Altäre, am Charfreitag unbedeckt, werden aufs neue bekleidet und die Horen gesprochen, nachdem zuvor die Lichter auf dem Altare ausgelöscht worden sind. Hierauf werden vor der Kirche mittelst eines aus Stein geschlagenen Feuers Kolen entzündet. Nach der Hora segnet der Priester das neue Feuer mit einem Weihgebete, worin Christus der Eckstein genannt wird, durch welchen Gott sein hellleuchtendes Feuer den Gläubigen geschenkt hat. Dann segnet er mit Gebet die fünf Weihrauchkörner, welche für die fünf Wundenmale der Osterkerze bestimmt sind; er beräuchert und besprengt sie dabei, wie auch das heilige Feuer selbst. Alle Lichter in der Kirche sind unterdessen ausgelöscht worden, um mit dem neuen Feuer wider angezündet zu werden. Sobald der Klerus in die Kirche eingetreten ist, zündet der Akoluth mit einem an dem neuen Feuer entbrannten Lichte an dem Eingange, in der Mitte und am Altare nach einander die drei Kerzen an, welche der Diakon auf einem Rore trägt, und spricht: Lumen Christi! worauf jedesmal respondirt wird: Deo gratias! Hierauf schreitet der Diakon zum Pulte, legt auf denselben das Meßbuch und stimmt, wärend zu seiner Rechten der Subdiakon mit dem Kreuze und der Räucherurne, zu seiner Linken zwei Akoluthen mit dem Rore und den in einem Gefäße liegenden gesegneten fünf Körnern stehen, den Hymnus an: Exultet jam angelica turba. Der Durchgang Israels durch das Rote Meer, das Werk der Erlösung, die Überwindung des Todes, das Aufsteigen des Siegesfürsten aus der Hölle und dem Grabe sind die großen Ereignisse, um deren willen diese Nacht gepriesen wird: in dem Überströmen des Gefüles schwingt sich der Hymnus bis zu dem supralapsarischen Gedanken auf: O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! Nach vollendetem Gesange legt der Diakon die fünf Weihrauchkörner in die Osterkerze und spricht: In hujus igitur noctis gratia suscipe, sancte pater, incensi hujus sacrificium vespertinum, quod tibi in hac cerei oblatione solemni per ministrorum manus de operibus apum sacrosancta reddit ecclesia, Worte' die darum so merkwürdig sind, weil in ihnen die Gedanken der Opfergebete unverkennbar widerklingen und weil sie deutlich zeigen, wie durchaus symbolisch der Opferbegriff war, den man noch wärend der ersten Hälfte des Mittelalters mit der Messe verband. Hierauf zündet der Diakonus die Osterkerze mit einem der drei Lichter auf dem Rore an; nachdem dann auch die übrigen Lichter (mit Ausnahme der auf dem Altare stehenden) an dem neuen Feuer angezündet sind, singt der Diakon über der Osterkerze das Weihegebet, welches mit der Fürbitte für die Kirche, den Papst, den Landesfürsten schließt.

Nun werden die Lektionen, die sog. Prophetiae sine titulo, Abschnitte aus den historischen und prophetischen Büchern des Alten Testamentes, verlesen, deren Zal früher schwankend zwischen 4, 14 und 24, auf 12 festgestellt wurde. Es ist wol zu viel gesagt, wenn Augusti meint, „diese Lektionen gäben die ganze Prophetie, Typik und Symbolik im Grundrisse"; allerdings ist ihre Auswal durchaus typisch gemeint, allein abgesehen von der ersten (1 Mos. 1 und 2, 1—3), welche die Schöpfung als Typus der Erlösung nicht one Bezug auf die Taufe (1 Mos. 1, 2) vorfürt, sollen sie alle die großen Gedanken des Festes zur Anschauung bringen: das in Christo realisirte Passahopfer (1 Mos. 22 und 2 Mos.

12), die Auferstehung von den Toten (Ezech. 37), die rettende Kraft der Taufe (1 Mos. 5—8; 2 Mos. 14 und 15), die Berufung der Heiden (Jes. 54 und 55), die Manung zur Buße (Jon. 3) und zur Bekenntnistreue bis zum Martyrium (Dan. 3) u. s. w. Das jeder Lektion angefügte Gebet enthält den Schlüssel des typischen Verständnisses; die Anordnung ist einfach und sinnig, und das Ganze gibt Zeugnis von einer Zeit, in welcher der liturgische Bildungstrieb der Kirche noch in voller schaffender Kraft stand.

Wärend dieser Lektionen wurden in der alten Kirche die Katechumenen katechisirt und zur Taufe vorbereitet. An ihre Verlesung reihte sich die benedictio fontis, die Weihe des Taufwassers für das ganze Jar. Der Ausdruck fons bezeichnet in der Kirchensprache das Taufwasser und wurde veranschaulicht durch die in manchen älteren Kirchen noch vorhandene Einrichtung, dass in denselben selbst ein Quell entsprang und dem Taufstein das Wasser zufürte; jetzt ist wol der Taufstein überhaupt darunter zu verstehen. Nur wo eine Quelle sich befindet, sagt das Missale, d. h. nur in den Parochialkirchen, wo der Taufstein nicht fehlen darf, findet die Benediktion statt. Diesem Ritus liegt der Gedanke zugrunde, dass die gesamte Schöpfung durch den Fall des Menschen unter die Gewalt dämonischer Kräfte gekommen und verunreinigt sei. Die Weihegebete, welche die tertullianischen Vorstellungen und Bilder treu bewaren, sprechen die Erwartung aus, dass der Geist Gottes selbst in das Taufwasser sich herablasse, mit ihm sich vermische, es mit geheimen Kräften befruchte und zum Mutterschoße heilige, dem neue Kreaturen entsteigen. Ausdrückliche Exorcismen gebieten im Namen des Herrn jedem unreinen Geist, von dem Wasser zu weichen, dasselbe weder zu umschweben, noch zu umschleichen, noch zu infiziren. Es wird gesegnet im Namen des Vaters, der das Wasser in vier Strömen aus des Paradieses Quell ausgehen ließ über die gesamte Erde, der das bittere in süßes gewandelt und es dem dürstenden Volke aus dem Felsen hervorbrechen ließ; im Namen des Sones, der es auf der Hochzeit in Cana in Wein verwandelt, mit seinen Füßen über dasselbe geschritten und mit ihm von Johannes im Jordan getauft worden ist; aus dessen Seite es zugleich mit dem Blute ausgeflossen und der seinen Jüngern über ihm den Taufbefehl gegeben hat. Der Höhepunkt liegt in den Worten: „In dieses Quelles ganze Fülle steige die Kraft des hl. Geistes und befruchte die Substanz dieses Wassers mit erneuernder Wirkung; hier mögen alle Sünden getilgt werden u. s. w." Diesen Weihegebeten gehen bedeutungsvolle Handlungen zur Seite: der Priester teilt mit ausgestreckter Hand das Wasser in Kreuzesform, schlägt darüber drei Kreuze, schöpft mit der Hand, gießt es aus nach den vier Weltgegenden, senkt dreimal die Kerze hinein, haucht es dreimal an, lässt durch die Assistenten nach vollzogener Benediktion das Volk damit besprengen und gießt zuletzt von dem Katechumenenöl und dem Chrisma einige Tropfen in Form des Kreuzes hinein, um ihm die Kraft der Widergeburt befruchtend mitzuteilen. Sind Täuflinge zugegen, so werden sie nach gewönlicher Art getauft. Erst jetzt werden auch die Lichter auf dem Altare angezündet und die eigentliche Messe beginnt, aber one Introitus, da sie nur den Schluss der vorhergehenden Handlungen bildet und durch diese zur Genüge eingeleitet ist. Es leuchtet wol ein, dass kein Tag des ganzen Kirchenjares im katholischen Kultus so ausgezeichnet ist und so bedeutsam hervortritt, als dieser: in ihn fällt offenbar der Schwerpunkt der ganzen großen Woche und des Osterfestes; ja er ist die eigentliche Osterfeier, wie ja auch in der alten Kirche diese in der nächtlichen Vigilie ihren ganzen Glanz und ihren vollen Jubelklang entfaltete. Am großen Sabbath tritt der Zug der Freude auch äußerlich hervor: die Glocken, welche zwei Tage geschwiegen, werden wider geläutet; Alles eilt, sich der Trauer zu entledigen und die Freude über das Ende der Fastenzeit auszudrücken; in Rom illuminiren schon am Charfreitag die Fleischhändler ihre Läden, und Hunderte von Lampen leuchten über den mit Lorbeerblättern verzierten Schinken; in allen Straßen ertönen gegen Mittag des heiligen Sabbaths Freudenschüsse; in Neapel wird eine häßliche Puppe, welche die Fastenzeit vorstellt, von dem Volke unter lautem Jubel zerrissen. Überhaupt tritt im Volksleben namentlich der südromanischen Völker die Osterfreude sehr fülbar hin-

ter die Freude über den Fastenschluss zurück (vgl. Bilder und Skizzen aus Rom, S. 62 f.).

Der große Sabbath bildet die Vigilie zu dem Osterfeste. Den deutschen Namen desselben hat man früher unrichtig von oriens oder Ursten (auferstehen) abgeleitet; den richtigen Ursprung gibt wol Beda (de temp. rat. 13) an: er leitet den Eosturmonat (April), der, wie er sagt, mit „Passahmonat" übersetzt werde, von der angelsächsischen Göttin Eostra ab; mit dem altgewonten Namen, fügt er hinzu, bezeichne man nun die Freuden der neuen Feier. „Eastre, Ostara", sagt Jakob Grimm (Mythol. I, S. 268), „mag Gottheit des stralenden Morgens, des aufsteigenden Lichtes, besonders des neuen Frühlingslichtes gewesen sein, eine freudige, heilbringende Erscheinung, deren Begriff für das Auferstehungsfest des christlichen Gottes verwandt werden konnte". Viele Züge der alten Sitte und des alten Kultus haben sich im Volksleben erhalten und nur ein christliches Gepräge angenommen. Dahin gehören die bereits erwänten Osterfeuer, die am Abend des ersten Ostertags in allen Städten, Flecken und Dörfern des nördlichen Deutschlands (so weit der sächsische Stamm reichte), auf Bergen und Hügeln unter Zulauf von Alt und Jung angezündet wurden: an manchen Orten zog man dabei mit weißen Stäben feierlich auf den Berg, stimmte, wechselsweise sich an den Händen fassend, christliche Osterlieder an und schlug beim Halleluja die Stäbe zusammen (Grimm a. a. O. S. 581 f.). Heidnischen Ursprungs scheinen auch die Osterspiele, die früher in einem Schwertertanz bestanden zu haben scheinen und erst später in dramatische, der christlichen Festgeschichte entnommene Darstellungen übergingen, die Ostereier, die mit ihren bunten Farben ursprünglich die Farbenpracht und das keimende Leben der im Frühlinge sich verjüngenden Natur bezeichnet haben mögen, später aber im Volksleben um so sicherer ihre Stelle behaupteten, da sie die Freude über deren in der Fastenzeit versagten, nun wider gestatteten Genuss sinnbildlich darstellten; ebenso die Ostermährchen (risus paschales), mit welchen auf den Kanzeln die Prediger ihre Gemeinden zu belustigen pflegten. Anderes siehe bei Grimm und in der übrigen Litteratur der deutschen Bräuche.

Das Osterfest wird in dem Missale einfach als dominica resurrectionis bezeichnet: erst aus den Überschriften der Wochentage ersehen wir, dass es Passah heißt (Feria II. etc. post Pascha). Eine Reihe von pompösen Bezeichnungen, welche Augusti (Denkwürdigkeiten, II, 224) anfürt, können nur als rednerische Epitheta gelten und sind darum für unseren Zweck one weiteres Interesse. Der Name Passah wurde schon frühe im engen Anschluss an das griechische *διαβατήρια*, womit es bereits Philo und Origenes übersetzen, als Übergang aus dem Tode zum Leben gedeutet (August. ep. 55, § 2). Um der Osterfreude einen Ausdruck zu geben, pflegten die christlichen Kaiser (vielleicht dem Beispiele des Pilatus in den Evangelien folgend) alle leichteren Verbrecher aus dem Kerker zu entlassen (Cod. Theodos. Lib. IX, Tit. 38 lex 3 vom Jare 367, lex 7 vom Jare 384), eine Sitte, welche die Kirchenlehrer mit der Befreiung aus den Banden der Sünde und des Todes motiviren. Auch die gerichtliche Freilassung der Sklaven fand meist in diesen Tagen statt (Cod. Justin. Lib. III. Tit. 12. lex 8. Cod. Theod. Lib. II. Tit. 8. lex 1). Die Reichen bewiesen durch Spenden und Veranstaltung von öffentlichen Malzeiten ihre Milde gegen die Dürftigen. Wärend der 15 Tage vom Palmsonntage bis zum Sonntage nach Ostern ruhten sämtliche Geschäfte, selbst die Sklaven feierten von ihrer Arbeit. Die Gerichtsverhandlungen wurden eingestellt; alle Schauspiele waren untersagt; Prozessionen durften von den Heiden nicht veranstaltet werden; den Juden wurde es durch Konzilienbeschlüsse (III. Konzil zu Orleans im J. 538, can. 30, und zu Maçon 581, can. 14) verboten, vom grünen Donnerstage bis zum zweiten Ostertage die Straße zu betreten und sich unter die Christen zu mischen: ihr bloßer Anblick wurde in der Festzeit für eine Beleidigung und Verhönung Christi gehalten. Die ganze Woche nach Ostern bildete eine ununterbrochene Reihe von Festtagen. (Vgl. Const. ap. VIII, 33. Conc. Matiscon. II. vom J. 585, can. 2. Quinisext. can. 66. Meldense vom Jare 845, can. 77. Kaiserliche Verordnungen: Cod. Theod.

Lib. II. Tit. 8. lex 2, vom Jare 389, Cod. Justin. Lib. III. Tit. 12. lex. 8, vom Jare 392). Man nannte die acht Tage von Ostern bis zum folgenden Sonntage auch octo dies neophytorum (August. ep. 55 § 32) oder hebdomas neophytorum, weil wärend derselben die in der Ostervigilie Getauften ihre weißen Taufgewänder trugen. Erst an dem Sonntage nach Ostern (daher κυριακὴ ἐν λευκοῖς, dominica in albis, octava infantium, weißer Sonntag noch heute) legten sie dieselben mit dem chrismale, der Kopfbinde, ab (August. S. 376. 260). Da mit diesem Sonntage die Passahfeier im Sinne der Osterfeier schloss, nannten ihn die Griechen auch ἀντίπασχα, die Römer octava paschae oder pascha clausum. Der in der heutigen griechischen Kirche gewönliche Name, κυριακὴ τοῦ Θωμᾶ, bezieht sich auf Joh. 20, 24 f. und ist bereits in den apostolischen Konstitutionen (V, 19, 5) angebant. Der Name Quasimodogeniti ist dem Introitus (1 Petr. 2, 2) entlehnt und kommt erst in dem Mittelalter vor. Eine so ausgedehnte Feier entsprach indessen nur den Zeiten der erhöhten Begeisterung. Schon das Mainzer Konzil vom Jare 813 (can. 36) beschränkte die Passahfeier auf die vier ersten Tage der Osterwoche und gab die drei letzten dem Geschäftsverkehre zurück; das Konstanzer Konzil vom Jare 1094 bestimmte die Dauer des Festes nur auf die drei ersten Wochentage (bei Mansi XX, 497). Unter Pascha annotinum verstand man im beginnenden Mittelalter den Jarestag nicht des vorjärigen Osterfestes, sondern des vorjärigen Tauftages, der zur Erinnerung an den Taufbund von den um den Priester versammelten vorjärigen Täuflingen mit ihren Eltern und Pathen in gemeinsamer Feier begangen wurde. (Vgl. Microlog. de observatione eccl. cap. 56). Diese Sitte erlosch indes schon im 11. und 12. Jarhundert.

In dem römischen Missale ist besonders die Sequenz Victimae paschali hervorzuheben, welche vom Ostertage bis zum Sonnabend täglich nach dem Graduale und Alleluja gesprochen wird. Der weiße Sonntag ist in der römischen Kirche heute zur ersten Kommunion der Kinder bestimmt. In Rom selbst sind die Ostertage wie die große Woche durch manche kirchliche und weltliche Schauspiele ausgezeichnet: am ersten Ostertage pflegte früher der Papst, mit der dreifachen Krone geschmückt, um die Mittagsstunde vom Balkon der Peterskirche der Christenheit den Segen zu erteilen, nach dessen Vollendung die Glocken sämtlicher Kirchen geläutet und die Kanonen der Engelsburg gelöst wurden; am Abend desselben Tages sammelte die wundervolle Erleuchtung der Peterskuppel Fremde und Einheimische um den Vatikan und auf den Hügeln der Stadt; am Abend des zweiten Ostertages gewärte die Girandola von der Engelsburg ein zwar weniger sinniges, aber nicht minder prachtvolles Schauspiel. (Seit 1871 hat sich in diesen Dingen vieles geändert; vgl. Hase, Polemik S. 506 ff.)

In der griechischen Kirche wird das Osterfest noch durch lebhaftere Freudenbezeugung ausgezeichnet, als in der römischen. Die Kirchen werden mit Blumen reich geschmückt. Am Morgen des ersten Ostertages tritt nach vollendetem Morgengebete der Priester vor den Eingang des Chores (Bematis, was aber auch ebensogut den Rednerstul bezeichnen kann) und hält das mit einem Kreuze gezierte Evangelienbuch geschlossen vor die Brust: Einer um den Andern aus der Gemeinde nähert sich ihm, küßt das Kreuz des Buches, dann die Schulter des Priesters unter dem Festgruß: Christ ist erstanden! und empfängt vom Priester einen Kuss auf das Angesicht mit der Antwort: er ist warhaftig erstanden! In gleicher Weise begrüßen und küssen sich alle Versammelten gegenseitig. Besuchende und Begegnende reden sich mit demselben Gruße und Gegengruße an und besiegeln ihn mit dem Bruderkuss. So beschreibt schon Leo Allatius (de dominica et hebd. Graecor. c. 22) die griechische Festsitte; Neuere bestätigen den Fortbestand derselben sowol in der russischen als der eigentlichen griechischen Kirche.

Der Protestantismus hat von der ganzen Symbolik der beiden katholischen Kirchen Umgang genommen: Charfreitag und Ostern werden in altchristlicher Einfachheit mit Gesang, Gebet, Predigt und Abendmal gefeiert als die Höhepunkte des kirchlichen Jares, auf denen die vorwiegenden Stimmungen des christlichen Gemütes, die in den Todesschmerz Christi sich versenkende Bußtrauer und die zu

dem Siege seiner Auferstehung und seines Lebens sich aufschwingende Glaubensfreudigkeit in ihrer ganzen Stärke sich entfalten sollen, damit das alte Leben je mehr mit dem Gekreuzigten ersterbe und Alles in dem Auferstandenen erneuert und verherrlicht werde. Man vergl. den Art. Kirchenjar Bd. VII, 749 ff.; ferner Augusti, Denkw., Bd. II, und Binterim, Bd. V, Th. 1.

Georg Eduard Steitz † (Wagenmann).

Passauer Vertrag, s. Augsburger Religionsfriede Bd. I, S. 776.

Passionisten oder regulirte Kleriker der Genossenschaft vom heil. Kreuz und vom Leiden Christi (Congregatio clericorum excalceatorum S. S. Crucis et Passionis). Diese durch die Inbrunst ihres Andachtslebens und ihren Missionseifer ausgezeichnete Kongregation verdankt ihre Entstehung dem Zeitalter des Ankämpfens der Päpste und der römischen Hierarchie gegen die von allen Seiten her auf sie losstürmende Aufklärungsbewegung des vorigen Jarhunderts. Der Stifter, Paul vom Kreuze (Paolo della Croce), geb. zu Ovada in der Diözese Acqui in Piemont am 3. Jan. 1694, gest. 1775 in Rom, erscheint in mehrfacher Hinsicht als Geistesverwandter seines süditalienischen Landsmannes und Zeitgenossen Liguori. Von seinen Eltern, Luca Danei und Maria, geb. Massari, wurde er schon in früher Jugend zu frommen Andachtsübungen, zur Lektüre von Heiligenleben u. dgl. angehalten. Die eine zeitlang ihn beseelenden kriegerischen Neigungen, kraft deren er in venetianischen Diensten gegen die Türken zu kämpfen gedachte, wichen allmählich friedlicheren Bestrebungen. Schon 1720, noch vor erlangter Priesterweihe, trug er sich mit dem Projekt der Stiftung eines Ordens vom Kreuze, nahm deshalb selbst diesen Namen mit Genehmigung des Bischofs von Alessandria an und bezog, angetan mit einer schwarzen Tunica, die dieser geistliche Obere ihn geschenkt hatte, eine Klause bei der Kirche von San Carlo di Castellazo. Auch sammelten sich, nachdem die päpstliche Genehmigung zur Vereinsgründung 1725 erlangt worden, einzelne Novizen um ihn und seinen Bruder Johann, mit welchem zusammen Paul im Jare 1727 die Priesterweihe aus den Händen des Bischofs Aurelio Cavalieri von Troja im Neapolitanischen (Provinz Capitanata) empfing. Es wurde nun bald auf dem Monte Argentaro ein erstes Haus von Klerikern vom Kreuz und der heil. Passion oder Passionisten gegründet; später zu Orbitello in Toscana ein zweites u. s. f. Dem langsam sich mehrenden und durch glaubenseifriges Missionswirken sich verdient machenden Orden erteilte Benedikt XIV. 1741 eine erste, sowie Clemens XIV. 1769 eine widerholte Bestätigung. Der letztere Papst ehrte den schon bei seinen Lebzeiten kraft seiner Bußstrenge und seiner großen Seelsorgererfolge in den Ruf ungewönlicher Heiligkeit gelangten Stifter durch ein besonderes Breve; auch überwies er ihm als römischen Sitz für seine Genossenschaft das St. Johannes- und Paulus-Kloster am Monte Celio. Paul vom Kreuze starb ein Jar nach diesem päpstlichen Gönner, am 18. Oktober 1775, kurz nachdem er seine letzte öffentliche Mission in Rom gehalten hatte. — Zweck seiner Kongregation ist, laut dem besonderen vierten Gelübde, welches ihre Mitglieder nach vollendetem einjärigen Noviziat abzugeben haben: „das treueste Andenken an Christi heilbringendes Leiden und seinen Tod eifrigst zu fördern". Die schwarze grobe Tunica und das änliche Pallium, woraus ihre Ordenstracht besteht, haben an der linken Seite den Namen Jesu, ein kleines Herz und ein weißes Kreuz darüber. Schon Pius VI. übertrug den Passionisten Missionen zur Ausbreitung römischen Christentums, und zwar zunächst (seit 1782) in Bulgarien und der Wallachei, wohin bis zu Anfang der vierziger Jare unseres Jarhunderts nach und nach 24 ihrer Mitglieder entsandt wurden. Dazu traten später Belgien, England und besonders Neuholland als weitere Schauplätze ihres Missionswirkens. Zu sehr großer Mitgliederzal ist die Kongregation bisher weder in ihrer männlichen Abteilung noch in dem später hinzugetretenen weiblichen Zweige gelangt. Pius IX. hat am 1. Mai 1867 den Stifter kanonisirt. Vgl. Fehr, Mönchsorden 2c., II, 57 ff., sowie die Biographieen: „Des hl. Paul v. Kreuze Leben", Regensburg 1846, und: Pius a Spiritu Sancto, The Life of St. Paul of the Cross, Founder of the Passionists, Dublin 1868.

Zöckler.

Pastoraltheologie, s. Theologie, praktische.

Pastorellen. Die Empörungen der Volkshaufen, die sich zu verschiedenenmalen in Frankreich unter dem Namen pastorales oder pastoraux zusammenrotteten, gingen zunächst aus der allgemeinen Aufregung der Kreuzzüge hervor. Bei vielen dieser Leute wirkten aber auch andere Ursachen mit, bald Hass gegen die Geistlichen, bald durch Elend und Bedrückung hervorgebrachte Erbitterung; bei den meisten artete das anfänglich schwärmerische Treiben in Raublust aus, die sich an Priestern und Laien, an Christen und Juden ausließ. Der erste dieser Züge fällt ins Jar 1251, als die Nachricht von der Gefangennehmung Ludwigs des Heiligen nach Frankreich kam. Ein ehemaliger Cistercienser, Meister Jakob aus Ungarn, stellte sich an die Spitze eines Haufens, der bald zu vielen Tausenden anwuchs; er gab sich aus für berufen, den König zu befreien. Bauern und Hirten, Knaben und Mädchen liefen ihm zu. Sie plünderten und misshandelten die Priester, die Mönche, die Juden. Die Königin, die ihnen zuerst zugesehen hatte, musste zuletzt mit Macht gegen sie verfaren. Jakob wurde bei Bourges erschlagen; seine Banden wurden zerstreut, die Anfürer hingerichtet. Ganz änliche Auftritte widerholten sich ein halbes Jarhundert später, im J. 1320. Auch diesmal war die Nachricht von einem bevorstehenden Kreuzzuge die Veranlassung. Angefürt von einem abgesetzten Priester und einem entlaufenen Mönch, zogen die Haufen von Hirten und Landleuten zuerst bettelnd und betend im Lande umher; bald fingen aber auch sie zu rauben und zu morden an; im südlichen Frankreich töteten sie die Juden, welche die königlichen Beamten vergebens zu schützen suchten; erst als sie Avignon bedrohten, wurden sie von Truppen überfallen und ihrem Treiben ein Ende gemacht. Diese Erscheinungen haben nur insofern für die Kirchengeschichte Interesse, als sie einen Blick in den geistigen Zustand der niederen Volksklassen gestatten; sie zeigen, wie leicht sich diese, unter dem Vorwande hoher Zwecke, hinreißen ließen, wie abergläubisch sie Betrügern folgten, die ihnen von Offenbarungen und Erscheinungen redeten, wie wenig Achtung sie zu Zeiten vor der Geistlichkeit hatten, wie schnell bei ihnen die Schwärmerei in Roheit und Greuel ausartete. **C. Schmidt.**

Patarener. Dieser Name erscheint zuerst um die Mitte des 11. Jarhunderts. Er wurde zu Mailand dem Diakonus Arialdus gegeben, einem leidenschaftlichen Bekämpfer der Priesterehe (Arnulphus, Hist. Mediol., bei Muratori, Scriptt. rerum ital., 4, 39). Später wandten ihn die Gegner Gregors VII. auf diesen Papst und seine Anhänger an „qui nuptiarum improbabant stabile negotium“ (Benzo, Bischof von Alba, Panegyricus in Henricum IV, bei Menken, Scriptt. rerum german., I, 1034. 1064; Hugo Flaviniacensis, Chronicon, bei Labbé, Bibl. nova Manuscriptt., I, 228). Zuletzt ging der Name auf die Katharer über, da sie die Ehe überhaupt verdammten und dies eine ihrer auffallendsten Lehren war. Paterini, Pataroni, Patarelli, Pataraei u. s. w. gehören zu den gewönlichsten Bezeichnungen der Sekte in Italien, Frankreich und Bosnien. Arnulph meinte, der Name käme von „Pathos, quod latine dicitur perturbatio“, wegen der von Arialdus erregten Unruhen. Hugo von Flavigny mutmaßte, man habe die Anhänger Gregors VII. so genannt, weil sie den Papst pater zu nennen pflegten. Beide Erklärungen sind falsch; der Name ist vom Volke ausgegangen und daher weder griechischen noch lateinischen Ursprungs; Landulph sagt selber, er sei „ironice, non industria, sed casu“ entstanden. Die richtige Ableitung ist die der Benediktiner in ihren Zusätzen zu Duranges Glossar: die Anhänger Arialds versammelten sich zu Mailand im Jare 1058 in dem verrufenen Quartier der Pataria, d. h. der Lumpensammler (von dem den südlichen Patois eigenen Ausdrucke pates, alte Leinwand). In mehreren italienischen Städten gab es solche patarie; zu Pavia bildeten die Lumpensammler eine eigene Gilde (Krone, Fra Dolcino und die Patarener, Leipz. 1844, S. 21); zu Rimini war ein vicus Patarinia; selbst im vorigen Jarhundert bestand noch zu Mailand eine pattaria oder contrada de' pattari. Somit fällt die Meinung, welche Ducange nach einer handschriftlichen italienischen Chronik aufstellt, dass der Name von

einem gewissen Paternus Romanus herkomme, der die katharische Häresie in Italien und Bosnien verbreitet habe; wenn es sich hier wirklich um eine historische Person handelt, so hätte man Paternicini statt Patareni erwarten müssen. One Zweifel ist unter Paternus Romanus ein Patarener aus Rom zu verstehen. Zu Anfang des 13. Jarhunderts eigneten sich die Katharer den Namen an, indem sie aus Mißverstand behaupteten, er komme von pati, weil sie für ihren Glauben leiden mußten (Ketzergesetz Friedrich's II. von 1224). **C. Schmidt.**

Pathen s. Taufe.

Patriarchen in der christlichen Kirche. *Πατριάρχης* kommt im 4. Jarhundert als ein den Bischöfen beigelegter Ehrenname vor (Belege bei Suicer. Thesaur. II p. 640 sq., bes. Greg. Naz. Orat. 42 (32), 23: *πρεσβυτέρων ἐπισκόπων οἰκειότερον δὲ πατριαρχῶν εἰπεῖν σφαγὰς δημοσίας κτλ.* So in Gallien noch im 5. und 6. Jarh. vgl. Vit. Romani c. 2: Hilarius venerabilem Celidonium supradictae metropolis (Besançon) patriarcham . . . a sede episcopali . . dejecerat. A. S. Boll. Febr. III, 742. Greg. Tur. H. Fr. 5, 21 von Nicetius von Lyon). Später, nachdem die Bischöfe von Alexandria, Antiochia, Konstantinopel und Jerusalem sich über die Metropoliten erhoben hatten und an die Spitze größerer kirchlicher Provinzen getreten waren, wird Patriarch der Titel für die Bischöfe der genannten Städte.

Die Fortbildung der kirchlichen Verfassung, die in der Entstehung der Patriarchate liegt, geschah nach Analogie, wenn auch nicht eigentlich im Anschluss an die politische Einteilung des Reichs. Dieses gliederte sich in eine Anzal Diözesen, welche wider in verschiedene Provinzen (Eparchien) zerfielen; die letzteren waren eingeteilt in civitates. Den Stadtgebieten entsprachen die Bistümer, den Provinzen die Sprengel der Metropoliten (s. d. Art. Erzbischof Bd. IV S. 324), kirchliche Verbände dagegen, die den Diözesen entsprochen hätten, gab es anfangs nicht. Frühzeitig bemerkt man nun das Bestreben der Metropoliten hervorragender Städte, ihre Gewalt über die Grenzen ihres Sprengels auszudehnen und einen Einfluss über mehrere Metropolitanbezirke zu erringen. In Alexandria war dieses Ziel im Beginn des vierten Jarhunderts erreicht. Es ist um so bemerkenswerter, dass Alexandria bei der Entstehung der Patriarchate in erster Linie steht, da Ägypten damals politisch noch nicht eine eigene Diözese bildete, sondern zur Diözese des Orients gehörte (vgl. Mommsen in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1862 S. 496) *). Was Alexandria errungen hatte, erkannte die nicänische Synode in ihrem 6. Kanon an: *τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥςτε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο συνηθές ἐστιν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις* (Mans. II p. 670). So wenig klar die Fassung dieses Kanons ist, so steht doch fest, dass nach ihm der alexandrinische Bischof Gewalt über mehrere Eparchien hatte. Man könnte nun an eine Ausdehnung des alexandrinischen Metropolitansprengels über mehrere Provinzen denken; allein, das ist dadurch ausgeschlossen, dass die Pentapolis ihren Metropoliten in Ptolemais hatte (Synes. ep. 67; opp. ed. Pet. p. 210). Wärend demnach der Bischof von Alexandria für Ägypten Metropolit war, besaß er für die Pentapolis und, wie man nun annehmen darf, auch für Libyen und die Thebais eine den Metropoliten übergeordnete Gewalt. Ihren Inhalt gibt der nicänische Kanon nicht an; man lernt ihn aus der Geschichte des meletianischen Schismas kennen. Meletius (vgl. d. Art. Bd. IX S. 534) war Bischof von Lykopolis in der Thebais. Epiphanius (haer. 69, 3 vgl. 68, 1)

---

*) Wenn Mommsen die Erhebung Ägyptens zu einer eigenen Diözese zwischen die Jare 365 und 386 fallen läßt, so zeigt der 2. Kanon der Synode von Konstantinopel, dass sie vor 381 geschehen sein muss. Denn hier ist von Ägypten nicht mehr im Sinne einer Eparchie, sondern als dem Orient, Asien, Pontus und Thracien gleichstehend die Rede.

hält ihn für den Metropoliten dieser Provinz, wahrscheinlich mit Recht. Meletius ignorirte nun konsequent die Rechte von Alexandria. Bei seinem Verfaren gegen die Gefallenen nam er keine Rücksicht auf die von Petrus von Alexandria aufgestellten Grundsätze (dessen Pönitentialschreiben bei Mans. I p. 1270; über die Stellung des Meletius vgl. den freilich wirren Bericht des Epiphanius h. 68, 1 ff.). Er ordinirte in fremden Bistümern, one die Rechte der Bischöfe und des „großen Bischofs und Vaters“ von Alexandria zu beachten (Schreiben des Hesychius 2c. an Meletius bei Routh, Reliq. sacr. III, 381 sq.). Die Folge war, daſs Petrus von Alexandria eine gemeinsame Synode der Bischöfe hielt und auf ihr Meletius absetzen ließ; dieser erkannte das Urteil nicht an; seitdem bestand die Spaltung (Athan. Apol. c. Ar. 59). Man sieht: der Bischof von Alexandria nahm folgende Rechte in Anspruch: 1) verbindliche Bestimmungen hinsichtlich der Disziplin zu erlassen, 2) gemeinsame Synoden der mit ihm verbundenen Metropolitansprengel zu halten, 3) mit der Synode über die Bischöfe zu richten, dazu 4) bei Erledigung von Bistümern die Aufsicht über die Verwaltung derselben zu füren (vgl. Routh p. 383: Si forte quidam persuadebant tibi dicentes de nobis finem esse factum; quod nec tibi ipsi erat ignotum, quod essent multi euntes et redeuntes ad nos, qui poterant visitare; etsi hoc fuisset, oportebat te majoris patris (des Bischofs von Alexandria) expectare judicium et hujus rei (der Ordinationen) permissionem). Die *ἐξουσία*, die der nicänische Kanon im Sinne hat, bestand also in dem Oberaufsichtsrecht über das kirchliche Leben der Diözesen, die Person und das Verhalten der Bischöfe; dazu kam noch das Recht der Ordination der Bischöfe im ganzen Bezirk, das die späteren Patriarchen nachweislich übten (s. u.), und das wol auch die früheren schon besaßen. Eine Grenze hatte die Macht des alexandrinischen Bischofs an den Befugnissen der Metropoliten. Sie wahrt der weitere Satz des 6. nicänischen Kanons vor völliger Absorption: *καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.* Denn man hat keinen Grund, bei dem Metropoliten hier an den alexandrinischen Bischof zu denken. Daſs die Metropolitanrechte in diesem eingeschränkten Maße in Ägypten auch später fortbestanden, sieht man aus dem 76. Briefe des Synesius: der Patriarch Theophilus ordinirt den Bischof von Olbia, aber der Metropolit Synesius erklärt sein Einverständnis hinsichtlich der Person des neuen Bischofs (S. 222 f.).

Änliche Verhältnisse wie in Alexandria bestanden in Rom und in Antiochia; darf man von späteren Verhältnissen zurückschließen, so war die Macht des Bischofs von Antiochia insofern geringer als die des alexandrinischen Bischofs, als er nur die Metropoliten, nicht aber die Bischöfe selbst ordinirte; die Ordination der letzteren durch den Metropoliten war jedoch gebunden an sein Vorwissen und seine Zustimmung (Innoc. I. ep. XVIII, ad Alex. Ant. Mans. III, 1054 sq.).

Dies, d. h. der Einfluſs der Metropoliten hervorragender Städte auf die benachbarten Metropolitansprengel, ist der Anfang der Patriarchalverfassung. Es lag nun in der Natur der Sache, daſs das Bestreben hervortreten muſste, die begonnene Bildung größerer kirchlicher Verbände durchzufüren. Im Abendlande kam es jedoch nicht zur Entstehung von Patriarchaten; hier standen das überwiegende Ansehen Roms und dessen Ansprüche auf den Primat hindernd im Wege; dagegen gelangte im Morgenland jenes Bestreben zum Ziele und zwar bereits auf der Synode von Konstantinopel 381. Der 2. Kanon trifft Bestimmungen über diese Verhältnisse; er lautet: *τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι μηδὲ συγχέειν τὰς ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κάνονας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κάνοσι τοῖς κατὰ Νίκαιαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον καὶ τοὺς τῆς Θρᾴκης τὰ τῆς Θρᾳκικῆς μόνον οἰκονομεῖν* (Mans. III, 560). Hier sind für das Morgenland fünf größere Komplexe vorausgesetzt, deren Grenzen bei allem kirchlichen Handeln beobachtet werden sollen; der

kirchlichen Einteilung aber wird ausdrücklich die politische zu Grunde gelegt. Der Kanon soll das Übergreifen in fremde Sprengel verhüten; ein solches aber ist nur denkbar bei Alexandria und Antiochia; demnach ist der Kanon gerichtet gegen das weitere Vordringen dieser Bischöfe, und die Anerkennung von Asien, Pontus und Thracien als geschlossener kirchlicher Gebiete hat die Bedeutung, dass die Bischöfe von Antiochia und Alexandria auf die Diözesen Ägypten und Orient beschränkt werden. Dass dies im Interesse von Konstantinopel geschah, zeigt der dritte Kanon (*τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην*). Konstantinopel war also bereits an der Stelle Herakleas an die Spitze der thracischen Diözese getreten.

Es ist ersichtlich, dass die Bischöfe von Ephesus und Cäsarea Cap., der Hauptstädte der Diözesen Asien und Pontus, den übrigen Patriarchen gegenüber sich in ungünstigerer Stellung befanden. In der Tat konnten sie sich auch nicht lange als gleichberechtigt halten. Erben ihrer Macht waren die Bischöfe von Konstantinopel. Diese Änderung geschah durch das Konzil zu Chalcedon; der 28. Kanon bestimmte *τοὺς τῆς Ποντικῆς καὶ τῆς Ἀσιανῆς καὶ τῆς Θρᾳκικῆς διοικήσεως μητροπολίτας . . . χειροτονεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἁγιωτάτου θρόνου τῆς κατὰ Κωνσταντινούπολιν ἁγιωτάτης ἐκκλησίας* (Mansi VII, 369). Dadurch waren Pontus und Asien in das gleiche Abhängigkeitsverhältnis zu Konstantinopel versetzt, in dem sich Thracien befand. Die Bischöfe von Ephesus und Cäsarea hörten auf, dem von Konstantinopel gleichgestellt zu sein. Wenn hiedurch aus den fünf Patriarchaten drei wurden, so kam gerade in Chalcedon ein neues hinzu, das von Jerusalem. Jerusalem hatte schon in Nicäa einen gewissen Ehrenvorrang erhalten unter ausdrücklicher Warung der Rechte des Metropoliten von Cäsarea Pal. (can. 7, Mans. II, 672). Die jerusalemischen Bischöfe griffen daraufhin gelegentlich in dessen Rechte ein (Maximus hält eine Synode Socr. h. e. II, 24). Auf der Synode von Ephesus 431 folgte der Versuch, Jerusalem aus dem Verbande der Diözese des Orients zu lösen; er war noch vergeblich (Leo M. ep. CXIX, 4, ad. Max. Ant. Mans. VI, 240). Dagegen gelang er mit Hilfe des Kaisers Theodosius II., der Palästina, Phönicien und Arabien von der orientalischen Diözese lostrennte und dem Stule von Jerusalem unterwarf. Antiochia protestirte; schließlich kam es zu einem Vergleich, wonach Phönicien und Arabien bei Antiochia verbleiben sollten, wärend die 3 palästinensischen Eparchien Jerusalem zufielen. Die 7. Sitzung der Synode von Chalcedon bestätigte das Abkommen (Mans. VII, 178 sqq.). Das chalcedonensische Konzil ist für die Patriarchalverfassung auch dadurch von Bedeutung, dass es dem Ehrenvorrang, den Konstantinopel seit 381 besaß, eine Erweiterung der Macht hinzufügte, wodurch Konstantinopel sich tatsächlich über die andern Patriarchate erhob: can. 9 *εἰ (τις) πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος ἢ κληρικὸς ἀμφισβητοίη καταλαμβανέτω ἢ τὸν ἔξαρχον τῆς διοικήσεως ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως θρόνον καὶ ἐπ' αὐτῷ δικαζέσθω* (Mans. VII, 361, vgl. can. 17, p. 365). Man sieht, die Appellation an den zunächst berechtigten Patriarchen ist nicht aufgehoben, aber Konstantinopel konkurrirt mit ihm nach freier Wal des betreffenden Appellanten, ein rechtlich höchst unklares Verhältnis, das sich nur als Frucht eines Kompromisses begreift.

In Chalcedon füren die Patriarchen den Titel Exarchen (can. 9; can. 17 steht dafür *ἔπαρχος τῆς διοικήσεως*, wenn hier nicht ein Schreibfehler vorliegt), der in Sardica (can. 6, Mans. III, p. 9) noch von den Metropoliten gebraucht worden war. Seitdem sich der Titel Patriarch für die Bischöfe von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem fixirte (Schreiben Justinians II. an Papst Johann V. von 687, Mans. XI, 737, konstantinopolitanische Synode von 869, can. 21, Mans. XVI, 174), blieb der Titel Exarch den Bischöfen von Ephesus und Cäsarea (vgl. die Unterschriften Mans. XI, 687 und 689); ihre Macht unterschied sich nicht wesentlich von der der Metropoliten.

Über das russische Patriarchat s. d. Art. Griechische und griechisch-russische Kirche Bd. V, S. 425.

Im Abendlande füren die Bischöfe von Aquileja, Grado-Venedig und Lissabon den Titel Patriarchen; es entspricht jedoch dem besonderen Titel keine besondere kirchliche Gewalt.

Litteratur: Bingham, Orig. I, p. 232 sqq.; Augusti, Denkwürdigkeiten, Band XI, S. 148 ff.; Hinschius, System des katholischen Kirchenrechtes, I (1869), S. 538 ff. Hier auch eine genaue Litteraturangabe; hinzuzufügen ist, Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, I (1878), S. 424 ff. Zu den Konzilienbeschlüssen: Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 1 und 2. **Hauck.**

Patricius oder **St. Patrick**, der Apostel und Schutzheilige Irlands. Seine Lebensgeschichte ist, wie überhaupt die ältere Geschichte Irlands, so mit Sagen verwoben, daſs die historischen Fäden nur mit Mühe sich herausfinden lassen. Der keltischen Nation hat es nie recht gelingen wollen, von der epischen Auffassung der Geschichte zur rein historischen aufzusteigen. Die Geschichte wird ihr unwillkürlich zum Gedichte und tritt fast nur im Gewande der Sage und des Liedes vor die Nachwelt. Da nun die Hülle der Dichtung nicht immer, aber doch häufig, einen geschichtlichen Kern umschließt, so würde es ebenso verkehrt sein, die Sagen one weiteres als Erdichtungen zu verwerfen, wie andererseits sie unmittelbar als wirkliche Geschichte aufzunehmen. Nicht minder falsch ist ein anderes Verfaren, das nicht selten eingeschlagen wird. Man nimmt aus dem gesamten Material one Unterscheidung des Alters und Wertes der Quellen alles das heraus, was an sich als möglich erscheint, als wäre das Mögliche darum auch schon das Wirkliche. Soll aber ein fester historischer Grund gewonnen und darauf das Gebäude der Geschichte aufgefürt werden, so ist ein Doppeltes nötig, eine genaue Kritik der Quellen und eine analytische und genetische Bearbeitung der keltischen Sage. Wie viel in beiden Beziehungen noch zu tun ist, weiß jeder, der mit der keltischen Geschichte sich beschäftigt. Sind doch bis heute noch viele wichtige Quellen für dieselbe verschlossen und unzugänglich, und erst in neuerer Zeit ist mit fleißiger Sammlung und kritischer Bearbeitung des Materials ein dankenswerter Anfang gemacht worden.

Diese Vorbemerkungen sind notwendig, um anzudeuten, worauf es bei dem dermaligen Stand der Forschungen hauptsächlich ankomme. Es handelt sich zunächst darum, einen sicheren Grund für das Leben des Patricius zu legen, daher auch in diesem Abriſs die kritische Seite mehr in den Vordergrund treten wird, als es sonst bei biographischen Skizzen gewönlich ist. Andererseits kann auf den Sagenstoff nur wenig Rücksicht genommen werden, da den historischen Gehalt davon auszuscheiden bis jetzt noch kaum möglich ist.

Die Quellen, die zunächst in Betracht kommen, sind die Confessio und Epistola Patricii. Der älteste, aber sehr inkorrekte Text der Confessio findet sich in dem Book of Armagh (ed. Sir W. Betham: Irish Antiquarian Researches 1826. 27, viel besser in Miss Cusack's Life of St. Patrick und J. Olden, Patrick, Epistles and Hymn. 1876). Kleinere Lücken in diesem Texte lassen sich aus dem verwandten, aber jüngeren in dem Cod. Mus. Brit. Nero E. i. ergänzen, der auch die Epistola enthält. Einen späteren, zum teil erweiterten Text hat Jak. Waräus in Patricii Opuscula 1658 benutzt. Sodann gehören hieher die von Colgan in der Trias Thaumaturga 1645 zusammengestellten Vitae Patr. nebst den biographischen Stücken in der Historia Britonum und im Book of Armagh, ferner die Hymnen auf St. Patrick und endlich zerstreute Notizen über ihn. Zu vergleichen sind die auch Quellen enthaltenden Acta SS. ad XVII. Mart.; Jac. Usserii, Antiquitates Brit. Eccl. 1639. 87; E. Ledwich, Antiquities of Ireland 1790; O'Conor, Rerum Hibernicarum Scriptores 1813; Sir W. Betham (s. oben); J. D'Alton, Essay on the History, Religion etc. of Ireland 1830; G. Petrie, On the History of Tara Hill 1839, und On the Round Towers 1841 (die drei letzten Abhandlungen in Transactions of the R. Irish Academy); C. Schoell, De Ecclesiast. Britonum Scotorumque Historiae Fontibus 1851; und über die Confessio Neander's Denkwürdigkeiten, III, 2. Die bedeutendsten neueren Werke sind: St. Patrick Apostle of Ireland by J. H. Todd, DD., 1864;

W. Skene, Celtic Scotland II, 1877; Whitley Stokes, Goidelica 1872; Dr. Loofs, Antiquae Britonum Scotorumque Ecclesiae quales fuerint mores etc. 1882 (sehr beachtenswert). Sonst ist noch zu nennen: Dr. Ebrard, Die iroschottische Missionskirche.

Die Confessio ist eine Autobiographie. Der Verfasser im Rückblick auf die gnadenreiche Fürung Gottes, der ihn „wie einen Stein aus dem Kothe zog und auf eine hohe Mauer stellte", fült sich gedrungen, vor aller Welt ein Bekenntnis seines Glaubens an den dreieinigen Gott abzulegen, die unverdiente Gnade des Gottes, der ihn aus der Mitte der Weisen, Gesetzesgelehrten und derer, die mächtig in Wort und Tat seien, hervorgezogen, vor Groß und Klein zu bezeugen und zugleich seinen Brüdern in Gallien und seinen Sönen in dem Herrn, deren er viele Tausende getauft, ein Vermächtnis zu hinterlassen, da er (wie es am Schlusse heißt) täglich in Gefar der Ermordung oder Gefangenschaft stehe. Wol fült er die große Verantwortung für jedes Wort, das er redet, und seine Unvollkommenheit, da er der heiligen Schrift nicht in beiden Sprachen (?) mächtig sei und das in der Jugend Versäumte im Alter habe nachholen müssen, aber er tröstet sich damit, dass auch „der Stammelnden Zunge fertig reden solle." — Der Inhalt dieser Autobiographie, in welche viele Bibelstellen verwoben sind, ist nun folgender:

Patricius, der Son eines Diakonus Calpornius und Enkel des Presbyter Potitus aus Bannavem Taberniä, wird, 16 Jare alt, mit vielen tausend Menschen von irischen Seeräubern nach Irland „an das Ende der Welt" entfürt — zur Strafe dafür, dass sie von Gott abgefallen und ihren Priestern nicht gehorsam gewesen. Aber hier öffnet ihm Gott die Augen, er erkennt seine Sünden und bekehrt sich von ganzem Herzen zu dem Gott, der, seiner Unwissenheit und Jugend sich erbarmend, ihn gerettet. Wärend er in der Einsamkeit die Herde hütet, kommt er zur Erkenntnis seiner Sünden, er betet fleißig, und der Gebetsgeist wird so mächtig in ihm, dass er täglich an hundert Gebete spricht und des Nachts fast ebensoviele. Er bleibt in Wäldern und auf Bergen und steht vor Tagesanbruch zum Gebete auf, in Schnee und Kälte und Regen, one Unbehagen oder Ermüdung zu fülen, da der Geist Gottes in ihm glüht. So vergehen ihm sechs Jare. Da hört er einstmals in der Nacht eine Stimme, die ihm die baldige Rückkehr in die Heimat verheißt und den Ort angibt, wo ein Schiff seiner wartet. Er findet one Mühe den Weg zu dem 200 Meilen entfernten Ort. Die Schiffer weisen ihn zuerst ab, doch kaum hat er sich umgewandt und seine Sache im Gebet Gott befohlen, als er zurückgerufen wird. Er tritt in das Schiff nicht one Hoffnung, dass die heidnischen Schiffer zu Gott bekehrt würden. Nach dreitägiger Fart landen sie und haben 28 Tage durch eine Wüste zu wandern, wo die Narungsmittel bald zu Ende sind. Die Schiffer fordern ihn auf, zu seinem Gott zu beten, der ja groß und mächtig sei. Und siehe da, kaum hat Patricius gebetet, so begegnet ihnen eine Schweineherde. Auch in anderer Weise hat er Gebetserhörungen zu erfaren. Der Satan versucht ihn einmal des Nachts. Es liegt auf ihm wie ein schwerer Stein, aber er ruft Heliam und erwacht und die Stralen der aufgehenden Sonne leuchten ihm in's Angesicht. Er zweifelt nicht, dass Christus selbst in ihm gerufen habe.

Nach wenigen Jaren wird er (so viel sich aus dem verworrenen Bericht ersehen läßt) abermals weggefürt, aber nur auf zwei Monate, wie ihm das Gott voraus geoffenbart. Abermals hat er 28 Tage durch eine Wüste zu wandern, kommt aber glücklich in seine Heimat zurück. Als er hier mehrere Jare bei den Seinigen zugebracht, erscheint ihm (änlich wie Paulus) im Traume ein Mann „Namens Victorius" mit unzäligen Briefen, von denen er ihm einen übergibt, dessen Anfang „Stimme der Hibernier" lautet. Kaum fängt er diesen zu lesen an, als er den Ruf aus dem Walde Foclut (im Nordwesten von Irland) zu hören glaubt: „Wir bitten dich, heiliger Knabe, dass du zu uns kommest und unter uns wandelest". Er wird heftig dadurch ergriffen und wacht auf. Andere Gesichte folgen, die ihm keinen Zweifel lassen, dass Gott ihn rufe. Er hat eine Verzückung und hört eine Stimme: „Der sein Leben für dich gegeben, der redet

in dir". Ein andermal sieht er Christum in seinem Innern beten und hört die letzten Worte: „dass er ein Bischof sei". In einem späteren Gesichte sieht er seine bischöfliche Würde angefochten (scriptum contra faciem meam sine honore), aber der Herr selbst stellt sich dabei auf seine Seite und spricht: male vidimus faciem designati nudato nomine; nec sic praedixit: male vidisti sed male vidimus, quasi sibi se junxisset, sicut dixit: qui vos tangit, quasi tangit pupillam oculi mei. In dem hier gewiss lückenhaften Texte des Book of Armagh ist der Anlass nicht erzält, findet sich aber in dem Cod. Nero E. Darnach hatte Patricius noch vor seiner Diakonenweihe seinem Busenfreunde eine im Knabenalter begangene Sünde mit zerknirschtem Herzen gebeichtet, und dieser hatte nach 30 Jaren bei seiner Weihe zum Bischof auf Grund des ihm anvertrauten Geheimnisses bei dem Ältestenkollegium Einsprache getan. Zur Rechtfertigung beruft sich Patricius auf jenes Gesicht, das ihm selbst wenigstens alle Bedenken hebt. Überzeugt, so färt die Erzälung fort, dass Gott ihn berufen, den Heiden in Hibernia das Evangelium zu predigen, läszt er sich weder durch seiner Eltern, noch seiner Freunde Bitten davon abhalten. Und der Erfolg zeigte, dass seine Mühe und Arbeit nicht vergeblich war. Denn Gott schenkte ihm die Gnade, dass viele Völker durch ihn bekehrt und überall Geistliche für sie bestellt wurden. Ja die Söne der Skoten und der Könige Töchter wurden Mönche und Christo geweihte Jungfrauen. — Im Blicke aber auf diese reichen Früchte seiner Arbeit, auf die nur mit ein par Worten hingewiesen wird, beteuert Patricius vor Gott die Warheit alles dessen, was er gesagt, versichert aber zugleich widerholt, dass er der großen Gnadenerweisungen Gottes, der ihn hienieden schon über die Maßen erhöhet habe, unwert gewesen, und bittet alle Gläubigen und Gottesfürchtigen, was er gewirkt, einzig als Gnadengeschenk Gottes anzusehen. Er schließt: Et haec est confessio mea antequam moriar.

Einen weiteren Einblick in die Geschichte des Patricius eröffnet die Epistola ad Coroticum (in Nero E, i als lib. II bezeichnet). Es ist ein offenes Sendschreiben, veranlasst durch einen Raubzug der Krieger des Coroticus, die eine Schar eben getaufter Christen in weißen Kleidern und das Salböl auf der Stirne, grausam niedergemacht oder gefangen weggefürt hatten. Er schrieb deshalb an Coroticus, aber die Krieger, denen er den Brief übergab, verachteten ihn, und nun schrieb er einen offenen Brief, in welchem er jene Räuber nicht seine, noch der Sancti Romani, sondern der Teufel Mitbürger und Genossen der abtrünnigen Pikten und Skoten nennt, die das Blut der Christen vergießen, deren er so viele getauft. Coroticus aber machte er heftige Vorwürfe, dass er weder Gott noch die Priester ehre, denen Gott die höchste Gewalt, zu binden und zu lösen, gegeben. Demgemäß verbietet er den Gläubigen allen Umgang mit jenen, bis sie Buße getan. Es sei eine um so größere Sünde, sich an denen zu vergreifen, die Gott jüngst erst am Ende der Erde durch seine Predigt gewonnen. Er zeige Erbarmen gegen das Volk, das einst gegen seines Vaters Knechte gewütet; denn er, aus edlem Geschlecht, der Son eines Decurio, habe seinen Adel darangegeben und sei ein Diener Jesu Christi geworden, um Menschen für ihn zu fangen. Sie aber brechen wie Raubwölfe in die Herde Gottes in Irland, wo die Söne der Skoten und der Könige Töchter Mönche und Christo geweihte Jungfrauen werden in solcher Menge, dass er sie nicht aufzälen könne. Die römischen und gallischen Christen senden fromme Männer mit großen Summen an die Franken und andere Völker, um die gefangenen Christen loszukaufen. Er aber, Corotic, morde oder verkaufe sie an ein fremdes Volk, das Gott nicht kenne. Wie er auf Gott hoffen könne? Die Kirche klage um die in ferne Lande Geschleppten, wo edle Christen als Sklaven verkauft werden, besonders an die unwürdigsten und abscheulichsten abtrünnigen Pikten. Ob sie denn nicht alle Eine Taufe und Einen Gott zum Vater haben? Freilich, sie werden darum gering geachtet, weil sie in Hibernia geboren seien. Doch freue er sich, dass die gläubigen Täuflinge ihre Wanderung zum Paradies angetreten haben. Aber wo werde Corotic mit seinen ruchlosen Rebellen hinkommen? Wenn sein irdisches Reich wie Wolken und Rauch zerstiebe, werden die Frevler untergehen, aber die Gerechten

mit Christo die Völker richten und über die ungerechten Könige herrschen in Ewigkeit. Schließlich bezeugt der Schreiber vor Gott und seinen Engeln, dass dies nicht seine, sondern der Apostel und Propheten Worte seien (quod ego latinum exposui) und fordert die Diener Gottes auf, diesen Brief Corotic und allem Volke vorzulesen. Bereuen sie und geben die Gefangenen zurück, so werde es ihnen hienieden und in Ewigkeit wol gehen.

Die Confessio und Epistola, die den besten Einblick in das Leben und den Charakter des Patricius tun lassen, sind nach Form und Inhalt einander so änlich, dass sie gewiss mit Recht demselben Verfasser zugeschrieben werden. Denn wenn der schwerfällige Stil der Confessio in dem Briefe etwas mehr in Fluss kommt, wenn der in seiner Autobiographie so demütig redende Mann dem Coroticus und seinem Raubgesindel gegenüber seine edle Abstammung und die bischöfliche Würde und Macht zur Geltung bringt, so liegt es in der Natur der Sache. Auch macht es keine erhebliche Schwierigkeit, dass Calpornius in der einen Schrift Diakonus, in der anderen Decurio genannt wird, da es entweder ein Schreibfehler ist, oder Calpornius wirklich zuvor Decurio (d. h. Ratsmitglied der römischen Provinzialstadt) war, was an diesem Orte hervorzuheben der Schreiber guten Grund hatte. Was nun zunächst den Stil betrifft, so zeigt das barbarische schwer verständliche Latein auf den ersten Blick, dass der Verfasser sich diese Sprache als eine fremde angeeignet hat, wie er in der Confessio selbst sagt: „sermo et loquela nostra translata est in linguam alienam, sicut facile probari potest ex saliva scripturae nostrae, quatinus modo ipse adepto in senectute mea quod in juventute non comparavi quod obstiterunt (peccata mea) ut confirmarem quod ante perlegeram". Widerholt spricht er von sich als einem Ungelehrten, und dass Gott troz seiner Unvollkommenheit so viel durch ihn gewirkt, hebt er den Gelehrten und Wolrednern gegenüber als einen Beweis der wunderbaren und unverdienten Gnade Gottes hervor. Als wichtige Folgerung ergibt sich daraus, dass Patricius, wenn die in hohem Alter geschriebene Confessio von ihm ist, nicht der Verfasser anderer viel besser stilisirter Schriften sein kann, die ihm daher schon deshalb, abgesehen vom Inhalt, mit Unrecht zugeschrieben werden, und ferner, dass er höchstens in indirekter Weise als Begründer der im 6. Jarhundert in der irisch-skotischen Kirche aufblühenden Wissenschaft angesehen werden darf. Doch man hat aus der Stelle des Briefes „verba apostolorum et prophetarum, quod ego Latinum exposui" geschlossen, dass er, des Griechischen mächtig, die biblischen Citate unmittelbar aus den LXX und dem griechischen Neuen Testament übersezt habe. Eine genauere Prüfung zeigt allerdings, dass zwar nicht alle, aber doch etwa ein Drittel der alttestamentlichen Citate genauer an die LXX als an die Itala sich anschließen, wärend die übrigen, sowie die neutestamentlichen, mit der Itala, und nur selten mit der Vulgata übereinstimmen. Allein jener Schluss ist doch zu unsicher, da die Citate alle ein besseres Latein zeigen, als die Schriften, in die sie verwoben sind. Man könnte eher vermuten, dass jene von der Itala abweichenden Übersetzungen von den Gelehrten seiner Heimat herrüren, von denen er in der Confessio spricht, und dass in dem barbarischen Latein des Schreibers exposui nichts weiter als citirt bedeute. Wie dem auch sein mag, jene Citate weisen auf ein höheres Alter jener Schriften und sind deshalb von großem Werte. Nur darf nicht vergessen werden, dass die Skoten bis zum Anfang des 9. Jarhunderts häufig den LXX folgen, wenn auch im Neuen Testament meist der Vulgata. — Was den Inhalt der Confessio und Epistola betrifft, so muss es ein gutes Vorurteil für die Echtheit erwecken, dass der Verfasser in der ersteren fast nur von Gottes Fürung mit ihm und nur im Vorbeigehen von den Früchten seiner Wirksamkeit redet, dass er statt abenteuerlicher Wunder nur Visionen berichtet, die er sich meist durch Beziehung auf biblische Vorgänge zu erklären sucht, und dass er durchaus als ein anspruchsloser, demütiger, warheitsliebender und glaubensfester Mann auftritt.

Es kommt nun darauf an, ob und wo das in den vorliegenden Schriften Erzälte sich in die sonst bekannte Geschichte einfügen läßt. Da nun dieselben keine chronologischen Angaben enthalten, so müssen diese aus anderen Quellen

beigebracht werden. Nach Tigernach, dem ältesten irischen Annalensammler (gest. 1088), ist Patricius im Jare 341 nach Chr. geboren, 357 nach Irland weggefürt worden, 493 am 17. März, in einem Alter von 120 J. gestorben. Die letztere Angabe, die die zwei ersteren aufhebt, hat er, wie er sagt, aus einem alten Liede; es würde demnach seine Geburt in das Jar 373 fallen. Dieselbe Notiz über seinen Tod haben auch die meisten anderen irischen Annalen, nur schwanken sie zwischen den Jaren 492 und 493. Als Anfang der Missionstätigkeit des Patricius wird fast einstimmig das Jar 432 genannt. Die Ann. Buelliani dagegen (geschrieben 1253) geben statt dessen 469 und als Todesjar 487, und melden außerdem den Tod eines Senex Patricius zum Jare 464, andere Annalen 458. Änlich wird in den bis zur Mitte des 10. Jarhunderts reichenden Annales Cambriae der Tod des Patricius beim Jare 457 gemeldet. Darnach scheinen schon frühe verschiedene Angaben über das Geburts- und Todesjar des Patricius im Umlauf gewesen zu sein, wärend über den Anfang seiner apostolischen Tätigkeit die Meinungen nicht geteilt waren. Bei der Schwierigkeit aber, das Alter jener Angaben zu untersuchen, ist es von großem Werte, dass sich in der Historia Britonum cap. XI eine chronologische Berechnung vom Jare 858 findet, nach welcher von der Geburt Christi bis auf Patricius' Ankunft in Irland 23 neunzehnjärige Cyklen oder 437 Jare verlaufen sind. In den Annotationes Tirechani (s. u.) werden von der Passio Chr. bis zum Tode des Patricius 436 Jare gerechnet, somit wäre er c. 469 gestorben. Nach diesen offenbar ältesten Berechnungen würde sein Tod zwischen 457 und 469 fallen und die spätere Annahme von 492 würde sich durch Zurechnung von etwa 30 Jaren, die er bei Germanus zugebracht haben soll, erklären. (Vergleiche die Berechnungen von Todd S. 391 ꝛc. und Skene S. 428; ersterer gibt für Ankunft und Tod je 432 und 457, letzterer 439/42 und 469.) Als allgemeine Ansicht würde sich herausstellen, dass Patricius zwischen 430—440 nach Irland gekommen ist. — Prüfen wir nun, unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Annahme, den geschichtlichen Teil der Confessio und Epistola, so stimmt, was über die seeräuberischen Unternehmungen der irischen Skoten und über die Einfälle der Pikten gesagt ist, mit dem völlig überein, was über diese Völker von der Mitte des 4. bis zur Mitte des 5. Jarhunderts geschichtlich festgestellt ist. Wenn von Scotis et Pictis apostatis geredet wird, so kann letzteres auf die Niduarischen Pikten bezogen werden (s. Ninian). Die Heimat des Patricius, Bannavem, scheint one Frage in der Landschaft südlich vom Flusse Clyde gelegen zu sein, ob am Zufluss Avon oder in der Nähe von Altcluit, lässt sich nicht entscheiden, aber jedenfalls in der südlich vom Frith of Clyde gelegenen, von altersher zu Britannien gehörigen Provinz Valentia (nicht in Armorica, s. Todd S. 360, Skene S. 437). Es müsste, da schon der Großvater des Patricius ein Presbyter war, das Christentum daselbst in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts eingefürt gewesen oder doch eingefürt worden sein, was ganz wol möglich ist. Die kirchliche Verfassung, wie wir sie in Bannavem angedeutet finden, weist den römischen Ursprung ab. Denn auch in Bannavem scheint, wie nachher in Bangor und Hyi, die oberste Macht bei dem Seniorenkollegium gewesen zu sein. Wichtig ist die Hinweisung auf den Brauch der römischen und gallischen Christen, die Gefangenen von den Franken und anderen Völkern loszukaufen, was ganz zu der sonst bekannten Geschichte Galliens stimmt und auf die Abfassung der Epistola im Laufe oder doch sicher einige Zeit vor Ende des 5. Jarhunderts hinweist. Coroticus war wol ein romanisirter Walliser Fürst, nur äußerlich ein Christ; er wird den Civibus Sanctorum Romanorum gegenübergestellt, was sich dem Zusammenhange nach auf die britisch-römischen Christen bezieht.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung ergibt sich, dass in der Confessio und Epistola, für sich betrachtet und mit der Zeitgeschichte verglichen, trotz mancher Schwierigkeiten, doch keine erheblichen Gründe gegen ihre Echtheit sich finden. Dagegen finden sich in diesen Schriften, außer ein par summarischen Angaben über das nordwestliche Irland, über den Erfolg der Predigt und die Gefaren und Drangsale des Patricius, keine näheren Nachrichten über den Kreis seiner Tätigkeit, über die Fürsten und Stämme, mit denen er in Berürung kam, die Kirchen, die

er gründete, die Schüler, die er bildete u. dgl. Um so wünschenswerter würde es sein, wenn aus andern Quellen das Fehlende sich ergänzen ließe. Es kommt hier zunächst das Book of Armagh in Betracht, dem die Confessio entnommen ist, und das außer Anderem die ältesten Quellen für das Leben des Patricius enthält. Von der größten Wichtigkeit wäre es, wenn das hohe Alter des Kodex (A. D. 807) so sicher festgestellt wäre, als man gewönlich annimmt. Allein diese Annahme hängt doch eigentlich nur an einem Faden — der scharfsinnigen Konjektur des Dr. Graves in den Proceedings of the R. Irish Academy Vol. III, p. 316. 356 (1847). Es gelang ihm, die halbverwischten Züge des Namens Ferdomnach zu entziffern, und da ein Bibliothekar dieses Namens 844 in Armagh starb und der Schreiber bemerkt, er habe die Abschrift des Ev. Matthäi am Tage dieses Apostels (21. Sept.) vollendet mit dem Beisatze, dass er es auf Veranlassung des Torbach (wie Graves die fast unkenntlichen Buchstaben liest), Nachfolger des Patricius, der nur ein Jar Bischof war und am 16. Juli 808 starb, geschrieben, — so zieht Graves den Schluss, der ganze Kodex sei von Ferdomnach 807 vollendet worden. Aber innere Gründe gestatten nicht, dieser Annahme so leichthin beizustimmen (s. m. Dissert. S. 62). Um nur eines zu nennen, so verordnet Patricius in einer Stelle dieses Kodex, dass schwierige Fragen, die der erzbischöfliche Stul in Armagh nicht erledigen könne, ad sedem apostolicam mitterentur i. e. ad Petri apostoli cathedram auctoritatem Romae urbis, eine Anerkennung des römischen Supremates, die der historisch unbezweifelten Tatsache widerspricht, dass die irische Kirche bis zum Schlusse des 11. Jarhunderts in allen Stücken, außer dem Ostercyklus, ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit Rom gegenüber gewart hat (Kelt. Kirche S. 343. 347). Es ist ungemein zu bedauern, dass die längst gehoffte kritische Ausgabe des Book of Armagh von kundiger Hand noch immer auf sich warten läßt. Bis dahin müssen manche der wichtigsten Fragen in der Schwebe bleiben.

Dieser Kodex nun enthält außer andern kleineren biographischen Stücken zwei Vitae, die für sehr alt gelten: 1) die Vita, die Muirchu Maccumachtheni (oder filius Cogitosi) zugeschrieben wird, welcher auf Veranlassung des Aidus, Bischof von Sletty, Südirland († 698), das Büchlein verfasste, von dessen erstem Teil aber der Anfang fehlt, dessen Inhaltsangabe jedoch vermutlich in den Capitula Aidi zu finden ist. 2) Annotationes Tirechani, der als seinen Gewärsmann seinen Lehrer, Bischof Ultan († 657) nennt. Diese letztere Vita hält Skene (II, 425) für die älteste Urkunde, wärend Stokes (Goidel, S. 83 ꝛc.) sie nicht vor Anfang des 8. Jarhunderts setzt; Todd setzt beide vor 700.

Diesen Vitae verwandt sind: die Vitae Patricii, welche Colgan in seiner Trias Thaumaturga, mit Ausnahme der ersten poetischen nach ihrem Alter zusammengestellt hat. Nach ihm ist die II. Vita von Patricius junior, die III. von Benignus, beides Schülern des Patricius, die IV. von St. Heran, die V. von Probus, im 10. Jarh. (nach Anderen schon im 6. Jarh.) geschrieben. Der Verf. der VI. ist der Mönch Jocelin, der ums Jar 1185 schrieb, und aus den erstgenannten Biographieen, wie aus anderen Quellen schöpfte. Noch umfangreicher ist die späteste Vita VII, auch Opus tripartitum genannt. Dass aber diese Vitae viel jünger sind (s. m. Dissert. S. 61 ꝛc.), ist jetzt von den gewichtigsten Autoritäten anerkannt. Skene setzt Colgan II. und IV. zwischen Abschluss des Book of Armagh und 1000, Colg. III., V., VII. zwischen 1000 und 1185. Todd nimmt für die älteste dieser Quellen, Colg. II. die Zeit c. 900 an. — Früher ist wol auch nicht der dem Fiacc zugeschriebene irische Hymnus (Colg. I.) anzusetzen (Skene 9. Jahrh. — vgl. aber Loofs S. 40). Die Grundlage aller dieser Biographieen ist die Confessio, und was weiter beigefügt wird, sind teils Erzälungen von Patricius' Reisen und Schicksalen, teils Wunder. So beginnt gleich die älteste Vita Colg. II. mit einer Reihe abenteuerlicher Wunder, die Patricius schon als Knabe verrichtet, z. B. wie er Feuerfunken dem Wasser entlockt, Eis in Feuer verwandelt, fünf geschlachtete Kühe und auch einen Menschen wider lebendig macht, und eine wansinnige Kuh zur Vernunft bringt. Colg. III. folgt diesem Vorgänger und übertreibt noch, was er in der Confessio vorfindet. Patricius spricht nicht

bloß 100 Gebete des Tags und 100 in der Nacht, sondern auch alle Psalmen, Cantica und Hymnen samt der Apokalypse, bringt Messopfer, macht in jeder Stunde hundertmal das Zeichen des Kreuzes u. s. w. Der Heilige predigt einmal drei Tage und die Sonne geht nicht unter. Doch bei all diesem Gefabel und Gefasel könnten in diesen Biographieen historische Notizen sich finden. Sehen wir zu. Der Name Patricius ist der einzige, der sich in der Confessio und Epistola findet. Aber Tirechan und Colg. II. wissen, dass der Heilige überhaupt vier Namen gehabt, Succat, dann Cothirthiac (Vierspänner), weil er vier Herren gedient, dann Magonius, wie St. Germanus ihn hieß (weil er mehr getan als Andere), und endlich Patricius, wie Papst Cölestin ihn umtaufte. Redet Patricius in der Confessio von Brüdern in Gallien, so weiß Colg. II., dass er 30 Jare bei Germanus verweilte, und Colg. III. lässt ihn auch noch vier Jare bei dem heil. Martin zubringen. Von irgend einer Beziehung zu Rom findet sich in der Confessio nichts, aber schon der älteste Biograph kann sich eine Heidenbekehrung one päpstliche Vollmacht nicht denken. Da nun Palladius um eben diese Zeit von Cölestin zu den Skoten gesandt war, so erklärt dieser Gewärsmann sich die Sache so, Palladius habe nichts ausgerichtet, deshalb sich nach dem Piktenland eingeschifft und sei auf der Reise gestorben. Und deswegen sei Patricius nicht nach Rom gegangen, sondern von dem Priesterkönig Amatho (Bischof Amathorex von Auxerre) ordinirt worden. Tirechan und Colgan III. lassen ihn direkt von Cölestin und dem Engel Victor abgeordnet werden. Colg. IV. geht noch einen Schritt weiter. Germanus sendet ihn nach Rom, um, wie es der Ordnung gemäß sei, die Vollmacht des apostolischen Stules einzuholen. Kaum blieb noch etwas weiteres zu sagen übrig, als was sich bei Colg. V. findet: Patricius wird allerdings von einem Bischof geweiht und geht nach Irland, wo er aber wenig ausrichtet — kein Wunder, es fehlt ihm ja die päpstliche Vollmacht. Er reist deshalb nach Rom zu dem Oberhaupt aller Kirchen und empfängt die apostolische Benediktion. Und solcher besonderer Segen tat ihm allerdings not, denn er hatte, wie ihm Gott voraus geoffenbart, die Skoten und Briten, Angeln und Normannen samt den übrigen Völkern zu taufen. Doch genug hiervon. Es wäre überflüssig, an diesen Beispielen die Entwickelung der Legendendichtung zu zeigen, wenn nicht bis in die neueste Zeit Biographieen, wie die Colg. V. (des Probus), für sehr alt gehalten worden wären. Welchen historischen Wert haben aber nun diese Biographieen und wie verhalten sie sich zu den anerkannt echten Schriften des Patricius? Es liegt auf der Hand, dass eine römische Ordination und Mission mit der ganz selbständig begonnenen Missionstätigkeit des Patricius und seiner Ordination durch die heimischen Ältesten unverträglich ist. In der Confessio, so korrupt auch der Text sein mag, finden sich doch keine Lücken, wo sich eine italienische Reise oder vieljäriger Aufenthalt bei Germanus einschieben ließe. Versuche dieser Art haben, wie schon gesagt, die Chronologie des Lebens des Patricius in die größte Verwirrung gebracht. Es liegen offenbar zwei ganz verschiedene Traditionen über den Apostel Irlands vor. Die ursprüngliche, heimische, und die römische, an Prosper anknüpfend, und beide zu vereinigen, machen sich jene Biographieen zur Aufgabe So lässt schon Tirechan den Patricius sowol durch den Engel Victor (damit an die Confessio anknüpfend) als durch Cölestin abgeordnet werden. Die Legenden von Patricius und Palladius werden verwoben, selbst der Name des ersteren auf den letzteren übertragen; und die enge Verbindung, in der des Diaconus Palladius Name mit der Mission des Germanus erscheint, mag Anlass gegeben haben, auch Patricius in nahe Beziehung zu Germanus zu bringen. Dass bei dieser Verarbeitung des Sagenstoffs die Tendenz durchscheint, römischer Autorität oder doch römischen Bräuchen Eingang zu verschaffen, lässt sich nicht verkennen.

Wie frühe aber die Umarbeitung und römische Färbung der alten Tradition anzusetzen sei, ist schwer zu sagen. Aus Heiricus Miracula Germani (A. SS. ad 31. Juli, Cap. II, 21) geht hervor, dass in der Mitte des 9. Jarhunderts an Patricius vieljärigen Unterricht bei Germanus und seine Ordination und Sendung durch Cölestin (veranlasst durch Germanus) geglaubt wurde. Allein in dem viel

älteren Leben des Germanus, das dem Presbyter Konstantius zugesprochen wird, und wenn nicht aus dem Schluſs des 5. Jarhunderts, doch aus dem 6. stammt, findet sich weder hievon, noch überhaupt von einer Beziehung des Patricius zu Germanus die geringste Spur. Doch bis in das 7. Jarhundert würde jene römische Tradition zurückgehen, wenn die ältesten Vitae von Tirechan und Muirchu echt sind, was mit der sonst bekannten Geschichte nicht stimmt.

Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, daſs die Ausbeute für den geschichtlichen Patricius in den Biographieen eine höchst zweifelhafte ist. Andererseits würde es aber falsch sein, alles, was in denselben enthalten ist, zu verwerfen. Es finden sich in ihnen, wie auch in den Annotationes Tirechani et Aidi (im Book of Armagh) lokale Traditionen z. B. über König Loigar in Temoria, über das Zusammentreffen des Patricius mit den Druiden am Beltinefest u. a., die keineswegs aus der Luft gegriffen zu sein scheinen. Ferner sind sehr alte und schöne Lieder eingestreut, die den Kampf der alten druidischen Religion mit der neuen zum Inhalt haben und one Frage aus dieser Übergangsperiode stammen. Der Einfluſs des Druidentums zeigt sich überhaupt bei den meisten Legenden, die Triaden und die astronomischen Zalen herrschen überall vor. 30 Jare alt kommt Patricius zu Germanus, bleibt 30 Jare bei ihm und wirkt 2mal 30 Jare in Irland, 30 Tage und 30 Nächte fastet er; er erweckt 9 (nach Anderen 33, 60) Tote, ordinirt 3000 Presbyter, tauft 12000 Menschen, weiht 365 Bischöfe, gründet 365 Kirchen, schreibt 365 ABC-Bücher; 7 Jare alt, wird er gefangen, 7 Jare bleibt er in Gefangenschaft, 7 Jare in Rom u. s. w. Dem mächtigen Druidentum ferner muſste der Überwinder desselben und Gründer der neuen Religion in der Machtfülle des gröſsten Propheten entgegentreten, wozu die einzelnen Züge aus dem alten Testamente entlehnt werden. Wie Abraham wird er von einem Priesterkönig gesegnet, wie Josef legt er Träume aus. Doch der Haupttypus ist Moses. Auch Patricius erscheint ein Engel im feurigen Busch, wie Moses mit den ägyptischen Magiern nimmt er am Hofe des Heidenkönigs den Kampf mit den Druiden auf und tut gröſsere Wunder als diese, und wie jener besteigt er am Ende seines Lebens einen Berg, um das Volk zu segnen. Und so groß ist sein Ansehen auch vor Gott, daſs seine Bitte, daſs die heilige Insel 7 Jare vor dem Weltgericht vom Meere bedeckt werde, ihm gewärt wird. Ja, um das Maß voll zu machen, geht die Sonne nach dem Tode des Heiligen ein Jar lang über Irland nicht unter.

So ist allmählich das historische Bild des Patricius in eine phantastische Gestalt verflüchtigt und dem historischen Boden entrückt worden. War aber so das Bild des Heiligen ins Fabelhafte ausgemalt, so ist es kein Wunder, daſs in späterer Zeit der Mann selbst ins Fabelreich verwiesen wurde. Dr. Ryves (1618), ein Rechtsgelehrter, schloſs aus dem Schweigen des Augustin und des Platina (Cölestins Biographen), daſs Patricius wenigstens viel später gelebt haben müsse; Maurice (1700) glaubt, die Iren hätten sich, wie die Engländer St. Georg, den Patricius Avernensis oder Malagensis, deren Namen beim 16. oder 17. März eingetragen seien, als Patron angeeignet. Ihm folgte Ledwich (Antiquities of Ireland 1790), der die Frage eingehender behandelt; in neuester Zeit hat A. Clive (Dublin University Magazine, March 1876) die Existenz des Patricius geleugnet und gesagt: Patricius sei nur eine der vielen vorgeschichtlichen Figuren, die der Phantasie des Volkes vorschweben und Namen, Leben, Farbe und Bewegung durch die Barden erhalten. Über die Schutzheiligen der zalreichen Stämme habe Patricius den Sieg davongetragen, als sein Stamm die Oberhand gewann. Außer dieser Vermutung wird nichts neues beigebracht. Viel gewichtiger sind die Gründe, die Ledwich vorbringt. Er verweist nicht bloß auf die Leichtfertigkeit, mit der im 9. Jarhundert die Franken den Dionysius, die Spanier den Jakobus und die Schotten den Andreas zu ihrem Apostel und Patron machten, sondern, was das wichtigste ist, auf das Schweigen der Schriftsteller des 7. und 8. Jarhunderts. Daſs die anglischen Bischöfe in ihrem Schreiben an die Iren 614 (Beda II, 4) sich nicht auf Patricius berufen, ist allerdings sehr merkwürdig. Daſs Beda, der doch sonst von Irland zu erzälen weiß, der die verunglückte Sendung des Palla-

dius und des sonst unbekannten Nynias berichtet, der von den anderen skotischen Vätern, Columba, Aidan u. s. w., mit so viel Anerkennung spricht, von dem großen Apostel der Iren gar nichts gewußt haben soll, läßt sich schwer begreifen. Eben so rätselhaft ist das Schweigen der Hyienser Mönche, besonders auf der Synode von Streaneshalch 664, wo sie bei den Osterstreitigkeiten sich auf die Autorität ihrer Väter berufen. Auch in Adamnans Leben des Columba wird Patricius nicht erwänt, nur in dem verdächtigen zweiten Prolog. In dem alten Leben des Furseus findet er sich auch nicht, dagegen in der sächsischen Übersetzung. Am auffallendsten ist aber wol, dass Prosper, der die erfolglose Sendung des Palladius erzält, von der so erfolgreichen Abordnung des Patricius durch Cölestin nichts meldet.

Bedenkt man, dass schon frühe Patricius und Palladius zusammengeworfen werden und schon die alten Biographen sagen, Palladius habe auch Patricius geheißen, so wird die Vermutung nahe gelegt, dass beides eine Person bezeichne und Beda deshalb nur von Palladius rede. Manche (vgl. Betham, d'Alton) suchten sich aus den Schwierigkeiten, die durch die chronologischen Angaben vermehrt wurden (s. oben), dadurch zu helfen, dass sie zwei Patricius annahmen, den Senex Patricius, der schon im Anfange des 5. Jarhunderts gewirkt habe, und den römischen Patricius oder Palladius. In neuester Zeit hat die Identität des Palladius und Patricius einen scharfsinnigen Verteidiger in Loofs (S. 51) gefunden. Allein die alten Bedenken werden durch seine Beweisfürung nicht beseitigt. Die Confessio, wie schon oben gezeigt ist, läßt sich mit einer römischen Sendung nicht vereinigen, eine Reise nach Gallien und Italien kann nicht one Zwang eingeschoben werden, und dass der von Cölestin zum Bischof geweihte Patricius sich nochmals in Britannien ordiniren ließ, ist geradezu unmöglich. Man müßte, um die römische Mission des Palladius-Patricius zu sichern, die Echtheit der Schriften des Patricius leugnen, und hätte dann nur noch die dürre Notiz des Prosper (deren Zuverlässigkeit nicht über alle Zweifel erhaben ist, s. d. A. Kelt. Kirche Bd. VIII, S. 338) und die wenigstens 150—200 Jare späteren irischen Legenden.

Was als sicheres Resultat der bisherigen Forschungen hingestellt werden kann, ist, dass der Name des Patricius im 7. Jarhundert in der irischen Kirche und wenigstens einigen Skotenklöstern auf dem Kontinent bekannt und verehrt war (vgl. Cummeans Brief an Segienus 634, der fälschlich dem Secundinus (Sechnall) zugeschriebene, aber wol aus dem 7. Jarhundert stammende Hymnus auf Patricius, sowie andere in dem Bobbiensischen Kodex aufbewarte Hymnen, namentlich derjenige, in welchem die Äbte von Benchuir und als noch lebend der letzte in der Reihe, Cronan († 691), besungen werden, sodann der St. Galler Kodex 914 und der von Keller herausgegebene Basler. Durch diese von der Palladiuslegende unberürten Zeugnisse wird Bedas Schweigen aufgewogen. Ebenso kommt Patricius Name wenn auch nicht in Columban's Schriften, doch in Karls des Großen Kalendarium (ed. Piper 1858) vor und ferner in dem Katalog der irischen Heiligen (Keltische Kirche Band VIII, S 341). Aber vor Anfang des 7. Jarhunderts finden sich, außer seinen Schriften, keine sicheren Spuren von ihm. So wird man zu der Vermutung gefürt, dass Patricius bis zu jener Zeit weit nicht so berühmt war, wie Columba und vielleicht nur zunächst in Nordirland verehrt wurde, und daher auch Beda nichts von ihm wußte, der seine dürftigen Kenntnisse über die Pflanzung des Christentums in Irland nicht aus irischen Traditionen schöpfte, sondern aus römischen Chronisten, die Patricius nicht kannten (vgl. Kelt. Kirche Bd. VIII, S. 338. 342). **C. Schoell.**

Patristik und **Patrologie** — zwei synonyme, zwar nicht gleichbedeutende, aber vielfach promiscue gebrauchte Namen für diejenige historisch-theologische Einzeldisziplin, welche Kunde gibt von dem Leben, den Schriften und der Lehre der Kirchenväter oder altkirchlichen Schriftsteller, sowie von allem demjenigen, was auf das Studium der Kirchenväter Bezug hat. Unterscheidet man beide Namen, so wäre Patrologie = Lehre von den Vätern, Patristik (patristica sc. doctrina s. theologia) = Lehre oder Theologie der Väter: jene also eine historisch-kritische

oder litterarhistorische Disziplin = altkirchliche Litteraturgeschichte, diese dagegen eine systematische oder historisch-dogmatische Wissenschaft, eine aus den Kirchenvätern geschöpfte, aus patristischen Sentenzen zusammengestellte, auf der Auktorität der Väter ruhende kirchliche Dogmatik, also im wesentlichen = Dogmatik oder Dogmengeschichte der alten Kirche. (Vgl. hierüber die weiteren Ausfürungen von Nitzsch, Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik in Jahrbb. f. d. Theol., X, S. 37 ff.)

A. Die nähere Bestimmung des Begriffes beider Wissenschaften fürt zurück auf den Begriff der Kirchenväter oder patres ecclesiastici. Mit dem Ehrennamen der Väter bezeichnete man schon in der alten Kirche (vermöge einer naheliegenden, aus dem Alten und Neuen Testamente bekannten Metapher) kirchliche Lehrer und Vorsteher, insbesondere solche, welche auf die Lehre oder das Leben der Kirche bestimmend eingewirkt, welche also die Kirche und ihren Lehrbegriff gewissermaßen erzeugt oder diesen durch ihre Schriften für die Nachwelt in authentischer Weise bezeugt haben (auctores et quasi genitores ecclesiae s. doctrinae eccl.). Dieser historische Begriff der Kirchenväter erhielt sodann noch eine nähere dogmatische Bestimmung und eben damit eine engere Begrenzung durch die Ausbildung des katholischen Traditionsbegriffes, seit man anfing, den consensus patrum als zweite Glaubensquelle und Lehrauktorität neben oder gar über die hl. Schrift zu stellen: die Patres galten nun als die dogmatischen Zeugen des kirchlichen Lehrbegriffs, als die Träger der echten kirchlichen Überlieferung, ja als Organe der fortgehenden Offenbarung Christi und des hl. Geistes in der Kirche, als „Organe, durch welche die ecclesia docens das ihr anvertraute Recht handhabt, Glaubenssätze mit göttlicher Auktorität aufzustellen" (Rettberg). Diese dogmatische Bedeutung wird den Vätern von den großen ökumenischen Synoden der alten Kirche ausdrücklich beigelegt, wenn z. B. das Chalcedonense die Regel aufstellt: ut patrum fidem servemus, *ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσι κτλ.*, oder wenn das Constantinop. von 553 bekennt: nos fidem tenere, quam et s. Patres confessi sunt, oder das Conc. Constant. von 680: *ἑπόμενοι ταῖς ἁγίοις συνόδοις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ ἐκκρίτοις πατράσιν κτλ.* Natürlich aber konnten jetzt nicht mehr alle scriptores ecclesiae zu den patres in diesem dogmatischen Sinne gerechnet werden, da es unter jenen neben den orthodoxen auch heterodoxe gab oder doch solche, die vom Standpunkte einer späteren verengten Orthodoxie aus nicht mehr als völlig korrekt erscheinen konnten. Es wird daher jetzt im dogmatischen Sprachgebrauche der katholischen Kirche unterschieden zwischen drei Klassen der kirchlichen Lehrer und Schriftsteller: scriptores, patres, doctores. Zum Begriffe der Kirchenväter im technischen Sinne oder der sancti patres sind hienach vier Requisite erforderlich: 1) antiquitas competens (die übrigens in verschiedener Ausdehnung genommen und gewönlich bis ins Mittelalter herab, etwa bis auf Thomas Aq., erstreckt wird), 2) doctrina orthodoxa (weshalb z. B. Origenes, Tertullian, Lactanz, Euseb, Theodor u. a. zwar zu den scriptores, aber nicht zu den patres eccl. gerechnet werden), 3) sanctitas vitae, und endlich 4) was die Hauptsache: die entweder ausdrückliche oder doch stillschweigende approbatio ecclesiae, die z. B. bei einem Hippolytus, Marcell von Ancyra, Theodoret u. a. zweifelhaft ist. — Aus der Gesamtheit der Patres hat dann aber die römische Kirche der späteren Zeit noch eine engere Auswal von solchen hervorgehoben, denen sie den noch höheren Grad der Doctores ecclesiae im eminenten Sinne beilegen wollte: zu den vier Requisiten eines Kirchenvaters kommt hier noch als fünftes hinzu die eruditio eminens, ein hervorragender Grad von Gelehrsamkeit, den sie in ihren Schriften gezeigt und im Kampfe für die Kirche betätigt haben (vgl. die Bulle Militantis ecclesiae des Papstes Benedikt XIV. vom Jare 1754). Dieser höchste Ehrenname der Doctores ecclesiae wurde zunächst den vier Abendländern Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor zu teil, in denen man zugleich die Repräsentanten der vier höchsten hierarchischen Würden sah: Augustin Bischof, Ambrosius Erzbischof, Hieronymus Kardinal, Gregor Papst; ihnen stellte man dann eine Vierzal von Griechen an die Seite: Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus. Erst später ist dann diese doppelte Vierzal in willkürlicher Weise erweitert

worden, indem noch weitere kirchliche Schriftsteller aus späterer Zeit oder von geringerer Bedeutung (z. B. Hilarius, Leo, Johann von Damask, Isidor, Anselm, Thomas, Bonaventura, bis herunter auf Franz von Sales oder Alfons von Liguori ꝛc.) mit jenem höchsten Ehrennamen der Doctores ecclesiae von Päpsten oder katholischen Schriftstellern geschmückt worden sind.

Die protestantische Kirche und Wissenschaft kennt weder diese hierarchische Abstufung der scriptores, patres und doctores eccl., noch jenen katholischen Begriff der Kirchenväter als der dogmatischen Zeugen des kirchlichen Lehrbegriffs oder der Organe einer fortgehenden göttlichen Offenbarung (vgl. Artic. Smalc. p. 308: ex patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei etc.; Form. Conc. Epit.: patrum scripta — alia ratione non recipiuntur nisi testium loco, qui doceant etc.). Sie dehnt aber auch den Begriff der patres und demgemäß den Umfang der Patristik nicht in willkürlicher Weise aus auf kirchliche Schriftsteller des Mittelalters oder der Neuzeit, sondern sie versteht unter Kirchenvätern im wissenschaftlich historischen Sinne „diejenigen Lehrer und Schriftsteller der alten Kirche, welche durch ihr Leben, ihre Lehren und Schriften die Schöpfer und Träger, Erzeuger und Zeugen der altkirchlichen (und eben damit der allgemein kirchlichen) Lehr- und Lebensentwickelung geworden sind“, — also kurz: „altkirchliche Schriftsteller, Glaubens- und Lebenszeugen“ (nach Walch pag. 3: patres eccl. = antiquiores doctores, prae aliis puriori doctrina pariter ac vita pia de civitate christiana optime meriti, — illi praecipue, qui sex prioribus seculis vixerunt). Die chronologische Grenzbestimmung kann und wird (entsprechend der Abgrenzung zwischen alter und mittlerer Kirchengeschichte) wider eine sehr verschiedene sein: gewönlich pflegt man neuerdings entweder den Abendländer Gregor M. († 604) oder den Morgenländer Johannes Damasc. († nach 754) als den „letzten Kirchenvater“ zu bezeichnen und läſst also die patristische Periode der christlichen Litteraturgeschichte entweder bis zum Anfang des 7. oder bis in die Mitte des 8. Jarhunderts sich erstrecken. Nach rückwärts fällt die Zeitgrenze der patristischen Litteratur zusammen mit dem Schluſs des apostolischen Zeitalters, mit dem Anfange der altkatholischen Kirche: sie beginnt da, wo die sog. Einleitung ins N. T. oder Geschichte der neutest. Litteratur schließt, weshalb wir nicht, wie neuerdings geschehen, die Grenze zwischen neutest. und patristischer Litteratur zu verwischen, sondern die kanon. Schriften des N. T.'s als Voraussetzung und Grundlage der patristischen wie der gesamten christlichen Litteraturentwicklung werden zu betrachten haben.

B. Aus dem Begriffe der Patrologie als der altkirchlichen Litteraturgeschichte ergibt sich von selbst alles dasjenige, was über die wissenschaftliche Stellung dieser Disziplin im Systeme der theologischen und historischen Wissenschaften, über ihre Methode und Einteilung zu sagen ist. — Versteht man unter Patristik im älteren Sinne des Wortes nur überhaupt die Summe aller der Kenntnisse und Fertigkeiten, die zum Verständnis der Schriften der Kirchenväter gehören, — eine Sammlung von biographischen, bibliographischen, hodegetischen Notizen über Person, Lebensumstände, Schriften, Lehren, Handschriften und Ausgaben, Bearbeitungen, über Lektüre und Benutzung der altkirchlichen Schriftsteller: so erhebt sie sich nicht über den Charakter eines unwissenschaftlichen, form- und zusammenhangslosen Aggregats oder Konglomerats von allerlei mehr oder minder interessantem Wissensstoff. So wäre sie im besten Falle — und das ist sie nach ihrer bisherigen Behandlungsweise meist gewesen — ein Repertorium zum Nachschlagen, eine Vorarbeit oder ein Hilfsmittel für Kirchen- und Dogmengeschichte, fiele aber im Grunde, sofern sie die vitas patrum erzält, mit der Kirchengeschichte, sofern sie die sententias patrum registrirt, mit der Dogmengeschichte (resp. deren erstem Teile) zusammen. Nach ihrem wissenschaftlichen Begriffe dagegen, als altkirchliche Litteraturgeschichte, bildet die Patrologie einen zwar integrirenden, aber doch auch wider selbständigen und einer besonderen Behandlung fähigen und bedürftigen Teil im Gesamtorganismus der theologischen und historischen Wissenschaften: sie ist einerseits ein Teil, und zwar der erste Hauptteil der theologisch-kirchlichen Litteraturgeschichte (nach Lücke: „Die Geschichte der Theo-

logie in ihrer Gründungsperiode"); andererseits, sofern die christliche Litteratur teils in verschiedene Nationallitteraturen eingreift, teils an dem Universalismus der christlichen Weltreligion partizipirt, bildet die patristische Litteratur zugleich ein wichtiges Stück der allgemeinen Litteratur- und Kulturgeschichte, den ersten Anfang einer Weltlitteratur, eines die nationalen Schranken durchbrechenden, der ganzen Menschheit angehörigen Schrifttums (vgl. Ebert).

Ist die Patrologie eine historische Wissenschaft, so gelten für ihre methodische Behandlung selbstverständlich ganz dieselben Grundsätze wie für die historische, näher die litterarhistorische Forschung und Darstellung überhaupt. So sehr sich dies von selbst versteht, so wenig ist doch dieser Forderung bis jetzt in der Behandlung unserer Wissenschaft wirklich Genüge geschehen. Wie bei allen historischen Disziplinen, so handelt es sich auch bei der kirchlichen Litteraturgeschichte a) um die Gewinnung des Stoffes aus den Quellen durch das Mittel der Quellensammlung, Quellenkritik und Quellenerklärung, und b) um die richtige Komposition, Disposition und Exposition, die wissenschaftliche Gestaltung, Gliederung und Darstellung des Stoffes im ganzen und einzelnen. — a) Quellen und Hilfsmittel für das patristische Studium sind vor Allem die Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller selbst, in zweiter Linie aber auch alle anderen geschichtlichen Denkmäler und Zeugnisse, woraus für die Kenntnis des Lebens, der Schriften und der Lehren derselben etwas zu schöpfen ist (vgl. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, Gotha 1867). Erstes Erfordernis für das patristische Studium ist daher die Kenntnis jener Schriften, ihrer Handschriften, Ausgaben, Sammlungen (vgl. hiezu Walch-Danz, Bibliotheca patristica cap. I, de scriptis patrum eorumque editionibus; cap. II, de Bibliothecis et catenis patrum; cap. III, de scriptis patrum adulterinis, controversis, corruptis, deperditis); dazu aber ist ferner nötig die Kenntnis der Sprachen, worin sie geschrieben (d. h. vor allem der kirchlichen Gräcität und Latinität, zum teil auch der orientalischen Sprachen, in welchen uns altchristliche Schriftdenkmäler erhalten sind), ferner Kenntnis der Textgestalt, in der jene Schriften auf uns gekommen sind, und richtige Feststellung derselben mit allen Mitteln der Kritik, endlich das richtige Verständnis jener Schriften nach Inhalt und Form. Für diesen Zweck patristischer Quellenforschung sind die sog. kirchenhistorischen Hilfswissenschaften (kirchliche Philologie, Paläographie und Diplomatik, Geographie und Chronologie, Kritik und Hermeneutik ꝛc.) unentbehrliche Hilfsmittel des Patrologen wie des Kirchenhistorikers, weshalb auch in den Lehr- und Handbüchern der Patristik (vgl. z. B. Feßler, Alzog, Walch-Danz ꝛc.) einleitungsweise oder in einem sog. „allgemeinen Teil" von allen diesen Dingen mehr oder minder ausfürlich gehandelt wird. b) Auf diesen ersten oder allgemeinen Teil, der alles das umfasst, was sich auf alle Väter gleichmäßig bezieht, lässt man dann einen zweiten, sog. besonderen Teil folgen, der die einzelnen Väter, ihre vitas, scripta, placita, darstellt, und für jeden wider die besonderen Quellen und bibliographischen Notizen beifügt. Soll dieser sog. besondere Teil nicht auch wider in einen bloßen Notizenkram zerfallen, so muss er nach dem oben Gesagten zu einer Entwicklungsgeschichte der altkirchlichen Litteratur umgestaltet werden oder zu einer Geschichte der Entwicklung des christlichen Geistes, wie dieser in den kirchlichen Litteraturdenkmälern der acht ersten Jarhunderte sich ausgeprägt hat. Dabei würden im wesentlichen Anschluss an die Periodenteilung der alten Kirchengeschichten 3 Hauptperioden zu unterscheiden sein: 1) die Litteratur der werdenden Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, 2) die Litteratur der kämpfenden Kirche in der vorkonstantinischen oder vornicänischen Zeit, 3) die Litteratur der herrschenden Kirche in der nachkonstantinischen Zeit bis zum Schluss der altkirchlichen Entwicklung. Andere unterscheiden 4 Perioden: Genesis, Entwicklung, Blüte, Verfall der patristischen Litteratur; Andere (und dies ist wol das Gewönlichste) bloß 2 Hauptperioden, jede mit 3 Unterabteilungen: I. Vornicänische Zeit, a) apostolische Väter, b) Apologeten, c) vornicänische Kirchenväter; II. Nachnicänische Zeit, a) Zeitgenossen des

arianischen Streites, b) Zeitgenossen der christologischen Streitigkeiten bis zum Chalcedonense, c) nachchalcedonensische Zeit. Innerhalb der einzelnen patristischen Perioden wird dann entweder nach Sprachgebieten eingeteilt (Patres graeci und latini), oder — was hiemit teilweise, aber nicht ganz sich deckt — nach Ländern und Nationen (Orientalen — Griechen — Abendländer ꝛc.), oder nach Literaturzweigen (Poeten und Prosaiker; Dogmatiker, Ethiker, Exegeten, Historiker, Prediger, Brieflitteratur ꝛc.). Näheres siehe in den verschiedenen Bearbeitungen und in den patristischen Spezialartikeln der Real-Encyklopädie.

C. Geschichte und Litteratur der Patrologie. Wir unterscheiden 1) Vorarbeiten im Altertum und Mittelalter, und 2) Bearbeitungen von mehr stofflichem oder mehr wissenschaftlichem Charakter seit der Reformation.

1) Die ersten Vorarbeiten für eine christliche Litteraturgeschichte finden sich bei den Kirchenhistorikern der alten Kirche. Insbesondere ist es der Vater der Kirchengeschichte Eusebius, der gleich in der Vorrede zu seiner Kirchengeschichte es als eine seiner Aufgaben bezeichnet, „zu zeigen, welche Männer zu jeder Zeit das Wort Gottes mündlich oder schriftlich verkündigt haben" und der dann in seinem Geschichtswerk selbst viele wertvolle Notizen über kirchliche Schriftsteller nebst Auszügen aus ihren Schriften mitteilt. Der Erste aber, der den Gedanken einer selbständigen Bearbeitung der kirchlichen Litteraturgeschichte erfasst und in seiner Weise ausgefürt hat, der somit als eigentlicher „Vater der Patrologie" bezeichnet werden kann, ist Hieronymus mit seinem bekannten c. 392 abgefassten Werk: De viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis (auch Catalogus scr. eccl. genannt, vgl. R.-Enc. VI, 107). Seine Absicht war, wie er selbst in der Zuschrift an seinen Freund Dexter sie angibt: a passione Christi usque ad XIV Theodosii annum omnes, qui de s. scripturis memoriae aliquid prodiderunt, breviter exponere, und zwar zu dem doppelten Zweck, um einerseits den christlichen Lehrern und Schriftstellern ein änliches Denkmal zu stiften wie Cicero, Sueton, Plutarch den berühmten Männern des Heidentums, andererseits aber, um gegen Celsus, Porphyrius, Julian und andere Gegner des Christentums den apologetischen Nachweis zu liefern, dass es auch den Christen an gelehrten Männern nicht gefehlt habe (ut desinant fidem nostram rusticae simplicitatis arguere etc.). Mit den Aposteln Jacobus und Petrus beginnend gibt Hieronymus in 135 Nummern kurze Lebensbeschreibungen und Schriftenverzeichnisse von kirchlichen Lehrern und Schriftstellern bis auf Theodosius, den Schluss macht der Verfasser selbst mit dem Verzeichnis seiner bis 392 herausgegebenen Schriften. Das Werk fand solchen Beifall, dass es von einem Griechen Sophronius in die griechische Sprache übersetzt wurde und dass es in den folgenden Jarhunderten im Abendlande verschiedene Fortsetzer fand. Der erste unter ihnen ist Gennadius von Massilia, der c. 492 unter gleichem Titel wie Hieronymus eine Zal von 95—100 kirchlichen Schriftstellern, meist aus dem 5. Jarh. behandelt, dessen Werk aber verschiedene spätere Zusätze erhalten zu haben scheint (s. R.-E. V, 61). Im 7. Jarhundeet war es sodann der gelehrte Spanier Isidor von Sevilla, † 636, der die Arbeit des H. und G. fortfürte (bis 610), wie er selbst dann wider in dem Erzbischof Ildefons von Toledo († 667) einen Fortsetzer fand (s. die Artikel „Isidor" R.-E. VII, 369, und „Ildefons" R.-E. VI, 697).

Dem ganzen Mittelalter fehlten für patristische Studien teils die nötigen Quellen und Hilfsmittel, teils das objektiv historische Interesse und Verständnis. Man schrieb patristische Schriften ab, verwarte sie in Kloster- und Kirchenbibliotheken, excerpirte sie und stellte die Aussprüche der Väter zusammen zu exegetischen Catenen (R.-E. IV, 449 ff.) oder zu dogmatisch-ethischen Sentenzensammlungen (vgl. R.-E. VII, 368; XIII, 675 der 1. Ausg.). Aber die Kenntnis des patristischen Materials, besonders der griechischen Väter, blieb eine beschränkte, die Behandlung eine unkritische und unwissenschaftliche, von kirchlichen oder dogmatischen Voraussetzungen und Rücksichten beherrscht. Doch fehlt es auch im Mittelalter keineswegs an litterarhistorischen Arbeiten, die als gelehrte Notizensammlungen trotz mangelnder Kritik doch zum teil einen unschätz-

baren Wert für uns haben. Dahin gehören die gelehrten Sammelwerke des Patriarchen **Photius** († 890), vor Allem seine Bibliotheca oder *Μυριόβιβλον* mit ihren Exzerpten und Notizen zu 280 teils heidnischen, teils christlichen Schriftstellern (s. d. Art. Photius); im Abendland die Fortsetzer oder Nachahmer des hieronymianischen Katalogs, die sogenannten Nomenclatores veteres, insbesondere **Honorius** von Autun († 1120), der sein Werk De luminaribus ecclesiae s. de scriptoribus eccl. mit den Aposteln beginnt und bis auf Anselm, Rupert von Deutz ꝛc. fortsetzt; **Sigebert** von Gemblours († 1112), der seine Scriptores eccl. gleichfalls von der Apostelzeit (Joh. Marcus, Dionysius Ar. ꝛc.) bis auf Anselm und seine Zeitgenossen herabfürt und von Heinrich von Gent u. a. fortgesetzt wird, sowie endlich der Abt Joh. **Tritenheim** († 1516), der mit fleißiger, aber vielfach unkritischer Benutzung älterer Quellen ein ausfürliches Werk über die christlichen Schriftsteller des Altertums und Mittelalters liefert, das mit Clemens von Rom beginnt, mit dem Verfasser selbst schließt (bis 1492) und im ganzen 970 Schriftsteller enthält, von denen freilich nur etwa der vierte Teil dem patristischen Zeitalter angehört (s. die Gesamtausgabe dieser litterarhistorischen Werke von Hieronymus bis auf Tritenheim in der Bibliotheca eccl. ed. A. Fabricius, Hamburg 1718. Fol.).

2) Eine neue Epoche für das patristische Studium und die Wissenschaft der Patrologie beginnt mit dem **Humanismus** und der **Reformation**. Schon in den letzten Jarhunderten des Mittelalters regt sich das Bedürfnis, von der traditionellen Kirchen- und Schultheologie zurückzugehen auf die reineren Quellen christlicher Erkenntnis in der hl. Schrift und den Vätern. So weist Gerson im Gegensatz gegen die herrschende Unsitte, nur Neues zu lesen, hin auf das Studium der älteren Theologen, auf Gregor, Augustin, Dionysius, die Vitae Patrum etc. Die großen Kulturfortschritte des 15. Jarhunderts aber, die klassischen Studien der Humanisten, der Eifer im Sammeln alter Handschriften, die im Abendland sich verbreitende Kenntnis der griechischen Sprache, das neuerwachte historische und kritische Interesse, die Erfindung der Buchdruckerkunst ꝛc. kamen ganz besonders auch den Kirchenvätern zu gut; patristische Schriften wurden aufgefunden, edirt und kommentirt, erst lateinische (z. B. Lactanz, Cyprian, Augustin, Hieronymus, Leo, Orosius ꝛc.), dann bald auch griechische (wie Euseb, Athanasius, Origenes, Chrysostomus ꝛc.), diese zuerst in lateinischer Übersetzung, bald auch im Original; gelehrte Humanisten und Theologen wie Erasmus, Beatus Rhenanus, Oekolampad ꝛc., gelehrte Buchhändler wie R. und H. Stephanus, Froben, Oporin ꝛc. erwarben sich auf diesem Gebiet unsterbliche Verdienste. So erschienen 1465 Lactantii libri, 1468—70 Hieronymi epistolae, 1470 Augustins de civ. Dei, Leos Sermones, Eusebs praep. ev. interpr. Trapezuntio, 1471 Cyprians opp., Orosius, 1471 Orig. c. Celsum; im 16. Jarh. aber edirte Erasmus in rascher Folge Opp. Cypriani 1520, Hilarii 1523, Ambrosii 1527, Hieronymi 1526, Irenaei 1526, Augustini 1528, Chrysostomi 1530, Athanasii, Basilii 1532. Unterdessen aber hatte die **reformatorische Bewegung** begonnen, die nun erst diese von den Humanisten neu erschlossenen Quellen des christlichen Altertums für die Kirche selbst und ihre Theologie nutzte und nutzbar machte, indem sie durch ihre Opposition gegen Scholastik und Traditionalismus, durch die Forderung einer Besserung des christlichen Standes, einer Reinigung der Lehre und des Lebens aus den Quellen der Schrift und des Urchristentums, durch den wissenschaftlichen Eifer und kritischen Geist, den sie anregte, auch durch die theologischen Streitigkeiten, die sie hervorrief, das Studium der patristischen Litteratur unter Freunden und Gegnern mächtig förderte.

a) Die **Reformatoren** selbst mit ihren Schülern und Gehilfen, obgleich oder vielmehr weil sie die auctoritas patrum der Schriftauktorität nicht mehr gleichstellten, waren eben dadurch nur um so mehr befähigt und aufgefordert zu einem unbefangenen und fruchtbaren historisch-kritischen Studium der Kirchenväter: sie holten dorther Waffen zum Streit, Steine zum Neubau. — **Luther** beschäftigte sich schon in Erfurt eifrig mit Augustin und stellte ihn auch später weit über alle anderen Kirchenväter, wärend er über andere, z. B. Hieronymus,

Origenes, Chrysostomus, mitunter weniger günstig urteilt. Melanchthon treibt und empfiehlt aufs dringendste patristische Studien, sammelt Sententias patrum de coena domini 1530, entwirft eine Vita Augustini, Ambrosii, Hieronymi und 1539 eine Schrift de ecclesiae auctoritate et veterum scriptis oder libellus de scriptoribus ecclesiasticis (ed. Strobel, Nürnberg 1780; C. Ref. 23, 525 sq. vgl. Galle, Melanchthon 206; Herrlinger 454 ff.) — „die erste protestantische Dogmengeschichte". Oekolampad trieb schon in Weinsberg patristische Studien, setzte sie später in Basel fort und verwendete sie besonders im Abendmalsstreit. Von evangelischen Theologen und Gelehrten aus dem 16. Jarh., die mit dem Studium der Kirchenväter sich eingehender beschäftigten, sind zu nennen: Michael Neander, der Schulrektor zu Ilfeld, † 1595 (theologia chr. — patrum graecorum et lat. dictis ill. et exposita, Leipzig 1595, 4°); Flacius Illyricus, der patristische Handschriften sammelt und herausgibt und sie in seinen theologischen und kirchenhistorischen Werken, bes. dem Catalogus testium v. und den Centuriae Magd., verwertet (s. Preger, Flacius II, 413 ff.); Martin Chemnitz, der in einer Oratio de lectione patrum ac de vero rectoque usu scriptorum p. und nicht minder in seinen loci und seinem examen conc. Trid. sich als gründlichen Kenner der patristischen Litteratur erweist; ferner ein württembergischer Theolog Joh. Schopff, Abt von Blaubeuren, der eine mehrmals aufgelegte Übersicht über die kirchliche Literargeschichte schrieb u. d. T. academia J. Chr. s. brevis descriptio Patrum ac Doctorum ecclesiae, Tübingen 1593, 4°, ed. auct. c. Himmel, Speier 1616, sowie endlich der bekannte reformirte Theolog Abraham Scultetus († 1624 in Emden RE. 1. Aufl. XIV, 165), Verfasser eines vierbändigen Werks u. d. T. medulla theologiae patrum, 1598—1613 in Amberg, Neustadt, Heidelberg erschienen; auch unter dem Titel: syntagma medullae p. 1634, 4°. Aus dem 17. Jarh sind noch zu nennen von Arbeiten evang. Theologen: Joh. Gerhards opus posthumum u. d. T. Patrologia s. de primitivae ecclesiae doctorum vita et lucubrationibus, Jena 1653 u. 1673, herausg. von seinem Sone Johann Ernst G.; Hülsemanns patrologia, herausg. von Scherzer, Leipzig 1670; Meelfürers Corona patrum, Gießen 1670; Olearius, Abacus patrologicus, Jena 1673, neu herausg. von seinem Sone, Jena 1711, u. d. T. Bibliotheca scr. eccl. — lauter Arbeiten, die zwar keinen großen wissenschaftlichen Wert haben, aber doch den Beweis liefern, dass das Interesse für patristische Studien auch in der Periode der Orthodoxie nicht ganz erloschen war.

b) Durch den Vorgang protestantischer Gelehrter und durch den Gegensatz gegen die Reformation wurde nun auch wider die katholische Wissenschaft zu patristischen Studien angeregt und in der Tat ist dann die protestantische Kirche im Laufe des 17. Jarh. von den patristischen wie von den kirchenhistorischen Leistungen der katholischen Kirche und ihrer Orden weit überflügelt worden. Standen ihr doch auch weit reichere Mittel zu Gebot als den Protestanten — die Bibliotheken der Klöster und Stifter mit ihren unerschöpflichen Handschriftenschätzen; dazu boten die Orden gelehrte Kräfte in reichster Auswal und nicht minder die nötigen Geldmittel zu Herstellung von patristischen Ausgaben und Sammelwerken. Auf die verschiedenen katholischen Länder verteilen sich die Arbeiten in sehr ungleicher Weise. Nur unbedeutend waren die patristischen Leistungen der Italiener: neben C. Baronius, dem Oratorianer und Annalisten, ist nur noch Robert Bellarmin zu nennen, der Jesuit und Polemiker, mit seinem vielgedruckten, aber unbedeutenden liber de scriptoribus eccl., Rom 1613; Paris 1616; von den biblischen Schriftstellern bis 1500 reichend, später von dem französischen Jesuiten Labbé ergänzt (1660), von C. Oudin noch weiter vervollständigt (suppl. de scriptoribus eccl. a Bellarmino omissis, Paris 1686). — Ein belgischer Theolog Aubertus Miräus, Domdechant zu Antwerpen, † 1640, lieferte eine Bibliotheca eccl., d. h. Ausgabe der sog. Nomenclatores veteres, des Hieronymus und seiner Fortsetzer, nebst einem Auctar. de scr. eccl., Antwerpen 1639, abgedruckt bei A. Fabricius bibl. eccl. 1718. — Die erste Stelle unter den katholischen Ländern nimmt aber in Bezug auf patristische und kirchenhistorische Leistungen Frankreich ein, und dort wider war es in erster Linie die

1618 gestiftete Benediktiner-Kongregation des h. Maurus (s. Bd. IX, S. 418 ff.), die sich durch ihre patristischen Arbeiten bleibenden Ruhm und ein unvergängliches Verdienst erworben hat. Mit den fleißigen, gelehrten und freisinnigen Maurinern wetteifern mehr oder minder einige andere Orden — Jesuiten, Dominikaner, Oratorianer rc. Sie liefern vor Allem wertvolle Ausgaben der Kirchenväter, die durch Reichhaltigkeit, Gelehrsamkeit, philologisch-kritische Akribie, zum teil auch durch Schönheit der Ausstattung alles bisher Dagewesene übertrafen. Daran schlossen sich Einzeluntersuchungen über einzelne Schriften oder Schriftsteller, und endlich versuchte man sich in Gesamtdarstellungen der Patrologie oder kirchlichen Litteraturgeschichte. Dahin gehören (neben einigen älteren, minder bedeutenden von Lusignan 1580, Boyon 1607, Possevin 1603 rc.) die großen, auch heute noch wertvollen Werke von Ellies Du Pin, Dr. theol. und Prof. der Sorbonne, Nouvelle bibliothèque des auteurs eccl., Paris 1686 ff., 3. Ausg. 1698 ff. in 47 Bänden 8⁰, in 4⁰ Amsterdam 1693—1715, unvollst. lat. Übersetzung Paris 1692. 3 t. 4⁰; Le Nourry, Apparatus ad bibl. max. Patrum, Paris 1703—15; Remy-Ceillier, O. B., Histoire générale des auteurs eccl., Paris 1729 ff. 23 t. 4⁰, neue Ausgabe Paris 1860 ff. in 13 Bänden; Tricalet, Bibl. portative des pères de l'église, Paris 1757 ff., lateinisch 1783; auch Tillemonts Mémoires etc. 1693 ff. (s. RE. Bd. XVI, S. 165) mit ihren reichhaltigen und gründlichen patristischen Exkursen und die übrigen französischen Kirchenhistoriker des 17. und 18. Jarh. mit ihren einschlägigen Arbeiten wären zu nennen; eine geschätzte Anleitung zur Lektüre der Kirchenväter lieferte der Franzose Natalis Bonaventura d'Argonne in seinem französisch und lateinisch erschienenen Traktat: de optima methodo legendorum eccl. patrum, Paris 1688. 9 f., Turin 1742, Augsburg 1756. Minder bedeutend sind die neueren Leistungen der Franzosen auf diesem Gebiet, z. B. Caillau, Introductio ad Patrum lectionem; Charpentier, Etudes sur les pères de l'église, — oder die verdienstlichen, aber ziemlich unkritischen Fabrikarbeiten des bekannten Abbé Migne (geb. 1800, † 24. Okt. 1875), des Herausgebers der Bibliotheca universalis s. patrum et scriptorum ecclesiasticorum oder Patrologiae cursus completus in 2 Serien — Series latina in 221, Series Graeca I, in 104, Series Graeca II, in 58 Bänden. (Ein Verzeichnis der älteren Bibliothecae Patrum s. bei Walch-Danz cap. III, Rettberg S. 399 f.; Alzog, Grundriß S. 8 ff. und in den meisten kirchengeschichtlichen Compendien.)

c) Mit diesen katholischen Arbeiten auf dem Gebiet der Patristik rivalisiren auch einige reformirte Theologen der anglikanischen, niederländischen, französischen Kirche des 17. und 18. Jarhunderts: so der anglikanische Erzbischof Jakob Usher (Usserius) † 1656, durch seine wertvollen Forschungen über die apostolischen Väter, apostol. Konstitutionen, Symbolum rc. (vgl. RE. XVI, S. 780 f.); dann der zur anglikanischen Kirche übergetretene J. E. Grabe († 1706 in London) durch sein Spicilegium patrum, seine Ausgaben von Justin und Irenäus (RE. 1. Aufl. V, 310); John Pearson, † 1686 (RE. XI, 265); Heinrich Dodwell, † 1711 (Bd. III, 636); Wilhelm Cave, † 1713, besonders durch seine Historia literaria scriptorum eccl., London 1688, Oxford 1740, Basel 1741 (vgl. RE. Bd. III, S. 164); auch N. Lardner, † 1768, kann hier genannt werden, der in seinem berühmten apologetischen Werk The credibility of the gospel history 1727—57) eine Fülle patristischer Gelehrsamkeit niedergelegt hat, sowie der Schotte Forbesius a Corse mit seinem dogmenhistorisch-polemischen Werk Instructiones historico-theol. de doctrina chr., Amsterdam 1645. Von niederländischen Theologen wären zu nennen Joh. Clericus, † 1736 (RE. III, 286), Vossius u. a., von französischen Reformirten Jean Daillé, † 1670, Verfasser einer Schrift de usu patrum (RE. III, 464), und Casimir Oudin, früher Katholik und Prämonstratenser (s. o.), später zur reformirten Kirche übergetreten, Verf. der wertvollen Comm. de scriptoribus ecclesiasticis, Leipzig 1722, 3 t. Fol.

d) Erst spät trat auch die deutsche Wissenschaft, katholische und protestantische, mit ebenbürtigen Leistungen hervor; aber sie hat das Verdienst, einerseits die historisch-kritische Einzelforschung auf dem Gebiet der altkirch-

lichen Litteraturgeschichte (insbesondere in der Form der kirchenhistorischen Monographie) auf eine zuvor unerreichte Höhe gebracht, — andererseits aber das reiche, durch wertvolle Entdeckungen von Jar zu Jar sich mehrende Material des patristischen Wissens in übersichtlicher Form verarbeitet und somit die selbständige Disziplin der Patrologie oder altkirchlichen Litteraturgeschichte begründet zu haben. Von katholischen Arbeiten aus dem 18. und 19. Jarhundert sind u. a. zu nennen: Wilhelm, Patrologia ad usus acad., Freiburg 1775; Dominikus Schramm, Bened. zu Banz, Analysis fidei opp. SS. Patrum et scriptorum eccl., Augsburg 1780—95 in 18 Bänden; Pl. Sprenger, O. B., Thesaurus rei patristicae, Würzburg 1782, 3 t.; Lumper, O. B. (Prior v. St. Georgen in Villingen), Historia theol. critica de vita, scriptis et doctrina Patrum etc., 13 B., Augsburg 1753—99; Wiest, Inst. patrol., Ingolstadt 1795; Winter, Krit. Geschichte der ältesten Zeugen des Christenthums oder Patrologie, München 1784; Goldwitzer, Bibliographie der Kirchenväter, Landshut 1828 und Patrologie und Patristik, Nürnberg 1833; Busse, Grundriß der chr. Lit.-Gesch., Münster 1828; Lochner, Lehrbuch der Patrologie, Mainz 1837; Annegarn, Handb. der P., 1839; Permaneder, Patrologia generalis und specialis u. 2 t. 1841—44; J. A. Möhler, Patrologie oder chr. Lit.-Gesch., herausg. von Reithmayr, Regensburg 1840 (vgl. RE. X, 125 — unvollendet); Feßler, institutiones patrologicae, Innsbruck 1850—51, 2 B. und in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Bd. 8; Eberl, Leitfaden, Augsburg 1854; Magon, Handbuch der P., Regensburg 1864, 2 B.; Alzog, Grundriß, Freiburg 1866, 2. A. 1869. 3. A., Leipzig 1876; Schmid, Grundlinien, 1880; Nirschl, Patrologie, 1881. — Unter den protestantischen Arbeiten aus dem 18. und 19. Jarh. stehen in erster Linie die wertvollen Leistungen von Joh. Albert Fabricius, insbes. seine Bibliotheca ecclesiastica, Hamb. 1718; seine Bibl. graeca, 1705—28 in 14 Bänden, neue Aufl. von Harleß 1790 ff.; Bibl. latina 1697; n. A. 1774 ff.; und deren Fortsetzung, die Bibl. lat. mediae et infimae latinitatis, Hamburg 1734 ff., n. A. 1754, 6 B. (v. Mansi); ferner Ittig, Thomas, Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus eccl. egerunt, ed. L. Chr. Ludovici, Leipzig 1711; Bose, Introductio in notitiam scr. eccl., Jena 1723; dann das zusammenfassende Werk von J. G. Walch, Bibliotheca patristica, Jena 1757. 70, neue Ausgabe von J. T. L. Danz, Jena 1834; Oelrichs, Comm. de script. eccl. lat., Leipzig 1791; Schönemann, Bibliotheca hist. literaria Patrum latinorum, Leipzig 1792—94, 2 t. und die kurzen Leitfäden zu patristischen Vorlesungen von H. J. Pestalozzi, Grundlinien der Geschichte der kirchl. Litteratur, Göttingen 1811; Engelhardt, Lit. Leitfaden, Erlangen 1823; Danz, Initia doctrinae patristicae, Jena 1839; Rettberg, Art. Patristik in der Allg. Enc. v. Ersch und Gruber III, 5. Th. 13, S. 391—408 (1840); Lücke in GGA. 1841 (Rec. von Möhler); Erdmann, Prolegg. in patristicen, Königsberg 1857 Progr. Nützlich zur Einfürung in das patristische Studium sind die Auszüge aus patristischen Schriften von C. F. Rößler, Bibliothek der Kirchenväter, Leipzig 1776 bis 1786, 10 Bände; die patristischen Chrestomathien von Augusti, Leipzig 1812; Planck, Anthologiae patristicae specimina, Göttingen 1820—33; Royaards, Utrecht 1831 u. a; Rheinwald u. Pelt, Homiliarium patristicum, Berlin 1829—33; Thilo, Bibl. patr. dogmatica, Leipzig 1853/54; Oehler, Bibl. der KVV., eine Auswahl aus deren Werken, Leipzig 1838—59, 3 B. Eine Sammlung von patristischen Biographieen nebst Auszügen aus den Hauptschriften der KVV. gibt das Werk von Böhringer, Kirchengeschichte in Biographieen oder die Kirche Christi und ihre Zeugen, Zürich 1842 ff., 2. Aufl. 1861 ff.

Außerdem aber ist zu vergleichen die ganze neuere Litteratur zur alten Kirchen- und Dogmengeschichte, worin die altkirchliche Litteraturgeschichte teils übersichtlich, teils monographisch behandelt wird; so besonders bei Schröckh, Gieseler, Neander, Niedner, Münscher, Baur, Hagenbach, Nitzsch (Grundriß der DG. 1. Patristische Zeit, Berlin 1870, wo das litterargeschichtliche Material sehr ausfürlich behandelt wird.)

Aber auch die Geschichtschreiber der Philosophie, z. B. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, Hamburg 1841 ff. und Ueberweg, Grundriß der Geschichte

der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, Berlin 1864, 6. Aufl. 1881 (von Katholiken Stöckl, Philosophie der patristischen Zeit, 1858, und Huber, Philosophie der Kirchenväter 1834), und endlich die neuen Werke zur griechischen und röm. Litteraturgeschichte, z. B. Schöll, Clinton, Bähr (in den Suppl. zu seiner römischen Litt.-Gesch. I—III, Gesch. der christlichen Dichter und Geschichtschreiber, Gesch. der christlich-römischen Theologie 2c.); Bernhardi (Grundriß, 4. A. 1865), A. Ebert (Gesch. der christl.-lat. Litteratur, Leipzig 1874) und bes. W. S. Teuffel (Gesch. der röm. Litteratur, Leipzig 1870 u. ff.), haben die patristische Litteratur mehr oder minder eingehend berücksichtigt. — Über die einzelnen Kirchenväter vgl. die Spezialartikel dieser Real-Encyklopädie und die dort gegebenen Litteraturnachweisungen. Je massenhafter und je zerstreuter das patristische Material, das in Monographieen und Sammelwerken niedergelegt ist und fast von Tag zu Tag sich mehrt, desto erwünschter wäre eine den Anforderungen der jetzigen Wissenschaft entsprechende Gesamtdarstellung der Patrologie oder altkirchlichen Litteraturgeschichte, die freilich wol noch für lange Zeit zu den pia desideria unserer Theologie gehören wird; denn wie eine der neuesten Publikationen auf dem Gebiet der patristischen Litteratur mit Recht sagt: „So gewiss ein Handbuch der altchristlichen Litteraturgeschichte zur Zeit das vornehmste Bedürfnis der historisch-theolog. Wissenschaft ist, so gewiss kann dasselbe bei dem jetzigen Stand der kirchengeschichtlichen Forschung noch nicht geschrieben werden“ (s. O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, Leipzig 1882). **Wagenmann.**

Patronat (ius patronatus). Seit dem 5. Jarhundert hat sich im Orient und auch im Abendlande der Gedanke geltend gemacht, dass es angemessen und billig sei, dem Stifter einer Kirche oder frommen Anstalt das Recht zur Ernennung der Verwalter für das zu solchen Zwecken ausgesetzte Vermögen, sowie auch zur Anstellung der aus demselben unterhaltenen Geistlichen zu gewären, l. 15 C. de ss. eccles. I. 2. l. 46 C. de episc. I. 3, Nov. Justin. 131 c. 10 (c. 545), c. 1 C. XVI qu. 5 (Konzil v. Orange v. 441 c. 10). Wenngleich hier schon patronatänliche Befugnisse in Frage stehen, so hat doch die Entwicklung des heutigen Patronatrechtes nicht an diese Verhältnisse angeknüpft, die Anfänge derselben liegen vielmehr auf germanischem Boden. Nach altgermanischer, wol noch aus heidnischer Zeit stammender Anschauung hatte der Grundherr (oder auch die freie Bauerngemeinde) kraft des Herrschaftsverhältnisses über alle auf dem Eigen befindlichen Sachen das Eigentum und die Verfügungsgewalt über den auf demselben errichteten Tempel und später über die darauf erbaute christliche Kirche, und kraft dieser Befugnis konnte er auch den Geistlichen an derselben anstellen und absetzen (Konzil v. Orleans v. 541 c. 7. 26. 33). Noch weit über die karolingische Zeit hinaus erscheinen solche von den Grundherren gestiftete Kirchen als Objekte des privatrechtlichen Verkehrs, one dass die Konsekration derselben als ein Hindernis für ihre Verkehrsfähigkeit betrachtet wurde. Nur machen sich seit der gedachten Zeit Bestrebungen der Gesetzgebung geltend, solche Verfügungen des Grundherrn, welche mit der Zweckbestimmung des kirchlichen Gebäudes unvereinbar waren, wie namentlich die Teilung unter den mehreren Miteigentümern, ferner die beliebige Einziehung der rechtlich im Eigentum des Grundherrn verbliebenen Dotalgüter der Kirche, die Anstellung unfähiger und die beliebige Entfernung der einmal bestellten Geistlichen zu verhindern, sowie dem Bischof das Recht zu Anordnungen über die bestimmungsmäßige kirchliche Benützung des Gebäudes zu sichern. Ein Patronatrecht im heutigen Sinne hat damals noch nicht existirt, sondern nur ein freilich im kirchlichen Interesse durch die Gesetzgebung eingeschränktes Eigentum weltlicher Personen (des sog. senior, seit dem 9. Jarhundert aber zuerst noch sehr selten, auch patronus) an kirchlichen Anstalten. Erst im 12. Jarh. begann das Papsttum, vor allem Alexander III., den Kampf gegen diese germanische Anschauung. Derselbe stellte der letzteren die Auffassung entgegen, dass das aus der Stiftung einer Kirche entstehende Recht ein ius spirituali annexum sei, d. h. die Gestaltung desselben

durch die kirchliche Grundlage des Institutes, nicht durch das Eigentumsrecht des Stifters beherrscht werden müsse, c. 16 X. de iurepatr. III, 38. Er weist daher alle Streitigkeiten in Betreff solcher Gerechtsame der Zuständigkeit der geistlichen Gerichte zu, c. 3 X de iud. II. 1, verneint das Eigentumsrecht der Grundherren an den Kirchen, c. 3 X de iurepatr., beseitigt das Anstellungsrecht der Patrone und beschränkt dieselben auf eine bloße Präsentation der Geistlichen an den Bischof, c. 4. 11 ibid. Erst damit war ein besonderes, eigentümliches, vom Eigentum an den Kirchen verschiedenes Recht geschaffen, für welches nunmehr die noch heute übliche Bezeichnung: ius patronatus gebraucht wurde. Und wenn es auch noch längere Zeit gedauert hat, bis die Anordnungen Alexanders III. zur völligen Durchfürung haben gebracht werden können, so haben dieselben doch schließlich die germanische Rechtsanschauung beseitigt.

Geltendes Recht der katholischen Kirche. Der Patronat ist der Inbegiff von Rechten und Pflichten, welche einer Person in Bezug auf eine Kirche oder ein kirchliches Amt aus einem besonderen, von ihrer Stellung in der Hierarchie unabhängigen Rechtsgrunde zustehen. Er ist ein innerhalb der kirchlichen Sphäre liegendes Individualrecht kirchlich öffentlicher Natur, keine im Civilrechte wurzelnde Berechtigung, wenngleich die weltliche Gesetzgebung seit dem 17. Jarhundert vielfach auch statliche Anordnungen über denselben erlassen hat (s. z. B. preuß. A.L.R. II, 11, §§ 568 ff.), weil der Patronat einzelne Rechte und Pflichten in sich begreift, welche, wie die Beteiligung bei der Verwaltung des Kirchenvermögens und die Aufbringung von Leistungen zu kirchlichen Zwecken, zugleich der statlichen Regelung anheimfallen.

Das Patronatrecht ist entweder ein dingliches, iuspatr. reale, oder ein persönliches, iusp. personale. Das erstere haftet als Realgerechtsame derart an einem Grundstück, dass durch das Eigentum an dem letzteren stets der Patronatberechtigte bestimmt wird. In Deutschland bildet dasselbe, was sich aus der historischen Enwickelung erklärt, die Regel. Das persönliche ist dasjenige, welches einer physischen oder juristischen Person als solcher zusteht. Nach gemeinem Recht ist der Patronat im Zweifel für einen persönlichen zu erachten.

Ferner kann der Patronat ein geistlicher, Laien- und gemischter (iusp. ecclesiasticum oder clericale, laicale und mixtum) sein. Geistlich ist derselbe, wenn er einer geistlichen Person oder Anstalt in dieser ihrer Eigenschaft zukommt, gleichviel ob die Stiftung aus kirchlichem oder weltlichem Vermögen gemacht ist. Ein Laienpatronat liegt vor, wenn er einem Laien oder auch einer geistlichen Person, letzterer aber aus einem von ihrer kirchlichen Stellung unabhängigen Grunde, zusteht, z. B. einem Geistlichen, welcher ein patronatberechtigtes Rittergut ererbt hat. Der gemischte Patronat ist ein solcher, bei welchem sowol die ein geistliches wie auch ein weltliches Patronatrecht begründenden Momente gleichzeitig vorliegen, er entsteht daher z. B. wenn ein Kloster aus seinem kirchlichen Vermögen und ein Laie mit seinen Mitteln gemeinschaftlich eine Kirche stiften.

Der persönliche Patronat ist nicht an die Person des ersten Erwerbers gebunden, und geht als sog. iusp. haereditarium mangels besonderer Anordnung des Stifters auf die jeweiligen civilrechtlichen Erben des Patrons über. Wenn aber der Übergang des Patronats lediglich auf die Mitglieder einer bestimmten Familie durch besondere Anordnung bestimmt ist, sog. iusp. familiare oder gentilitum, so erlischt er mit dem Aussterben derselben.

Ein Patronatrecht, gleichviel ob es ein dingliches oder persönliches, ein geistliches oder laikales ist, kann auch mehreren gemeinschaftlich, sog. ius compatronatus, zustehen, und zwar ist es möglich, dass dasselbe Patronatrecht bald Allein-, bald Kompatronat ist. Bei einem solchen Kompatronatsrecht, welches wie ein unteilbares Recht zu behandeln ist, haben alle Kompatrone die Patronatshandlungen gemeinschaftlich vorzunehmen, nur gelten diejenigen von ihnen, welche nicht mitwirken wollen oder rechtlich daran gehindert sind, stets durch die übrigen als mitvertreten.

Die Entstehung oder Neubegründung eines Patronatsrechtes setzt voraus: I. einen Erwerbstitel. Den regelmäßigen Titel bildet die Fun-

dation, d. h. die Neugründung einer kirchlichen Anstalt oder eines bloßen kirchlichen Benefiziums und zwar one das Vorliegen einer kirchenrechtlich begründeten Verpflichtung, sowie mit dem Willen, die durch die Fundation entstehenden Rechtswirkungen sich anzueignen oder wenigstens nicht abzulehnen. Bei der Neubegründung einer kirchlichen Anstalt muſs die Fundation in der assignatio fundi, der Beschaffung des erforderlichen Grundes und Bodens, der aedificatio oder constructio, der Errichtung des notwendigen Gebäudes, und endlich der dotatio, der Gewärung der Mittel für die Instandhaltung des letzteren, für die Bestreitung der sächlichen Ausgaben des Gottesdienstes und für den Unterhalt der geistlichen Kräfte, oder in der Gewärung von Geldsummen, mit welchen alle erwänten Einrichtungen bestritten werden können, bestehen. Ob die Vornahme der einen oder anderen der drei genannten Handlungen zur Entstehung des Patronates genügt, ist bestritten. Der richtigen Ansicht nach ist die Frage zu bejahen. Dabei ist es aber selbstverständlich, daſs die kirchliche Anstalt selbst in der Weise in das Leben gerufen werden muſs, daſs kein anderer aus der Leistung der übrigen Handlungen ein Patronatrecht erwerben kann (z. B. der Art, daſs zu der Hergabe des Grundstückes durch eine Person die Beschaffung der Baukosten seitens der dazu verpflichteten Gemeinde erfolgt, die Dotation aber aus einer Kollekte beschafft wird). Außer der Fundation ist aber ferner die Genehmigung des kirchlichen Oberen, welche auch stillschweigend gewärt werden kann, erforderlich, damit der Stifter das Patronatrecht erwirbt. Abgesehen davon müssen endlich die sonstigen kirchenrechtlichen Erfordernisse für die Neuerrichtung einer kirchlichen Anstalt oder eines kirchlichen Benefiziums vorliegen. Außer durch Fundation kann nach heutigem Recht ein Patronatrecht nur durch päpstliches Privileg entstehen, da das tridentinische Konzil Sess. XXV. c. 9 de ref. die früher statthafte Ersitzung desselben beseitigt hat und den unvordenklichen Besitz des Patronates allein den Nachweis eines sonstigen zulässigen Titels ersetzen läſst. II. Gehört zur Entstehung des Patronates auch Fähigkeit der Person, welche dasselbe zu erwerben beabsichtigt. Bei physischen Personen ist dafür wesentlich die kirchliche Rechtsfähigkeit, d. h. eine solche muſs Mitglied der katholischen Kirche und ferner auch im Besitze der aktiven Mitgliedschaftsrechte sein. Unter dem ersteren Gesichtspunkte sind vom Erwerbe des Patronates ausgeschlossen alle Ungetauften (namentlich Heiden und Juden), unter dem letzteren die Ketzer, die Schismatiker, die Apostaten, sowie diejenigen, welche dem großen Kirchenbann unterliegen und eine Schmälerung ihrer Ehre erlitten haben. In Deutschland hat sich indessen mit Rücksicht auf die reichsgesetzliche Gleichstellung der Augsburger Konfessionsverwandten mit den Katholiken und der dadurch beseitigten Anwendung der Ketzergesetzgebung auf die ersteren im Anschluſs an den westfälischen Frieden (J. P. Osnabrug. art. V, § 31) eine feste Übung gebildet, daſs Protestanten Patronate über katholische Kirchen und Ämter, sowie umgekehrt Katholiken über protestantische erwerben und besitzen können. Auch juristische Personen und Personen-Vereine, welche ein gesondertes, ihren Zwecken dienendes Vermögen besitzen (wie z. B. Aktiengesellschaften) sind des Erwerbes des Patronates fähig, one daſs es auf die Konfession derjenigen physischen Personen, welche ihr Willensorgan bilden, ankommt, es sei denn, daſs es sich um eine solche juristische Person handle, welche lediglich den religiösen oder kirchlichen Zwecken einer bestimmten Konfession dient, wie z. B. um eine Synagogen-Gemeinde. III. Endlich kann das Patronatrecht nur an einem geeigneten Objekt erworben werden, also an kirchlichen Anstalten, wie Pfarrkirchen, Kapellen, Oratorien und den mit diesen verbundenen Benefizien, ferner an Kanonikaten, der richtigen Ansicht nach aber nicht an Bistümern oder Bischofsstellen.

Den Inhalt des Patronates bildet eine Mehrheit von Rechten und Pflichten, von denen indessen die letzteren nach gemeinem Rechte eine geringe Bedeutung haben. Die ersteren sind teils Ehren-, teils nutzbringende Rechte, teils solche, welche das Interesse des Berechtigten an der Aufrechterhaltung der Patronatsstiftung zu waren, bezwecken. Zu den Rechten gehört vor allem 1) das Präsentationsrecht, ius praesentandi, welches ein Ehrenrecht im weiteren Sinne

ist. Kraft dieses Rechtes hat der Patron die Befugnis, dem kirchlichen Oberen (d. h. für die Regel dem Bischof) im Falle der Erledigung der seinem Rechte unterstehende Stelle eine zum Erwerbe derselben rechtlich qualifizirte Person (persona idonea) vorzuschlagen, jedoch ist der geistliche Patron, sofern es sich um ein dem sog. Pfarrkonkurse unterworfenes Benefizium (wie namentlich eine Pfarrei) handelt, verpflichtet, denjenigen Kandidaten zu präsentiren, welcher bei Ablegung dieser Prüfung als der würdigste (der sog. dignior) erachtet worden ist. Die Frist beträgt für den Laienpatron 4 Monate, für den geistlichen 6 Monate, angerechnet von erlangter Kenntnis der Vakanz des Benefiziums. Statt eines Kandidaten kann der Patron (nur nicht der geistliche bei einem dem Pfarrkonkurse unterworfenen Benefizium) auch gleichzeitig mehrere Kandidaten präsentiren, der Laienpatron sogar noch wärend des Laufes der Präsentationsfrist, ehe der kirchliche Obere eine Entscheidung getroffen hat, weitere Kandidaten nachträglich vorschlagen (ius variandi), unter welchen der kirchliche Obere dann die Auswal zu treffen befugt ist. Das Präsentationsrecht des Patrons beschränkt das dem kirchlichen Oberen zukommende Besetzungsrecht insoweit, als der letztere das Patronatsbenefizium gültig nur nach fruchtlosem Verlauf der Frist besetzen kann, und bei ordnungsmäßiger Präsentation eines tauglichen Kandidaten diesem die Stelle verleihen, ihm die sog. institutio collativa, erteilen muss. Weil der geistliche Patron keinen anderen nachzupräsentiren berechtigt ist, erhält der von ihm vorgeschlagene Kandidat, seine Tauglichkeit vorausgesetzt, durch die Präsentation ein festes Anrecht (ius ad rem) auf Übertragung des Benefiziums. Hat der geistliche Patron wissentlich oder aus nicht entschuldbarer Nachlässigkeit einen unfähigen präsentirt, so geht er für den betreffenden Vakanzfall seines Präsentationsrechtes verlustig, wärend der Laienpatron noch innerhalb des Restes der Präsentationsfrist einen anderen zu präsentiren befugt ist. Für den gemischten Patronat gilt die Regel, dass er, je nachdem es den Patronen am vorteilhaftesten ist, bald als geistlicher, bald als Laienpatronat behandelt wird. Wenn aber derselbe nach einem zwischen dem geistlichen und Laienpatron festgesetzten Turnus nur von einem ausgeübt wird, so kommen, je nachdem der erstere oder letztere präsentirt, die Vorschriften über den geistlichen oder Laienpatronat zur Anwendung. Absolut wesentlich ist das Präsentationsrecht für den Patron nicht, ja es ist gesetzlich ausgeschlossen für die ersten (Prälaten-) Stellen in den Kathedral- und Kollegiatkapiteln, und es kann auf diese nur durch päpstliches Privileg erworben werden.

2) An Ehrenrechten im eigentlichen Sinne gewärt das gemeine Recht dem Patron bloß den honor processionis, d. h. das Recht des Vortrittes vor den übrigen Laien bei Prozessionen in und außerhalb der Kirche. Nach partikulärem und Gewonheitsrecht kommen ihm aber auch noch andere Rechte zu, so namentlich der honor sedis, das Recht auf einen besonderen Kirchenstul an ausgezeichneter Stelle, das ius precum, das Recht auf Fürbitte oder auf das Kirchengebet, das ius sepulturae, das Recht auf eine Begräbnisstätte in der Kirche oder jetzt auf dem Kirchhofe an hervorragender Stelle und one Entgelt.

3) Was die nutzbringenden Rechte des Patrons betrifft, so hat der Patron nach gemeinem Rechte im Falle unverschuldeter Dürftigkeit und eigener Unfähigkeit sich zu ernären, aber nur wenn er Nachkomme des ersten Stifters ist, einen Anspruch auf Alimente aus dem Vermögen der Kirche unter der Voraussetzung, dass keine andere Person gesetzlich zu seiner Alimentation verpflichtet ist, und dass das Kirchenvermögen bei Gewärung der Alimente zur Deckung der erforderlichen Ausgaben für die sächlichen und persönlichen Kosten des Gottesdienstes, sowie für die Unterhaltung des Gebäudes ausreicht. Andere derartige Rechte, z. B. auf bestimmte järliche Gefälle, Zehnten u. s. w. kann er nur beanspruchen, wenn sie bei der Stiftung vorbehalten worden sind. 4) Das Interesse des Patrons an der Aufrechterhaltung der Patronatsstiftung wird geschützt a) durch die sog. cura beneficii, d. h. das Recht, Kenntnis von der Verwaltung des Vermögens zu nehmen, und bei den vorgesetzten Kirchenoberen die Abstellung bemerkter Missbräuche, die Entfernung ungetreuer und sorgloser Verwalter, auch in dringenden Fällen die Abhaltung einer außerordentlichen Revision zu beantragen. Weiter-

gehende Befugnisse müssen bei der Stiftung vorbehalten werden, kommen aber auch nach Partikularrecht vor, so die Befugnis bei wichtigen Akten der Verwaltung, z. B. Aufnahme von Darlehen u. s w. die patronatische Zustimmung zu erteilen, und selbst in das kirchliche Verwaltungsorgan (den Kirchenvorstand) als Mitglied einzutreten oder ein solches zu ernennen. b) Ferner hat der Patron ein Recht, bei Veräußerungen des Kirchenguts vorher gehört zu werden, ja seine Genehmigung ist erforderlich, wenn es sich um Veräußerung des Dotalgutes handelt. c) Endlich muss er bei Veränderungen der seinem Patronate unterstehenden kirchlichen Anstalt oder des Patronatsbenefiziums zugezogen werden, und der Laienpatron hat auch hier in einzelnen Fällen seinen Konsens zu erteilen, welcher aber aus überwiegenden Gründen des öffentlichen kirchlichen Interesses ergänzt werden kann.

An Pflichten liegt gemeinrechtlich und zwar auch nur dem Patrone, welcher aus dem kirchlichen Institute Einkünfte bezieht, die Verbindlichkeit ob, unter bestimmten Voraussetzungen die Kosten für die Widerherstellung und bauliche Unterhaltung der Pfarrkirche und des Pfarrhauses zu tragen, wärend ein Patron, welcher keine derartigen Einkünfte bezieht, im Falle der Weigerung, die gedachten Kosten zu bestreiten, bloß seines Patronatrechtes für verlustig erklärt werden kann. Partikularrechtlich ist allerdings die betreffende Pflicht des Patrons vielfach umfassender (vgl. den Art. „Baulast" Bd. II, S. 158. 159). Wenn von Manchen ferner behauptet wird, dass dem Patrone auch eine sog. Schutzpflicht über die Kirche (defensio), d. h. die Pflicht, über die Erhaltung der kirchlichen Anstalt und ihres Vermögens zu wachen, sowie sie gegen Angriffe zu verteidigen, obliegt, so beruht dies auf einer Verwechselung des Patronates mit der Advokatie, welche gemeinrechtlich nicht mit demselben one Weiteres verbunden ist, tatsächlich allerdings häufig dem Patrone zukam.

Was den Übergang und die Übertragung eines schon bestehenden Patronatrechtes auf einen anderen betrifft, so folgt der dingliche Patronat dem rechtlichen Schicksale desjenigen Gutes, dessen Accessorium er ist, geht also auf denjenigen über, welcher das Gut unter Lebenden, z. B. durch Kauf, Tausch, oder von Todes wegen (durch Testament) erwirbt. Untersteht das Gut dem Nießbrauche eines anderen, so hat der Nießbraucher das Recht auf Ausübung des Patronates, dagegen hat der Pächter und Faustpfandgläubiger keinen Anspruch darauf. Der persönliche Patronat, über dessen Übergang von Todes wegen schon oben S. 310 das Erforderliche bemerkt ist, kann unter Lebenden durch Schenkung übertragen werden, jedoch ist dazu die Genehmigung des kirchlichen Oberen erforderlich, mit Ausnahme der Fälle, dass ein Laienpatronat an eine kirchliche Korporation oder Anstalt oder an einen geistlichen Amtsträger verschenkt, d. h. in ein geistliches Patronatrecht umgewandelt oder an einen Mitpatron übertragen wird. Dagegen ist die Überlassung eines Patronates gegen ein geldwertes Äquivalent, weil darin eine Simonie liegt, nichtig, und nur gültig, wenn das letztere keinen derartigen Wert hat, wie z. B. durch Tausch gegen ein anderes Patronatrecht, und ferner die Genehmigung des kirchlichen Oberen hinzutritt. One und wider Willen des Berechtigten kann endlich der Patronat auf einen anderen durch Ersitzung übergehen, deren nähere Erfordernisse aber sehr bestritten sind.

Das Patronatrecht erlischt 1) durch Verzicht des Patrons, welcher nach gemeinem Recht, weil der letztere nach demselben für die Regel keine Pflichten hat, der Zustimmung des geistlichen Oberen nicht bedarf. 2) Durch Fortfall des berechtigten Subjekts, z. B. durch Aussterben der patronatberechtigten Familie. 3) Durch Untergang des Objektes, wie die Aufhebung oder Suppression der kirchlichen Anstalt oder des Patronatsbenefiziums. 4) Durch usucapio libertatis seitens des kirchlichen Oberen, d. h. dadurch, dass die versuchte Ausübung des Patronates in gutem Glauben an die Nichtexistenz des Rechtes gehindert worden ist und der geistliche Patron sich dabei 40 Jare, der Laienpatron 30 Jare lang beruhigt hat, nicht aber durch bloße Unterlassung der Ausübung der Patronatsgerechtsame (non usus). 5) Durch die Begehung bestimmter, nach Kirchenrecht strafbarer Handlungen, wie simonistische Veräußerung des Rechtes, Tötung und

Verstümmelung eines bei der Patronatskirche angestellten Geistlichen, Verübung von Eingriffen in das Vermögen der Patronatskirche, durch Ketzerei, Apostasie oder Schisma des Patrons. 6) Durch päpstliche Derogation.

Die evangelische Kirche hat das Patronatrecht, wenngleich es mit den höchsten Prinzipien der evangelischen Kirchenverfassung nicht im Einklang steht, doch beibehalten, und es sind auch die für dasselbe vom kanonischen Recht entwickelten Grundsätze im allgemeinen maßgebend geblieben. Auf dieser Grundlage ruht noch heute die Gestaltung in Kurhessen, Hannover, Württemberg, Braunschweig, Mecklenburg und Schleswig-Holstein. In einzelnen Ländern und Provinzen hat aber die Rechtsentwicklung zu einer Erweiterung der Rechte des Patrons gefürt. Dies hängt teils damit zusammen, dass die älteren germanischen Anschauungen troß der Reform Alexanders III. nicht überall beseitigt worden waren, — so haben sich trotz derselben in katholischer Zeit die Bezeichnungen: Kirchlehn, Kirchsatz, Kollator, Lehnherr für das Patronatrecht und den Patron erhalten, und sind auch in der protestantischen Kirche üblich geworden, — teils aber auch damit, dass die Patronate sich meistens in den Händen der großen Grundherren befanden, welche mannigfaltige Hoheitsrechte als patrimoniale Gerechtsame auf ihren Besitzungen ausübten, sodass der Patron, welcher zugleich in der Parochie die Stelle der weltlichen Obrigkeit inne hatte, infolge dessen bei seinen ausgedehnten Patronatsbefugnissen, wie sie z. B. in der Mark Brandenburg vorgekommen sind, auch faktisch als Inhaber einer untergeordneten Kirchengewalt erscheinen konnte. Zu einer völligen Umgestaltung der ursprünglichen Basis des Patronates hat aber diese Entwicklung nicht gefürt und es ist daher völlig unrichtig, wenn man (vgl. Hellmar, Der Patronat nach preuß. Landes- und Provinzialrecht, Elberfeld 1850, S. 16) einerseits die landesherrliche Kirchengewalt einen Patronat im Großen, und umgekehrt (S. 22) den Patronat in den Städten und auf den Dörfern eine landesherrliche Kirchengewalt im Kleinen genannt oder gar den Patronat (so Goeschel in der 1. Auflage dieses Werkes, 11, 214, und die gegen die Einfürung der Gemeindeordnung von 1850 protestirenden Pommerschen Patrone) als ein obrigkeitliches oder kirchliches Amt bezeichnet hat.

Der Erwerbsgrund des Patronates ist auch nach evangelischem Kirchenrecht die Fundation, indessen muss in Preußen (A.L.R. II, 11. § 569) noch zu derselben eine Verleihung des Patronates durch den Stat, d. h. eine statliche Autorisation zur Erwerbung, hinzutreten. Ferner ist gewönlich die Ersitzung als Erwerbsgrund aus dem früheren kanonischen Rechte beibehalten worden. An Stelle der päpstlichen Verleihung hat man vereinzelt (so in Sachsen) die Verleihung durch den Landesherrn gesetzt und das preußische A.L.R. II, 11, § 572 erkennt endlich den Auftrag des Patronatsrechtes seitens einer patronatsfreien Gemeinde unter hinzutretender Autorisation des States als Erwerbsgrund an.

Was die Rechte des Patrons betrifft, so erfolgt die Präsentation an die evangelische kirchenregimentliche Behörde, gewönlich die Kosistorien. Für die Berufung des vom Patron ausgewälten Kandidaten seitens des letzteren behufs der Präsentation hat sich in der evangelischen Kirche der technische Ausdruck: Vokation gebildet. Vielfach ist aber, wenn der Vocirte diese angenommen hat, der Patron nicht mehr berechtigt, von der Vokation abzugehen, und der Vocirte erlangt damit, seine Tauglichkeit vorausgesetzt, das sog. ius ad rem auf das Amt, kann also seinerseits auch die Übertragung der Stelle, die sog Konfirmation, von dem Kirchenoberen verlangen. Das bei der freien kirchenregimentlichen Besetzung herkömmliche votum negativum, d. h. das Recht der Gemeinde, gegen Lehre, Wandel und Gaben des für sie bestimmten Geistlichen Einspruch zu erheben, kommt auch in manchen Landeskirchen gegenüber der patronatischen Besetzung vor und daher hat hier der vom Patron vocirte Kandidat vor der Bestätigung eine Probepredigt zu halten. Die kanonische Präsentationsfrist hat partikularrechtlich mehrfache Abänderungen erfaren (in Preußen ist sie z. B. 6 Monate) und es wird dabei manchmal keine Unterscheidung zwischen dem Laien- und geistlichen

Patronate, welche für die evangelische Kirche überhaupt der inneren Begründung entbehrt, gemacht.

Wärend die Ehrenrechte des Patrons im wesentlichen dieselben wie in der katholischen Kirche sind, hat dagegen die cura desselben, fast überall eine Erweiterung erfaren. Ganz abgesehen davon, dass sie nicht nur als Recht, sondern auch als Pflicht aufgefasst wird (preuß. A.L.R. II, 11, § 568), hat der Patron das Recht auf Abnahme der Kirchenrechnung, vielfach auch das Recht auf Mitwirkung bei allen wichtigeren Akten der Verwaltung, endlich sogar vereinzelt die Mitgliedschaft an dem zur Kirchenverwaltung bestimmten Organe erlangt. Neuerdings seit der Einfürung presbyterialer Ordnungen hat er auch in einzelnen Ländern ein Recht erhalten, an der Erfüllung der innerkirchlichen Aufgabe der Gemeindeorgane teilzunehmen, da er (so in Altpreußen) bei vorhandener Qualifikation als Mitglied in den Gemeindekirchenrat eintreten oder einen der Ältesten ernennen kann. Der Anspruch des Patrons auf Alimente ist ebenfalls in der evangelischen Kirche (preuß. A.L.R. II, 11, § 595), wenn auch nicht überall, anerkannt. Dagegen ist die Baulastpflicht vielfach im Vergleich zum gemeinen Recht der katholischen Kirche erweitert (s. Bd. II, S. 159).

In neuerer Zeit sind mehrfach Bestrebungen hervorgetreten, das Patronatrecht zu beseitigen, wesentlich beeinflusst durch die Anschauung, dass dasselbe der Entwicklung einer freien kirchlichen Gemeindeverfassung Hindernisse bereite. Schon Schleiermacher hat 1808 in seinem „Vorschlag zu einer Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate" erklärt: „Alles Patronatsrecht muss gänzlich abgeschafft werden". Von demselben Gesichtspunkte aus ist in der preußischen Verfassungsurkunde von 1848 die Aufhebung des Patronatsrechtes angeordnet worden, die jetzt geltende, vom 31. Januar 1850 Art. 17, hat dies aber dahin modifizirt: „Über das Kirchenpatronat und die Bedingungen, unter welchen dasselbe aufgehoben werden kann, wird ein besonderes Gesetz ergehen". Trotzdem, dass mehrfache Anläufe zur Ausfürung dieses Verfassungsartikels gemacht worden sind, haben dieselben bisher kein Resultat gehabt. Es ist ebensowenig in Preußen wie in anderen Ländern bisher zu einer gesetzlichen Aufhebung des Patronates gekommen. Ganz abgesehen von der prinzipiellen Frage, inwiefern eine Beseitigung solcher althergebrachter Rechte wie des Patronates gerechtfertigt erscheint, bietet für viele Bezirke die künftige Beschaffung derjenigen Bedürfnisse, welche jetzt die Patrone zu einem nicht geringen Betrage kraft ihrer Baulastpflicht zu befriedigen haben, eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit, und eine weitere liegt darin, ein rationelles Ablösungsprinzip, sowol einerseits für die patronatischen Rechte, wie auch andererseits für die Patronatspflichten, zu finden.

Litteratur: Lippert, Versuch einer histor.-dogmat. Entwicklung der Lehre v. Patronatrechte, Gießen 1829; J. Kaim, Das Kirchenpatronatrecht, 2 Theile, Leipzig 1845, 1866; Bruno Schilling, Das kirchliche Patronat, Leipzig 1846; P. Hinschius, Kirchenrecht, Th. 2, S. 618, Th. 3, S. 6, wo auch die ältere Litteratur angegeben ist.

Für das evangelische Kirchenrecht vgl. M. Stachow, De iuris canonici quod ad iuspatronatus spectat in terris Protestantium usu ac non usu diss. inaug., Berol. 1865; Richter-Dove, Kirchenrecht, § 201; Verhandlungen der Eisenacher Konferenz im J. 1861 im Allg. Kirchenblatt für das evang. Deutschland, Bd. 10 (1861), S. 438 ff. 558 ff. Wegen der Aufhebung des Patronats s. Denkschrift des preuß. Ministers der geistlichen Angelegenheiten von 1870 in Zeitschr. für Kirchenrecht, Bd. 10, S. 92; Schuppe, Zu der Aufhebung des Kirchenpatronates, Berlin 1871; Herrfurth, Die Ausfürung des Art. 17 der Verfassungsurkunde, Berlin 1872. **P. Hinschius.**

Paul I., Papst von 757—767. Paulus, Diakon der römischen Kirche, wurde von seinem Bruder, dem Papste Stephanus II., vielfach gebraucht zu Unterhandlungen mit den Langobardenkönigen, sowol mit Aistulf, als dieser im Juni 752 und zum zweitenmale im Oktober dieses Jares Rom bedrohte, als auch mit Desiderius, dem er das Versprechen abnahm, die von Rom geheischten, von Aistulf

bisher vorenthaltenen Städte der römischen Republik dem Papste herauszugeben. Nach dem am 26. April 757 erfolgten Ableben Stephanus II. wurde Paulus von der fränkischen Partei auf den Stul Petri gehoben, wärend eine antifränkische, warscheinlich mit den Langobarden, schwerlich mit den Byzantinern — wie Gregorovius annimmt — in Verbindung stehende Adelsfraktion die Wal auf den Archidiakonus Theophylakt zu lenken suchte. Dem Frankenkönige Pippin teilte Paul I. sofort seine Erhebung mit und zwar in einer Form, die — mit einigen Abänderungen — der üblichen Anzeige von dem Walvorgange an den griechischen Exarchen entlehnt war. Statt der ausdrücklichen Bitte um Bestätigung der Wal, wie sie an diesen bisher gerichtet worden war, findet sich eine das gleiche Gesuch in verhüllter Form enthaltende Aufforderung, Pippin möge seinen in Rom anwesenden Gesandten daselbst so lange belassen, bis die Ordination des Papstes vollzogen und jener Augenzeuge gewesen sei von der Liebe, welche Paul I. und das ganze römische Volk „für die allergnädigste Excellenz und das ganze Geschlecht der Franken empfinde". An die weitere Versicherung, dass der Papst den Freundschaftsbund, den seine Vorgänger mit Pippin geschlossen, unverbrüchlich halten werde, knüpft sich die Bitte — in der die Machtlosigkeit des römischen Stules klar zu Tage tritt — dass ihm der König „seine Hilfe und seinen stärksten Schutz" angedeihen lassen wolle. Diesen Schutz bedurfte er bald genug; denn der Langobardenkönig Desiderius zögerte immer noch mit der Herausgabe der von Rom beanspruchten Städte Imola, Osimo, Bologna und Ancona und brach den ewigen Frieden, den er gelobt hatte, indem er die Herzogtümer Spoleto und Benevent, die sich unter die Obhut der fränkischen und päpstlichen Herrschaft begeben hatten, angriff und als Sieger über die beiden sich ihm entgegenstellenden Herzöge mit seinem Reiche vereinigte. 758 begab sich Desiderius nach Rom, um persönlich mit dem Papste zu unterhandeln. Wol versprach er die Zurückgabe Imolas, jedoch nur unter der Bedingung, dass er die den Franken übergebenen Geißeln von Pippin zurückerhalte. Diese Bedingung konnte aber nur Pippin selbst erfüllen; an ihn sandte Paul I. seine Boten, sie brachten dem Frankenherrscher zwei in ihrem Inhalte sich widersprechende Briefe; da nämlich die Gesandten, um zu diesem zu gelangen, durch Langobardisches Gebiet ziehen mussten, gab ihnen der Papst ein offizielles Schriftstück mit, in welchem er Pippin ersuchte, dem Wunsche des Desiderius zu willfaren; in einem geheimen Schreiben, dessen Übermittler dieselben Gesandten sein sollten, bat er jedoch den König, den er hier als „honigtriefende Excellenz" anredete, auf jenen Vorschlag nimmermehr einzugehen, vielmehr „das Versprechen, welches er zum großen Heile seiner Seele den heiligen Petrus gegeben habe", nämlich das zu Kiersey 754 Stephan II. erteilte Schenkungsversprechen, festen Bestand gewinnen zu lassen, d. h. auf Räumung der genannten Städte bei Desiderius zu dringen. Mag man nun auch die Notlage, die Paul I., wenn er überhaupt durch seine Legaten mit Pippin verhandeln wollte, zwang, diesen gleichsam als Reisepass durch das langobardische Gebiet ein derartiges, Freundschaft für den Langobardenkönig erheuchelndes Dokument neben der Geheimschrift mitzugeben, als Milderungsgrund gelten lassen, diese doppelzüngige Korrespondenz beweist immerhin zur Genüge, dass das Schifflein Petri, den Intentionen des Apostelfürsten zuwider, aus dem stillen Fahrwasser der Lauterkeit und Warhaftigkeit in das offene Meer der von weltlichen Intriguen stürmisch bewegten Diplomatie hinausgetrieben war. Gelang es nun auch 759 den auf diesen Brief hin an Desiderius abgeschickten Boten Pippins, jenen zum Versprechen zu bewegen, dem Papst „alle Kirchengüter, Gerechtsame, Ortschaften, Gebiete und Territorien der verschiedenen Städte der römischen Republik" im nächsten April zurückzuerstatten, so zeigen doch die späteren Briefe Pauls I. an Pippin, dass Desiderius nicht daran dachte, seine Zusicherungen in ihrem vollen Umfange war zu machen, dass er vielmehr bald wider seine Waffen in das römische Gebiet hineintrug. Es scheint, dass erst ein zweiter Aufenthalt des Desiderius in Rom um 765 zur Anbahnung eines besseren Verhältnisses zwischen diesem und dem römischen Stule gefürt hat, wenigstens spricht bald darauf Paul I. seine Befriedigung darüber aus, dass seine Gerechtsame im Beneventanischen und Tuscischen,

sowie teilweise im Herzogtum Spoleto von den langobardischen Abgesandten widerhergestellt sind.

Wärend die Beziehungen zwischen Rom und dem Frankenreiche sich immer freundlicher gestalteten, erweiterte sich die Kluft zwischen dem Papsttum und Byzanz. Mehrmals, besonders aber im Jare 761, fürchtete Paul I., dass der griechische Kaiser sein Heer und seine Flotte gegen Rom senden werde; die Kriegsrüstungen der „ruchlosen Griechen“ leitete er von ihrer Feindschaft gegen die katholische Kirche und deren orthodoxen Glauben ab. So wie der Papst immer in der Angst lebte, dass sich die Langobarden mit den Griechen verbinden würden, um ihm die von Pippin geschenkten Gebiete zu entreißen, so fürchtete er auch, dass es dem Kaiser Konstantin Kopronymus gelingen könne, durch seine häufigen Gesandtschaften den Frankenkönig in sein Interesse zu ziehen. Wol brachten byzantinische Bevollmächtigte derartige Anträge an den fränkischen Hof, erzielten jedoch keine Resultate. Um das Haupthindernis, welches bei Pippin einer Verbindung mit ihm, wie er meinte, entgegenstand, den vom Papste infolge der kaiserlichen Maßregeln gegen die Bilderfeinde erhobenen Vorwurf der Ketzerei, erfolgreich zu beseitigen, ließ Konstantin Kopronymus seine Gesandten auf der fränkischen Synode zu Gentiliacum (s. d. Art. Bd. V, S. 68) die griechische Anschauung von der Verwerflichkeit des Bilderdienstes dem römischen Legaten gegenüber verteidigen. Ist auch über den Ausgang dieser Disputation nichts bekannt, aus einem das Verhalten des Frankenkönigs jener kaiserlichen Gesandtschaft gegenüber belobenden Schreiben Pauls I. darf man so viel entnehmen, dass Pippin sich nicht dazu verstanden hat, seinen Schützling auf dem Stule Petri das wider zu entreißen und den Griechen zu übergeben, was er dem Vorgänger Pauls I. zugesichert hatte.

Als am 28. Juni 767 Paul I. auf dem Sterbebette lag, erhob sich, noch ehe derselbe die Augen im Tode geschlossen, ein heftiger Walkampf, den der Herzog Toto von Nepi dadurch erregte, dass er seinen Bruder Konstantin mit bewaffneter Hand auf den Stul Petri setzen wollte.

Quellen: Vita Pauli I. im Liber pontificalis (Muratori Rer. Ital. Scr., t. III, pars I, p. 172 sq.); die Briefe Paul I. bei Migne, Patrologiae cursus completus, (series latina, t. 89) und bei Jaffé, Biblioth. rer. Germ. (t. IV, p. 67 sq.); Annales Laurissenses (M. G. Scr. I, p. 144); Annales Einhardi (ibid. p. 145); Annales Mettenses (ibid. p. 355); Jaffé, Regesta Pontif. Rom. p. 193 sq.; Baronius, Annales eccles. ad. ann. 757—767 etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übersetzt von Rambach, 5. Thl., Magdeb. u. Leipz. 1762, S. 244 ff.; Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leip. 1854, S. 29 f.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 89 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 120 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Theil, Elberfeld 1868, S. 251 ff.; Ficker, Forschungen zur deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, 2. Bd., Innsbruck 1869, S. 329 ff.; Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 319 ff., 343 ff., 353 ff.; O. Lorenz, Papstwal und Kaisertum, Berlin 1874, S. 32 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, 2. Bd., Stuttgart 1876, S. 288 ff.; Hefele, Conciliengesch., 3. Bd., 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1877, S. 420, 431 ff.; Niehus, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter, 1. Bd., 2. Aufl., Münster 1877, S. 497 ff.; Martens, Die römische Frage unter Pippin und Karl d. Großen, Stuttgart 1881, S. 86 ff., 254 f.; H. v. Sybel, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste, in Sybels kleinen historischen Schriften, 3. Bd., Stuttgart 1881, S. 83 ff.; Niehus, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste, im histor. Taschenbuch von Hüffer, 2. Bd., Münster 1881, S. 221 ff.; Thelen, Die Lösung der Streitfrage über die Verhandlungen König Pippins mit Papst Stephan II. ꝛc., Oberhausen 1881, S. 33 ff. ꝛc.

R. Zoepffel.

Paul II., Papst von 1464—1471. Pietro Barbo, der Son des Nikolaus Barbo und der Polixena Condulmer, einer Schwester des Papstes Eugen IV., war in Venedig im Jare 1418 geboren. Römische Schriftsteller haben die Familie der Barbo, um dem späteren Papste Paul II. zu schmeicheln, von den römischen Ahenobarbus abgeleitet. Pietro war für den Kaufmannsstand bestimmt und schon bereit ein Schiff zu besteigen, um im Orient sein Glück zu machen, als er die Nachricht empfing, dass sein Onkel, Gabriel Condulmer als Eugen IV. den Stul Petri bestiegen habe. Nun beschloss er, sich der geistlichen Laufban zuzuwenden. Rasch erstieg er durch die Güte seines Oheims die hierarchische Stufenleiter, wurde Archidiakonus von Bologna, Bischof von Cervia, dann von Vicenza, Protonotar der römischen Kirche und 1440 Kardinaldiakon von Sta Maria nuova. Nikolaus V. kreirte ihn zum Kardinalpriester von S. Marco. Der Kardinal von Venedig, wie Pietro gewönlich genannt wurde, dessen gewinnendes Wesen, schöne Gestalt und nie kargende Freigiebigkeit die Herzen der Römer gewann, verstand es, sich auch in der Gunst der Päpste Calixt III. und Pius II. zu erhalten. Der letztere jedoch scheint seine Verstellungskunst, die ihn zur Erreichung seiner Ziele schnell zu dem Zaubermittel der Tränen greifen ließ, erkannt zu haben, er pflegte ihn im Scherz Maria pientissima zu nennen. Nach dem Tode Pius II. wurde Pietro Barbo einstimmig von den zum Konklave versammelten Kardinälen am 30. August 1464 zum Papste erwält. Im Konklave selbst und zum zweitenmale gleich nach seiner Wal hatte Paul II., so nannte sich Pietro Barbo als Papst, eine Walkapitulation beschworen, die an ihn in 18 Punkten eine Reihe sehr ernster und das Kardinalkollegium, das sie aufgestellt hatte, ehrender Forderungen richtete. Nicht nur hatte er sich verpflichten müssen, mit dem Nepotismus seiner Vorgänger zu brechen, sondern auch den Türkenkrieg fortzusetzen, die gesunkenen Sitten der Kurialen zu bessern, innerhalb eines Zeitraumes von drei Jaren zur Heilung der Kirche ein allgemeines Konzil zu berufen rc. Indem aber die Kardinäle sich zugleich das Recht ausbedungen hatten, zweimal im Jare zu prüfen, ob der Papst die Walkapitulation auch in der Tat beobachte, setzten sie dem selbständigen Handeln des seiner dem Kardinalkollegium übergeordneten Stellung bewussten Paul II. allzu enge Grenzen, als dass dieser sich in ihnen bewegen konnte. Er änderte aus eigener Machtvollkommenheit die Walkapitulation und forderte die Zustimmung zu dieser Änderung von den Kardinälen, die alle bis auf den Kardinal Carvajal dieselbe erteilten, einige infolge von Überredung, andere erst nachdem sie mit Gewalt zur Unterschrift gezwungen worden waren. Das in seinen Hoffnungen getäuschte Kardinalkollegium hat nie wider Vertrauen zu Paul II. gefasst, fand auch darin keine Entschädigung, dass der Papst den Gliedern desselben als besonderes Abzeichen Purpurmäntel gewärte. Einen waren Sturm der Entrüstung erregte die von Paul II. 1466 angeordnete Aufhebung des Kollegiums der Abbreviatoren, eines Kollegiums, das aus Gelehrten, Poeten, Rhetoren bestand, und dessen Aufgabe es war, die kurzen Entwürfe für die päpstlichen Bullen fertigzustellen. Als er die Abbreviatoren, welche ihre Stellungen teuer erkauft hatten, one jede Entschädigung plötzlich aus dem Dienste entließ, sandten sie einen aus ihrer Zal, Platina, mit der Bitte an den Papst, die ganze Angelegenheit vor die Auditores Rotae zu bringen. Bezeichnend ist die von Paul II. dem Platina erteilte Antwort: „Weißt du nicht, dass alle Rechte in dem Schreine unseres Herzens verborgen sind? . . Ich bin Papst, mir steht es frei, nach meines Herzens Gutdünken die Handlungen der übrigen Menschen zu verwerfen oder zu billigen.“ Da der Abgesandte aber im weiteren Verlaufe des Streites dem Papste mit der Appellation an ein Konzil drohte, ward er wegen Majestätsbeleidigung ins Gefängnis geworfen und musste sich glücklich schätzen, nach vier Monaten auf Bitten des Kardinals Gonzaga wider die Freiheit zu erlangen. Als dann 1467 das Gerücht von einer Verschwörung gegen sein Leben zu Oren des Papstes drang, wurden unter Anderen die Abbreviatoren und an ihrer Spitze Platina als Hochverräter behandelt, den Qualen der Tortur preisgegeben, ja, als die Nichtigkeit dieser Beschuldigung erwiesen war, nur weil einige derselben Mitglieder der römischen Akademie gewesen, des

Rückfalles in das Heidentum, der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele rc. bezichtigt. Obwol Pomponius Laetus, der Leiter dieser Akademie, die Angeklagten gegen derartige Vorwürfe mit Erfolg wärend seiner Kerkerhaft verteidigte, mussten diese doch ein Jar im Gefängnis schmachten. Für alle diese Unbilden hat sich Platina zu rächen gewusst, indem er eine den Charakter Pauls II. und dessen Feindschaft gegen die humanistische Wissenschaft in grellen Farben malende Biographie verfasste.

Mag es auch richtig sein, dass Paul II. sich durch seinen Widerwillen gegen die Humanisten zu der lächerlichen Aufforderung an die Römer verleiten ließ, ihren Kindern ja keinen weiteren Unterricht als im Lesen und Schreiben erteilen zu lassen, können wir seine Lebensfürung auch nicht ganz von sinnlichen Ausschreitungen freisprechen, mögen auch die von ihm veranstalteten öffentlichen Karnevalsspiele, Wettrennen, Gastmäler viel zur Untergrabung der Sittlichkeit in allen Volksschichten Roms beigetragen haben, überstieg unzweifelhaft seine Vorliebe für Statuen, kostbare Gefäße, goldene Kronen u. s. w., überhaupt die gesamte Prachtentfaltung in seinen Gemächern den Luxusaufwand mancher italienischer Fürsten und Tyrannen, bildete, nach übereinstimmenden Aussagen der Zeitgenossen, Eitelkeit — er soll sich sogar häufig geschminkt haben — und Prunksucht den Grundzug seines Wesens, so darf man doch über diese Fehler die guten Eigenschaften seiner Seele nicht ganz vergessen. Gegen Hilfsbedürftige aller Stände war er äußerst freigiebig, dem Nepotismus huldigte er nicht, in der Rechtspflege zeigte er sich streng und gerecht. Rom und die Kirche verdanken ihm eine Reihe trefflicher Maßregeln: er verbesserte die römischen Statuten, unterdrückte nach Kräften die immer weiter um sich greifende Blutrache, untersagte den Beamten im Kirchenstate das Entgegennehmen von Geschenken, verbot die Güter der römischen Kirche derselben zu entfremden und beschränkte den Handel mit geistlichen Würden. Alle diese Verbesserungen wiegen bei weitem die eine schwere Last auf, die er allerdings der Kirche zu tragen gab; anstatt nämlich die Annaten ganz aufzuheben, hat er denselben noch einen größeren Spielraum gewärt, indem er 1470 auch von solchen Pfründen, die geistlichen Korporationen einverleibt waren und die, weil sie ihre Besitzer nicht wechselten, keinen Anlass zur Besteuerung gewärten, in jedem 15. Jare eine Summe unter dem Namen der Quindennia als Entschädigung forderte, mit dem Bemerken, dass die durchschnittliche Amtsverwaltung eines Geistlichen 15 Jare betrage.

In politischer und kirchenpolitischer Beziehung gehört das Pontifikat Pauls II. nicht zu den glanzvollsten der Papstgeschichte. Er zersplitterte seine Kräfte in Italien an großen und kleinen Fehden, anstatt sie zu einem Zuge gegen die Türken zu sammeln. Forderte auch die Räuberwirtschaft der Grafen Anguillara, päpstlicher Vasallen im Patrimonium, 1465 die Absendung eines Heeres und war die Zerstörung der Burgen derselben ein warer Segen für die Umgebung, so brachte doch der voreilige Krieg (1469) des mit den Venetianern verbündeten Papstes gegen Robert Malatesta von Rimini, zu dessen Hilfe der Graf von Urbino, der Herzog von Mailand, die Florentiner und der durch das stürmische Einfordern des Lehnszinses von seiten der Kurie verletzte König Ferrante von Neapel herbeieilten, dem Stule Petri keinen Zuwachs an Ansehen und Macht; musste doch Paul II. in dem Friedensschluss, der diesen ganz Italien erschütternden Krieg beendete, Rimini in den Händen seines tapferen Verteidigers, des Robert Malatesta, belassen.

Wie sollte aber das christliche Abendland unter der Fürung des Stellvertreters Petri dem siegreich vordringenden Halbmonde mit Erfolg entgegentreten können, wenn Paul II. demjenigen Herrscher, der unter allen damaligen Fürsten am geeignetsten schien, die Leitung eines Zuges gegen die Türken zu übernehmen, den König Georg Podiebrad von Böhmen, als einen Ketzer deshalb verfolgte, weil dieser die mit der Kurie abgeschlossenen Baseler Kompaktaten (s. d. Art. „Hus“ Bd. VI, S. 399), die den Utraquisten die Kommunion unter beiderlei Gestalt gewärt hatten, aufrecht erhielt, obwol Pius II. (s. d. Art.) 1462 rechtswidrig ihre Unverbindlichkeit und Aufhebung ausgesprochen hatte. Wie dieser

1464 den Böhmenkönig zur Verantwortung nach Rom citirt hatte, so lud auch Paul II. denselben am 2. August 1465 vor sein Tribunal. Bald darauf erteilte er dem Bischof Rudolf von Lavant den Befehl, alle Verträge, die, sei es von wem es wolle, mit Georg Podiebrad geschlossen worden waren, für ungültig zu erklären und die Untertanen desselben von ihrem Treueide zu entbinden. Dann trat er in Beziehungen zu den aufrürerischen böhmischen Magnaten, die gegen ihren König den „Herrenbund" gebildet hatten und sprach schließlich über Podiebrad, nachdem derselbe vergeblich die Gunst der Kurie durch das Anerbieten, Konstantinopel den Türken zu entreißen, zu gewinnen gesucht, am 23. Dez. 1466 den Bann aus, erklärte ihn seines Reiches verlustig und seine Nachkommen für erbunfähig. Im nächsten Frühjare erreichte der Zelotismus des Papstes seinen Höhepunkt, er ließ gegen den ketzerischen Böhmenkönig den Kreuzzug predigen; auch reizte er Mathias, den Beherrscher Ungarns, 1468 zum Kriege gegen Podiebrad; doch diesem, der an Gregor von Heimburg (s. d. Art. Bd. V, S. 390) einen federgewandten Vertreter seiner guten Sache der Kurie gegenüber, sowie an dem größeren Teile seiner Böhmen begeisterte Kämpfer für ihren Glauben und ihr Vaterland gefunden hatte, glückte es, sich des Papstes und — in einem schweren Kampfe — der Ungarn zu erwehren. Als letztere schließlich in eiliger Flucht (1470) Böhmen verlassen mussten, waren sowol König Mathias als auch der Papst zu einer Aussönung mit Georg Podiebrad geneigt, da starb derselbe am 22. März 1471.

In seinen Kämpfen mit dem Böhmenkönige, einem deutschen Reichsfürsten, brauchte Paul II. keine Rücksicht auf die kaiserliche Macht zu nehmen, denn sie lag in Trümmern. Wol besuchte der Kaiser Friedrich III. gerade wärend der böhmischen Irrungen Rom (1468), aber — wie es scheint — nur um dort sich aufs tiefste vor dem Papste zu demütigen und von diesem gedemütigt zu werden. Gleicht es nicht augenfällig einem großen Schlusstriumph des mittelalterlichen Papsttums über das in seiner Kraft gebrochene Kaisertum, wenn der kaiserliche Thron so tief unter dem des Stellvertreters Petri zu stehen kam, dass Friedrich III. förmlich zu Füßen seiner Heiligkeit saß; rühmt doch ein römischer Schriftsteller jener Zeit die Gnade des Papstes, dass er dem Kaiser gestattete, neben sich zu gehn, und ihn nicht in einiger Entfernung ehrerbietig folgen hieß.

Nur einige Monate überlebte Paul II. seinen Gegner auf dem böhmischen Königsthrone; in der Nacht vom 26. auf den 27. Juli 1471 machte ein Schlaganfall dem Leben des noch rüstigen Papstes ein unerwartetes Ende.

Quellen: Cannesius: Vita Pauli II. (Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, pars II, p. 994 sq.); Gaspar Veronensis, De gestis tempore pontificis Maximi Pauli II. (ibidem p. 1026 sq.); Platina, Historia de Vitis Pontif. Rom. (ed. Onuphrius Panvinius, Coloniae Agrippinae 1626, p. 312 sq.). Die von Jacob degli Amanati (Cardinalis Papiensis) herrürende Fortsetzung der „Commentarii rerum memorabilium" des Aeneas Sylvius (Frankfurt 1614, S. 371 ff.); Palacky, Urkundliche Beiträge zur Geschichte Böhmens (Fontes rer. Austriac. t. XX, p. 336 sq.); Raynaldus, Annales eccles. ad ann. 1464—1471. Die Bullen Paul II. finden sich bei Cocquelines, Bullarum amplissima collectio, t. IV, pars I, Romae 1745, p. 112 sq. etc.

Litteratur: Ciaconius, Vitae et res gestae Pontif. Rom. ab Oldoino recognitae, t. II, Romae 1677, p. 1069 sq.; Palatius, Gesta Pontif. Rom., t. III, Venetiis 1688, p. 629 sq.; Quirini, Pauli II. vita etc., Romae 1740; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausgabe, Göttingen 1758, S. 362 ff.; Archibald Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, 9. Theil, übersetzt von Rambach, Magdeb. u. Leipz. 1772, S. 312 ff.; Simonde Sismondi, Gesch. der italienischen Freistaaten im Mittelalter, aus dem Französischen, 10. Theil, Zürich 1820, S. 243 ff.; 333 ff.; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 514 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leiz. 1854, S. 341 ff.; Jordan, Das Königthum Georgs von Podebrad, Leipz. 1861, S. 184 ff.; Palacky, Gesch.

der Böhmen, 4. Band, 2. Abth., Prag 1860, S. 325 ff.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplom. des Conclaves, t. I, Paris 1864, p. 285 sq.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 3. Band, 1. Abth., Berlin 1868, S. 152 ff.; Droysen, Gesch. der Preußischen Politik, 2. Bd., 1. Abth., 2. Aufl., Leipzig 1869, S. 222 ff.; Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 3. Aufl., 1. Band, Leipzig 1877, S. 229, 273 ꝛc., 2. Bd., Leipzig 1878, S. 276 ff. ꝛc.; Balcar, Die Politik Königs Georg von Podebrad, im Programm des k. k. Staatsgymnasiums in Teschen, Teschen 1877, S. 53 ff.; Frind, Kirchengeschichte Böhmens, 4. Band, Prag 1878, S. 64 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter, 7. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1880, S. 205 ff.; Zaun, Rudolf von Rüdesheim, Fürstbischof von Lavant und Breslau, Frankfurt a. M. 1881, ꝛc. **R. Zoepffel.**

Paul III., Papst von 1534—1549. Alexander Farnese, Son des Pier Luigi Farnese und der Giovanella Gaetani, war am letzten Februar 1468 in Carino geboren. Zälte die Adelsfamilie, der er von väterlicher Seite angehörte, zu ihren hervorragenden Ahnen mehrere Kriegshelden, so hatte das Geschlecht seiner Mutter dem Stule Petri den gewaltigen Bonifatius VIII. geliefert. In Rom genoss Alexander den Unterricht des berühmten Pomponius Laetus, begab sich darauf nach Florenz, um im Hause des Lorenzo Medici den letzten Schliff humanistischer Bildung zu erlangen. Wärend des Pontifikats Innocenz VIII. kehrte er nach Rom zurück, ward Skriptor, dann Protonotar. Dass ihn Alexander VI. rasch von Stufe zu Stufe beförderte, zum päpstlichen Schatzmeister, zum Bischof von Montefiascone und Corneto, schließlich 1493 zum Kardinaldiakon von SS. Cosma et Damiano ernannte, hatte zum teil seinen Grund in dem unerlaubten Verhältnis, in welchem dieser Papst zu der Schwester seines Schützlings, der mit einem Orsini vermälten Julia Farnese Jare lang stand. Auch Julius II. und Leo X. bewiesen dem Kardinal Farnese ihre Gunst, jener indem er ihm das Bistum Parma und an Stelle der Diakonie von SS. Cosma et Damiano die einträglichere von S. Eustachio verlieh, dieser, indem er ihn zum Kardinalbischof von Tusculum erhöhte. In dem nach dem Tode Leo X. (1521) zusammentretenden Konklave fehlten dem Kardinal Farnese nur zwei Stimmen, um die Tiara zu erlangen, die er schon längst ins Auge gefasst hatte. Auch nach dem Tode Hadrians VI. (1523) war er vergeblich bemüht, die Stimmen der Kardinäle für sich zu gewinnen; dem Kaiser, dem Könige von Frankreich ließ er große Summen bieten, wenn sie ihren Einfluss auf die Wäler zu seinen Gunsten geltend machten. Wie er die früheren Päpste zu seinen Gönnern gemacht, so wusste er selbst den aus dem letzten Walkampf als Sieger hervorgegangenen Clemens VII. so sehr für sich einzunehmen, dass dieser ihm nicht nur schwierige Missionen an Karl V. übertrug und ihm an Stelle seines bisherigen Bischofssitzes Tusculum der Reihe nach Sabina, Palästrina, Porto und Ostia, mit dem letztgenannten Bistum zugleich die Stellung eines Dekans des heiligen Kollegiums verlieh, sondern ihn auch, als er den Tod herannahen fülte, seinen Vertrauten unter den Kardinälen zu seinem Nachfolger vorschlug. Dass Alexander Farnese die Zuneigung von sechs in ihren Zielen so wenig übereinstimmenden Päpsten zu gewinnen gewusst, ist ein Zeichen seiner gewaltigen diplomatischen Befähigung, die ihn mit ebenso großer Geschicklichkeit wie Vorsicht sowol zwischen den verschiedenen Parteien im Kardinalkollegium als auch zwischen den beiden sich bekämpfenden Mächten, Deutschland und Frankreich, laviren ließ. Die Statsklugheit, oder sollen wir vielleicht richtiger sagen, die Verstellungskunst des Kardinals Farnese, die dieser unter allen seinen geistigen Gaben, wie Sarpi sagt, selbst am höchsten schätze, die umfassende Bildung, die große Beliebtheit desselben beim römischen Volke, lenkten die Blicke der am 11. Oktober 1534 ins Konklave eintretenden Kardinäle auf ihn, dem nur eine Eigenschaft abging, die dem Haupte der gesamten, zum Cölibat verpflichteten Geistlichkeit zum besonderen Schmucke gereicht hätte, die Keuschheit. Mögen auch die seinen Lebenswandel brandmarkenden Nachrichten der Zeitgenossen übertrieben sein, so ist es doch sicher, dass dem Alexander Farnese vier Kinder geboren waren, von denen insbesondere sein Son Pier Luigi, ein wüster,

sittenloser Geselle, eine traurige Berühmtheit erlangt hat; war er doch mit seiner, von seinem Vater genärten, von dem Kaiser aber nicht befriedigten Ländergier der Stein des Anstoßes, an dem alle Pläne Karl V., das im Glauben getrennte deutsche Reich zur Einheit zurückzufüren, zu Falle kamen *).

Schon am 13. Oktober 1534 vereinigten sich infolge der Bemühungen des Kardinal Hippolyt Medici die Stimmen der Wäler auf Alexander Farnese, der sich Paul III. nannte. Bald bewärte sich das Wort eines am päpstlichen Hofe gut orientirten Venetianers, der von dem neuen Papste sagte: „Seine Heiligkeit hat für seine leiblichen Nachkommen so viel Zärtlichkeit, dass es kaum möglich wäre, irgend einen Menschen in der Welt zu finden, in welchem sich das gleiche Gefül in höherem Maße fände“; denn die erste Kardinalspromotion Paul III. am 18. Dez. 1534 gewärte den Purpur dem 14järigen Alexander Farnese und dem 16järigen Guido Ascanius Sforza, die kein anderes Anrecht auf diese hohe kirchliche Stellung besaßen, als das in dem Umstande liegende, dass beide Großsöne des Papstes waren. Wie wenig Gefül Paul III. für die durch die Kreation dieser Jünglinge dem Kardinalkollegium angetane Schmach besaß, beweist die dem über eine solche Begünstigung päpstlicher Verwandten sich wundernden Kaiser erteilte Antwort, es sei ja schon dagewesen, dass Knaben in der Wiege Kardinäle geworden. Doch die zweite und dritte Kardinalspromotion (1535 u. 1536) lassen den üblen Eindruck, den die erste gemacht, vergessen; eine Reihe durch Bildung, religiöse Begeisterung und Heiligkeit des Lebens ausgezeichneter Männer, wie Contarini, Poole, Sadolet 2c. traten in das heilige Kollegium. Eine andere ebenfalls in das Jar 1535 fallende Tat gereicht dem Papst zu gleichem Ruhme, wie die Ernennung jener reformfreundlichen Kardinäle: das an den die Anhänger der neuen Lehre grausam verfolgenden Franz I. von Frankreich gerichtete Gesuch, den Ketzern Gnade zu gewären. Wenn Paul III., so wie er sich vor seiner Wal für die Berufung eines allgemeinen Konzils ausgesprochen, bald nach derselben den Kardinälen erklärte, dass zur Ausrottung der Ketzerei sofort eine Kirchenversammlung die geeignetsten Mittel ausfindig machen müsse, wenn er sich von der Notwendigkeit einer Kirchenreform so durchdrungen zeigte, dass er die Kardinäle aufforderte, mit derselben in ihrem Schoße one Verzug den Anfang zu machen, so kann der Grund zu einer solchen Häufung von energischen, auf die Heilung der Wunden der Kirche gerichteten Maßregeln nicht in der auch noch so großen Verschlagenheit eines Mannes, der sich etwa den Schein eines Freundes der Kirchenbesserung geben wollte, sondern nur in dem lebhaften Wunsche eines die Notwendigkeit einiger Zugeständnisse erkennenden Oberhirten der Kirche gesucht werden, dieser so schnell als möglich aufzuhelfen. Am 2. Juni 1536 erließ Paul III., von dem Kaiser, der im April dieses Jares Rom berürt hatte, dazu ermuntert, die Bulle, welche den Beginn des Konzils auf den Mai des nächsten Jares festsetzte; zum Sitz desselben ward Mantua bestimmt. Doch die protestantischen Stände des deutschen Reiches lehnten die Beschickung des Konzils ab und

---

*) Es ist für die Art und Weise, wie Janssen Licht und Schatten zwischen Katholiken und Protestanten in seiner „Geschichte des deutschen Volkes 2c.“ verteilt, sehr instruktiv, dass er, der die Ausschweifungen der Fürer des schmalkaldischen Bundes mit größter Genauigkeit annotirt, mit keiner Silbe der zalreichen Nachkommenschaft Paul III. gedenkt. Vielfach ist der Kardinal Alexander Farnese (3. Bd., 2. Abdruck, Freib. i. Br. 1881, S. 424, 542, 543, 600), ferner Ottavio Farnese, der Bruder des Kardinals (S. 573) und Pier Luigi Farnese der Vater der beiden Genannten (S. 600, 603) erwänt, aber nirgends wird gesagt, dass dieser der Son Paul III., jene die Großsöne desselben waren. Oder hat etwa Janssen, wenn er (S. 600) schrieb: „Der Papst seinerseits war viel zu sehr auf die Erhöhung seiner Familie bedacht“ unter der „Familie“ des Papstes seine Kinder und Großkinder verstanden? Wol weist der oben angefürte Ausspruch Janssens auf die vom Nepotismus beeinflusste Handlungsweise Paul III. hin, aber dass der Wunsch, seine Nachkommenschaft zu bereichern und mit Teilen des Kirchenstates sowie mit anderen Gebieten auszustatten, das leitende Motiv seiner gesamten Politik war, dem sich die Rücksicht auf die Kirchenspaltung unterordnen musste, dass derselbe ihn an einem harmonischen Zusammenwirken mit Karl V. hinderte und ihn immer wider in die Arme Frankreichs trieb, wird uns nicht mitgeteilt.

der Herzog von Mantua verlangte, um in seiner Stadt den Konzilsvätern Schutz vor den Soldaten Karl V. und Franz I., die von neuem feindlich aufeinander stießen, zu gewären, dass ihm der Papst die Geldmittel biete, die zur Unterhaltung einer bewaffneten Sicherheitswache notwendig waren. Hierauf schrieb Paul III. die Kirchenversammlung auf den 1. Mai 1538 nach Vicenza aus, in der Hoffnung, dass es seinen rastlosen Bemühungen bis dahin gelungen sein werde, die kriegfürenden Mächte miteinander auszusönen. In der Tat war es sein Verdienst, dass im Juni 1538 Karl V. und Franz I. zu Nizza einen 10järigen Waffenstillstand abschlossen. Dem auf die Erhöhung seines Hauses so sehr bedachten Papst trug diese Friedensvermittelung die Aussicht auf die Verehelichung seiner Grosstochter mit einem französischen Prinzen ein, sowie das Versprechen des Kaisers, seine verwitwete Tochter Margarete mit Ottavio Farnese, einem Enkel Paul III., vermälen zu wollen.

Sollte ein Konzil der immer weiter um sich greifenden, durch die schweren Schäden der Kirche hervorgerufenen Ablösung der Glieder von ihrem Körper mit Erfolg entgegentreten, so musste man genau zusehen, ob nicht die Krankheit bereits bis ans Herz, bis an die römische Kurie vorgedrungen sei, so musste man wissen, welche Mittel zur Heilung des Übels sich anwenden liessen. Um in diese schwierige Frage Klarheit zu bringen, setzte Paul III. 1536 eine Kommission von Männern ein, die „der Reformation und der Widererbauung der Kirche beflissen“ waren; sie bestand aus Contarini, Poole, Sadolet, Caraffa und fünf anderen Prälaten; ihr ward der Auftrag zu Teil, die kirchlichen Missbräuche zusammenzustellen, und diese in einer Schrift dem Papste zur Anzeige zu bringen. Die Einsetzung dieser Reformkommission gliedert sich zu fest in das ganze Gefüge der bereits angefürten, auf die Besserung der kirchlichen Zustände von Paul III. ergriffenen Maßregeln ein, als dass man dem schon damals geäusserten und später oft widerholten Verdachte Raum geben könnte, es sei hier nur auf eine Täuschung der reformfreundlichen Partei im Kardinalkollegium und an der Kurie abgesehen gewesen. Und so wie es dem Papste mit der Erforschung der Gebrechen der Kirche ernst war, so auch den Gliedern jener Kommission. Das von diesen Paul III. 1537 überreichte „consilium de emendanda ecclesia“ legt warlich Zeugnis ab von dem heiligen Eifer und dem Freimut seiner Verfasser. Erklären sie doch, dass die Quelle, aus der so viele Missbräuche und mancherlei Seuchen, an denen die Kirche bis zum Tode krank liege, entsprungen seien, in dem Verhalten der Päpste gesucht werden müsse, die, indem sie der Lehre einiger Doktoren, dass allein der Wille des Stellvertreters Petri die Richtschnur für alle seine Handlungen sei, Gehör gaben, nur gerade das hätten tun wollen, was ihnen gefallen. Sie machen ferner Paul III. darauf aufmerksam, dass es dem Papste, als Statthalter Christi, nicht gezieme, bei der Ausübung der Schlüsselgewalt seinen Nutzen und Geldgewinn zu suchen. Welch eine tiefe Einsicht in einen Krebsschaden der Kirche beweist die weitere Forderung, dass auch der Papst sich an das allgemeine Recht und die Gesetze der Kirche gebunden füle und nur aus zwingenden Ursachen von seinem Dispensationsrechte Gebrauch mache! Die Zal der abzustellenden Missbräuche, die sie namhaft machen, beläuft sich auf gegen dreissig und dem hier ausgesprochenen Grundsatze gemäss, dass den Kardinälen noch weniger als anderen Geistlichen Verstösse gegen die kirchlichen Satzungen erlaubt sein sollen, werden — oft in herben Worten — die Schäden des heiligen Kollegiums one Rückhalt aufgedeckt. Da ist es nun allerdings nicht zu verwundern, dass dasselbe, als ihm Paul III. den Reformationsvorschlag zur Begutachtung übergab, wenig guten Willen zu dessen Durchfürung zeigte. Ein Unglück für die Kirche aber war es, dass der Papst, sobald er auf den Widerstand der Kardinäle stiess, die Reform der Kurie auf eine geeignetere Zeit verschob. Dadurch erregte er in Deutschland, welches durch einen von Johannes Sturm in Strassburg 1537 veranstalteten Druck den Ratschlag der Kommission kennen gelernt hatte, den Argwon, dass die Berufung dieser kleinen, jedoch aus den tüchtigsten Kräften der Kurie bestehenden Reformversammlung ein Scheinmanöver gewesen. Diesem consilium de emendanda ecclesia brachte Luther, der es 1538 ins Deutsche übersetzte, so-

wie mit einer Vorrede und mit Anmerkungen versah, wenig Verständnis entgegen, anstatt sich dieses Zeugnisses der Richtigkeit seiner Ausstellungen an der römischen Kirchendisziplin zu freuen, nannte er die Mitglieder der Kommission, in völliger Verkennung ihrer Intentionen, „verzweifelte Buben, die mit Fuchsschwänzen die Kirche dort, wo es dem Papste und den Kardinälen gilt, reformiren wollen". Seiner Meinung nach hatte der Papst sich nur den Schein gegeben, als ob er den römischen Hof umzugestalten gedenke, damit später das Konzil glaube, es sei nun an der Kurie nichts mehr zu bessern. Um einen richtigen Einblick in das Gesamtverhalten des Papstes zu der Reform- und Konzilsfrage zu gewinnen, muss man sich die Verschiedenheit der Motive, die ihn und die Kommissionsmitglieder leiteten, klar machen. Hatten ein Contarini, Sadolet, Poole eine gewisse Fülung mit der protestantischen Rechtfertigungslehre gewonnen, sahen sie bei ihrer verinnerlichten religiösen Auffassung mit Beschämung und Trauer auf die zalreichen kirchlichen Missstände, war somit die Reform der Kirche ihnen ein Herzensanliegen, so betrachtete Paul III. die auch von ihm teilweise erkannten Schäden und damit auch die ganze Reform- und Konzilsfrage mehr von einem kirchenpolitischen Standpunkte aus. Die Zurücksürung der Abgefallenen zur römischen Kirche, die Widerherstellung des päpstlichen Ansehens in Deutschland schienen ihm nur dann einige Aussicht auf Verwirklichung zu haben, wenn man im Prinzipe Reformen zugestehe und wenn das vom Kaiser unaufhörlich geforderte Konzil die Beilegung des Kirchenstreites unterneme. Wie schwer Paul III. damals jeden Angriff auf seine Konzilspläne empfand, beweist auch der über Heinrich VIII. von England 1538 verhängte Bann, der, obwol er schon seit 1535 vorbereitet war, doch erst ausgesprochen wurde, als der König sich zuerst gegen das nach Mantua, dann auch gegen das nach Vicenza zusammenberufene Konzil in zwei Schriften erklärt hatte. Noch im November dieses Jares dachte er infolge einer ihm eingereichten Abhandlung Contarinis an eine Reform der sogenannten Kompositionen, d. h. des Missbrauchs, Bußleistungen in Geldstrafen umzuwandeln.

Nun aber beginnt der Nepotismus seinen unheimlichen Einfluss in immer stärkerem Maße auf Paul III. auszuüben, und die kirchlichen Interessen und Ziele desselben förmlich an die Wand zu drücken. Um seinen Enkel Ottavio Farnese mit Camerino auszustatten, stürzte sich der Papst in einen Krieg mit dem Herzoge von Urbino, der 1540 mit der erwünschten Erwerbung dieser Stadt endigte. Einen größeren Gewinn aber als die Erwerbung Camerinos dem Hause Farnese brachte im gleichen Jare die Gewärung einer schon längst an Paul III. gerichteten Bitte dem Stule Petri. Indem der Papst 1540 die Gesellschaft Jesu in dem Augenblicke bestätigte, da ihr Begründer, Ignatius von Loyola, bereits über „den sterilen und trockenen Boden Roms" zu klagen anfing, stellte er, one die unermessliche Tragweite dieses Schrittes selbst zu anen, einen Orden in den Dienst des Papsttums, der da gelobte alles zu tun, was der Papst befehlen werde, dessen Glieder gewillt waren, auf das Geheiß des Stellvertreters Petri in jedes Land, — zu Türken, Heiden und Ketzern — zu gehen „one Widerrede, one Bedingung, one Lon, one Verzug". Dass Paul III. im weiteren Verlauf seines Pontifikats sich einen größeren Nutzen für die Unterwerfung der Protestanten von der Anwendung anderer Mittel als von den Verhandlungen einer Kirchenversammlung versprach, beruhte mit auf den Ratschlägen des das Or des Papstes immer mehr gewinnenden Jesuitenordens und dessen Stifters. Noch aber hielt Paul III. an dem Plane, die kranke Mutter Kirche durch das Mittel eines Konziles zu heilen, fest. Das beweist unter Anderem sein Widerspruch gegen das neue Projekt des Kaisers, die Religionsstreitigkeiten auf dem Wege eines Gespräches zwischen den hervorragendsten Theologen der alten und der neuen Richtung beizulegen. Ging er auch auf den Wunsch desselben, einen Legaten zum Hagenauer Religionsgespräch (s. d. Art. Bd. V, S. 535) zu senden, schließlich ein, so enthält doch die dem Morone, seinem Nuntius, erteilte Instruktion vom 15. Mai 1540 den vielsagenden Passus, es sei „widersinnig, schwierig und höchst gefärlich, wenn eine Änderung der heiligen Gebräuche und Gesetze . . nicht einem Generalkonzile oder dem Papste, sondern dem Urteile einiger und noch dazu nicht kompetenter Persönchkeiten . . .

überlassen werde". Noch unumwundener lautete die Sprache Paul III., als er sich entschloss, obwol das erste Kolloquium resultatlos verlaufen war, sich auch an dem zweiten vom Kaiser in Worms veranstalteten Gesprächstage durch Sendung seiner Bevollmächtigten zu beteiligen. Der Papst, so heißt es in der dem Thomas Campeggio mitgegebenen Instruktion, „verabscheue" derartige Versammlungen, in welchen über die Religion gestritten werden solle, weil sie das Ansehen des römischen Stules verringerten; nur um dem Beispiele Christi nachzufolgen, der auch um der Menschen willen seine Majestät auf das tiefste erniedrigt habe, lasse er sich auf dieselben ein. Diese Erklärungen des Papstes bedürfen keines Kommentars; dass ihm Partikularverhandlungen der deutschen Kirche, die sich mehr oder weniger seinem Machtbereich entzogen und unter kaiserlichem Schutze vor sich gingen, zuwider waren, kann nicht wundernehmen, ebensowenig, dass die Vertreter des Papstes auf dem Religionsgespräch zu Worms im Winter 1540/41, insbesondere Morone, ganz im Geiste ihres Herren handelten, indem sie es dahin brachten, dass das Kolloquium rasch geschlossen, und auf den im Februar 1541 in Regensburg zusammentretenden Reichstag vertagt wurde. Schon die Beschickung dieses Regensburger Gesprächstages von Seite des Papstes war eine nicht zu unterschätzende Konzession an den Kaiser, noch mehr aber die Wal des Legaten, denn dass der Kardinal Contarini, dieser Christum liebende und darum den Protestanten Sympathie entgegenbringende, im übrigen treue Son der katholischen Kirche mit der Mission nach Regensburg betraut wurde, und nicht der dem Papste ungleich genehmere Kardinal Cervino, geschah nur infolge davon, dass Granvella im Namen Karl V., der sich in der Person des Contarini den für seinen irenischen Zweck Brauchbarsten unter den päpstlichen Geschäftsträgern ausersehen, um die Sendung gerade dieses Kardinals gebeten hatte. Es ist bekannt, dass das Regensburger Kolloquium beinahe zu einer Verständigung zwischen den Theologen beider Richtungen gefürt hätte, dass in dem Hauptpunkte, in der Lehre von der Rechtfertigung, bereits ein Ausgleich angebaut war, dass aber die von Contarini mit Zähigkeit festgehaltene Brotverwandlungslehre zur Klippe wurde, an der schließlich die Verhandlungen scheiterten. Diese Standhaftigkeit Contarinis fand die volle Billigung Paul III., der auch den letzten Vorschlag des Kaisers, die bereits verglichenen Artikel zur bindenden Norm für Protestanten und Katholiken zu machen, in Betreff der noch unverglichenen eine gegenseitige Duldung walten zu lassen, mit dem Bemerken weit von sich wies, es dürfe kein Wort weiter von Toleranz geredet werden. Der unerfreuliche Ausgang des Regensburger Religionsgespräches raubte der milderen, zu einer Aussönung mit den Protestanten geneigteren Partei an der Kurie jeden Einfluss auf Paul III.

Wärend der Papst nur für Verhandlungen mit den deutschen Häretikern Zeit und Sinn zu haben schien, beschäftigten ihn gleichzeitig Pläne einer höheren Besteuerung seiner Untertanen. Das im Februar 1540 erscheinende Breve, welches den Kommunen und Vasallen des Kirchenstates eine hohe Salzsteuer ausbürdete, verwickelte den Stellvertreter Petri in blutige Kriege, die diesen mehr als einen harten Steuerexekutor wie als einen milden Hirten erscheinen lassen.

Gegen die neue Auflage erhoben die Stadt Perugia und der römische Lehnsträger, Ascan Colonna, Einsprache, indem sie sich auf alte Rechte und Verträge beriefen. Als das über Perugia wegen Steuerverweigerung ausgesprochene Interdikt wirkungslos blieb, griff Paul III. zu den Waffen; am 5. Juni 1540 musste die Stadt ihre Tore dem Sone des Papstes öffnen, ihre Strafe bestand in dem Verluste ihrer bürgerlichen Freiheiten. Der durch diese Strenge nicht gewarnte Ascan Colonna verschloss sein Gebiet nach wie vor dem päpstlichen Salzmonopol. Zur Verantwortung geladen, erschien er nicht. Der Kampf begann. Pier Luigi Farnese fürte eine mordende und sengende Bande gegen die Burgen der Colonna, vergeblich ermante die edle Dichterin Vittoria Colonna den Papst: „Verkünd' in heilgen Werken und in hehren, den milden Sinn, auf den wir, Vater, bauen".

Als am 26. Mai 1541 die Hauptfeste des Geächteten kapitulirt hatte, war Paul III. der von Allen gefürchtete Herr des Kirchenstates. Nun war die Ban frei für die schonungslose Unterdrückung der selbst in Italien ihr Haupt immer

küner erhebenden Häresie. Als im September 1541 der Papst mit dem Kaiser in Lucca zusammentraf, da widerstrebte allerdings jener nicht, als dieser auf den ursprünglichen nur für einige Zeit durch die Religionsgespräche in den Hintergrund gedrängten Plan, den Kirchenstreit auf einem allgemeinem Konzile zu schlichten, zurückgriff; am 1. Mai 1542 wurde dasselbe für den 1. November nach Trident ausgeschrieben. Aber in dem Zeitraum, der zwischen der Berufung und dem Zusammentritt der Kirchenversammlung lag, gewann der Kardinal Caraffa Paul III. für eine andere, angeblich rascher zum Ziele fürende Behandlung der Kirchenfeinde, welche das sanfte Mittel der Konzilsverhandlungen eigentlich als unnötig erscheinen ließ. Als der Papst eines Tages an den eben genannten Kardinal die Frage richtete, wie soll man der Ketzer Meister werden und die Katholiken beim Glauben erhalten, gab dieser, der von der Ansicht ausging, „Ketzer sind Ketzer und müssen als solche behandelt werden“, jenem zur Antwort „von Rom aus sind alle Ketzereien im Keime zu ersticken“. Infolge dieses Ratschlages erließ Paul III. am 21. Juli 1542 die Bulle „Licet ab initio“, welche, indem sie ein oberstes Inquisitionstribunal in Rom errichtete und demselben die Vollmacht gab, gegen alle Häretiker und alle, welche der Häresie verdächtig, die Untersuchung einzuleiten, und diese, wenn schuldig, aufs strengste zu bestrafen, den Anfang der über die abendländische Christenheit unsägliches Elend bringenden Gegenreformation bezeichnet. Es war vergeblich gewesen, dass gegen das von Caraffa zur Heilung der Krankheit empfohlene Rezept mehrere Kardinäle ihren Protest eingelegt hatten; dasselbe fand, nachdem es auch Ignatius von Loyola befürwortet, die volle Zustimmung des Papstes. Der Einwand der Gegner dieses obersten Ketzergerichtes, dass ja nun das Konzil, welches die Häretiker zur Kirche zurückfüren sollte, unnötig werde, ward von Caraffa unter Billigung des Papstes mit der nichtssagenden Bemerkung zurückgewiesen, die Vorbereitungen zu einem Konzile ließen sich ja doch treffen, wenn man auch inzwischen einen ersten Versuch mit der Inquisition mache. In der Tat hat von diesem Zeitpunkt ab Alles, was Paul III. in Sachen der Kirchenversammlung getan hat, mehr den Charakter, das Zustandekommen derselben zu verhindern, als es zu ermöglichen. Fürs erste überhob der zwischen Karl V. und Franz I. im Sommer 1542 von Neuem ausbrechende Krieg den Papst der Notwendigkeit, einen Entschuldigungsgrund für eine weitere Suspension des Konzils zu suchen. Er machte in seinem Schreiben beide kriegfürende Herrscher darauf aufmerksam, dass ihre Feindseligkeiten den Erfolg der Kirchenversammlung beeinträchtigen müssten und forderte sie dringend auf, doch ferner Frieden zu halten. Diese Ermanung Paul III. kränkte aber Karl V., der sich, den Angegriffenen, nicht mit dem Könige von Frankreich, dem Angreifenden, welcher sich noch dazu mit den Türken verbunden hatte, gleichgestellt sehen wollte, so tief, dass er den Papst nicht bloß der Parteilichkeit für Frankreich beschuldigte, sondern sich auch zu einem Racheakte verleiten ließ, zu dem Befehle, dass jeder Geistliche, der nicht in Spanien geboren, unfähig sein solle, dort eine Pfründe zu besitzen. Paul III. ganz für seine Politik zu gewinnen, war das Ziel, welches sich der Kaiser bei einer dritten Zusammenkunft mit diesem in Busseto, nicht weit von Parma, im Juni 1543 vorgesetzt hatte. Doch der Preis, den der Papst hier von Karl V. für seine Bundesgenossenschaft verlangte, die Überlassung Mailands an seinen Enkel Ottavio Farnese, war diesem zu hoch. Die Weigerung des Kaisers, den Nepoten des Papstes zu erhöhen, trieb diesen immer mehr in die Arme Franz I. Die Zeichen seiner gegen Karl V. erregten Stimmung ließen nicht auf sich warten. Franz I. überließ er die Einkünfte der französischen Kirche zur Deckung der Kriegskosten und am 6. Juli 1543 wurde das Tridentiner Konzil suspendirt.

Unterdes hatte die Inquisition ihre Arbeit in Italien mit Erfolg verrichtet; dass Paul III. jetzt auch nicht mehr an irgend welche Zugeständnisse an die offenen und halben Protestanten in Deutschland dachte, bewies sein Verfaren gegen den Erzbischof von Köln, Hermann von Wied; hatte derselbe, der mit Clemens VII. in einen heftigen Streit wegen Besetzung der Pfründen geraten war, zuerst die Gunst Paul III. erfaren, der gleich nachdem er den Stul Petri bestiegen, ihm

die Verleihung der Benefizien zugestanden, so rief jetzt der Papst am 1. Februar 1543 Kapitel und Klerus von Köln gegen den der Reformation sich zuwendenden Erzbischof auf und schalt dieselbe in einem Briefe vom 1. Juni ein „wansinniges“ Unternehmen, das seinen Urheber aller päpstlichen Gnade unwert mache.

Dass Karl V. am 18. Sept. 1544 zu Crespy Frieden mit Frankreich one des Papstes Vermittelung schloss, war bei dem damals zwischen beiden Häuptern der Christenheit obwaltendem Verhältnis nicht zu verwundern, wurde aber vom Papste als eine ihm angetane schwere Beleidigung empfunden. Seinem Unmut die Zügel schießen zu lassen, glaubte er sich um so mehr berechtigt, als Karl V. in dem Reichstagsabschiede von Speier (10. Juni 1544) widerum den Protestanten große Zugeständnisse, als da sind: Gleichheit des Rechtes, Zusammentritt des Konzils, Reformation der Kirche, gemacht hatte. Unerhört waren die Vorstellungen, die Paul III. im Oktober 1544 an den Kaiser richtete; wie musste diesem das Blut zu Herz und Kopf dringen, wenn er sich in dem Schreiben des Papstes in Parallele gestellt sah zu den schlimmsten Verfolgern der Kirche von Nero und Domitian bis auf Heinrich IV. und Friedrich II. Wol hat der Kaiser, um nicht den Protestanten das öffentliche Schauspiel einer heftigen Fehde mit dem Oberhaupte der Kirche zu geben, von einer offiziellen Beantwortung dieses Briefes Abstand genommen. Kaum aber erhielten die Protestanten Kunde von dem schroffen Auftreten des Papstes gegen Karl V., als sich Luther und Calvin zu Sachwaltern des letzteren in zwei Schriften aufwarfen, die über die Anmaßung Paul III. die Geißel beißenden Spottes schwangen. Ein Zeichen, wie sehr die gemeinsame Bekämpfung des Papstes Granvella und Luther miteinander verbunden hätte, wäre es, wenn es sich feststellen ließe, dass jener — wie Druffel vermutet — diesem durch eine Vertrauensperson ganz im Geheimen das beleidigende Breve Paul III. mit dem Wunsche habe zustellen lassen, er möge gegen dasselbe seine Feder richten. Endlich wurde der Papst gewar, wie sehr er sich, seinem Hause und der Kirche durch sein dem Kaiser gegenüber eingeschlagenes Verfaren schadete, er beschloss einzulenken; am 7. Nov. 1544 fertigte er die Bulle aus, die das suspendirte Konzil auf den 15. März des folgenden Jares zu neuer Tätigkeit rief, und im Mai 1545 erschien der Kardinal Alexander Farnese auf dem Reichstage zu Worms; wärend der gesamten Reformationsgeschichte hat die Sendung keines päpstlichen Legaten so schlimme Folgen für den Fortgang der Reformation gehabt, wie die des Großsones Paul III., denn der Kardinal einigte sich hier mit dem Kaiser dahin, dass die Protestanten durch einen von diesem und dem Papst gemeinsam gefürten Krieg zu Boden geworfen werden müssten. Ob dieser verhängnisvolle Gedanke zuerst vom Kaiser oder vom Legaten ausgesprochen worden ist, muss dahin gestellt bleiben. Eines ist aber gewiss, dass der Papst mit Begeisterung auf den Plan einging. Wollte man dieselbe aber aus der Hoffnung ableiten, dass nun die definitive Lösung der religiösen Frage bevorstehe, dass die Kanonen die Kanones des Tridentiner Konzils den Protestanten einschärfen würden, so hätte man das Hauptmotiv für die freudige Zustimmung des Papstes zu dem schmalkaldischen Kriege außer Acht gelassen. Paul III. hat später offen eingestanden, dass er in der Erwartung, dass sich Karl V. in eine Sache verwickeln werde, die ihm zu keinen anderen Unternehmungen freie Hand lasse, sich mit diesem gegen die Protestanten verbündet habe. Man sieht, er glaubte, die Zeit sei gekommen, dass sein Nepotismus das vorgestellte Ziel, die Ausstattung des Hauses Farnese mit Besitzungen in Italien, endlich erreichen könne, sei es nun mit Unterstützung des Kaisers oder auch gegen dessen Willen. Damals beabsichtigte Paul III. seinen Son Pier Luigi zum Herzog von Parma und Piacenza zu machen, dazu aber bedurfte er nicht bloß der Zustimmung des Kardinalkollegiums, sondern auch der des Kaisers. Die Losreißung Parmas und Piacenzas vom Kirchenstate, dem sie durch Julius II. einverleibt worden waren, rief einen Sturm der Entrüstung unter den Kardinälen hervor. Mag auch das Gerücht, welches in Rom Glauben fand, der Hauptgegner jenes päpstlichen Projektes, der Kardinal von S. Balbina, sei von den Farnesen vergiftet worden, völlig grundlos gewesen sein, es beweist immerhin, welcherlei Familienpolitik man

dem Hause des Papstes zutraute. Jedenfalls hatte sich Paul III. in den Augen der Kardinäle sehr geschadet, indem er seinen Nepotismus hinter dem Vorschlag eines angeblich für den Stul Petri sehr vorteilhaften Tauschhandels zu verbergen suchte, diesem sollten Camerino und Nepi, farnesische Besitzungen, als Ersatz für Parma und Piacenza zufallen.

Beim Kaiser, der bei der Verleihung von Parma und Piacenza an Pier Luigi Farnese insofern ein Wort mitzusprechen hatte, als vom Reiche die Ablösung der beiden Städte vom Herzogtum Mailand und ein päpstliches Verfügungsrecht in Betreff derselben nirgends anerkannt worden war, stieß der Wunsch des Oberhauptes der Farnese'schen Familie auf keinen so entschiedenen Widerstand wie im heiligen Kollegium. Dem sich auch in Betreff dieser Frage mit ihm in Worms ins Einvernehmen setzenden Kardinal Farnese zeigte Karl V. sich nicht abgeneigt, Parma und Piacenza dem Vater desselben, Pier Luigi, zu überlassen, wenn er es auch lieber gesehen, dass sie seinem Eidam, Ottavio Farnese, dem Bruder des Kardinals, zugefallen wären. Unter so bewandten Umständen verpflichtete sich Paul III. am 15. Juni 1545, zum Kriege mit den Protestanten 12,000 Mann zu Fuß und 500 Reiter unter Fürung des Ottavio Farnese, sowie 100,000 Kronen zuzusteuern und dem Beherrscher Spaniens das Recht gewären zu wollen, 500,000 Kronen von der Kirche dieses Landes zu erheben. Die schwere Hand des Papstes legte sich nun auf den vorerwänten Erzbischof von Köln, er wurde am 16. April 1546 exkommunizirt und seiner erzbischöflichen Würde für verlustig erklärt. Jetzt, da in Italien die Inquisition bereits Erfolge gegen die Häretiker erzielt hatte, wo sich in Deutschland die Gelegenheit bot, den Ruf nach einer Kirchenreform mit Gewalt zu unterdrücken, konnte nach des Papstes Meinung dem, doch nur auf Dringen Karl V., am 13. Dez. 1545 in Trident eröffneten Konzile bloß die Aufgabe zufallen, die Ansichten der Häretiker zu verdammen und die Lehre der katholischen Kirche gegen alle Angriffe zu sichern. Wünschte mithin Paul III., dass die Kirchenversammlung zuerst die dogmatischen Fragen behandle, so drang Karl V. auf die sofortige Erörterung der notwendigen Reformen. Hier lag der Keim zu einer immer tiefer greifenden Verstimmung zwischen den beiden Verbündeten. Als es nun vollends dem Kaiser glückte, bis zum Schluss des Jares 1546 Süddeutschland zu unterwerfen und es den Anschein gewann, als ob auch der Norden ihm nicht lange werde widerstehen können, als also die Voraussetzung des Papstes nicht zutraf, dass der Krieg mit den Protestanten Karl V. in kaum lösbare Verwicklungen bringen werde, da hat jener, von der Warnehmung geleitet, dass der Kaiser bisher keine Anstalten gemacht, die Ansprüche des Farnese'schen Hauses zu befriedigen, sowie von der Furcht getrieben, dass Karl V. nach vollendeter Unterwerfung der Protestanten mit starker Hand die italienischen Verhältnisse ordnen werde, seine Hilfstruppen aus Deutschland zurückgezogen und das bestehende Bündnis gelöst. Nicht in erster Linie der Gedanke — wie Janssen glauben machen will — dass Karl V. den Untergang aller Selbständigkeit Italiens, insbesondere der Unabhängigkeit des päpstlichen Stules plane, trieb Paul III. zur Annäherung an Frankreich; vielmehr war es die Berechnung, dass Franz I., der die Siege des Kaisers über die Protestanten ebenfalls ungern sah, gewiss zu Zugeständnissen an die Nepoten des Papstes bereit sein werde, wenn er auf diese Weise dessen Bundesgenossenschaft gewinne. Im Augenblicke wünschte Paul III. nichts sehnlicher als einen Sieg der deutschen Häretiker. Nun nahm er auf die Wünsche des Kaisers in Betreff der Kirchenversammlung keine Rücksicht weiter, er verlegte dieselbe 1547 nach Bologna; vergeblich forderte Karl V. die schleunige Rückkehr der Konzilsväter nach Trident; seine anhaltende Weigerung diesem Begehren Folge zu geben, sowie sein gesamtes, antikaiserliches Verhalten musste der Papst schwer büßen. Da nämlich Pier Luigi Farnese immer neue Intriguen gegen Karl V. spann, ging dieser jetzt auf den Vorschlag seines Statthalters in Mailand, Ferrante Gonzaga, bereitwillig ein, jenen zu stürzen und dessen Besitzungen, Parma und Piacenza, ans Reich zu bringen. Bei dem von Gonzaga in Piacenza angezettelten Aufstande ward Pier Luigi ermordet. Gonzaga nahm im Namen des Kaisers von Piacenza Besitz, one jeden

Erfolg forderte der über den Tod seines Sones tief betrübte Papst die sofortige Zurückgabe der Stadt an seine Familie. Er schwor Rache nehmen zu wollen, selbst wenn er darüber zum Märtyrer werden sollte. In seiner Erregung redete er sogar einer Verbindung Frankreichs mit den Türken zum gemeinsamen Angriff auf Neapel das Wort. Die Hoffnung, dass es ihm im Anschluss an Heinrich II. von Frankreich — Franz I. war im März 1547 gestorben — doch noch gelingen werde, sein Haus zu Ehren zu bringen, ließ Paul III. die Nachricht, dass sich die Protestanten einem Konzile unterwerfen wollten, sowie die Aufforderung des kaiserlichen Gesandten vom 9. Dez. 1547 überhören, die Kirchenversammlung von Neuem in Trident zu eröffnen und die Beschickung derselben den Protestanten dadurch zu ermöglichen, dass ihren bisherigen Beschlüssen die bindende Kraft genommen werde. So ward Karl V. gezwungen, die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland selbständig auf dem Augsburger Reichstage 1548 durch das sogenannte Augsburger Interim (s. d. Art. „Interim" Bd. VI, S. 773) zu ordnen. Nachträglich ward die Zustimmung des Papstes zu den hier den Protestanten eingeräumten Zugeständnissen in Betreff der Priesterehe, des Laienkelches und der Fasten verlangt, jedoch von diesem erst nach langen Verhandlungen und zwar nur infolge davon gewärt, dass er sich damals in seinen italienischen Plänen von Frankreich nicht energisch genug unterstützt glaubte. Am 31. Aug. 1548 entschloss sich Paul III. drei Kommissäre nach Deutschland mit der Vollmacht zu senden, Dispens in den drei vom Kaiser geforderten Punkten zu erteilen. Doch hatte Karl V., um dieses Ziel zu erreichen, sich verpflichten müssen, die weitere Kirchenreformation einer vom Papste nach Rom einzuberufenden, aus wenigen Mitgliedern bestehenden Prälatenversammlung anzuvertrauen. Es ist schwer zu entscheiden, wer von beiden bei diesem Kompromiss der unehrlichere war, ob der Papst oder der Kaiser. Jener, der durch seine Zugeständnisse die Zurückgabe von Piacenza an seine Familie zu erreichen hoffte, erklärte im Geheimen, er werde die Vollmachten an seine Kommissäre schon so zu stellen wissen, dass sie ihm zur Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches dienlich seien. Daher zeigten sich auch seine Abgesandten in ihren Unterhandlungen mit dem Kaiser nur dann zu einigen Konzessionen in der Religionssache bereit, wenn sie kaiserliche Zugeständnisse in der italienischen Angelegenheit gegen dieselben eintauschen konnten. Dass es aber Karl V. an der wünschenswerten Offenheit fehlte, geht aus seinem Verhalten zu der von ihm gutgeheißenen römischen Reformkommission hervor. Die dem Zusammentreten derselben entgegenstehenden Hindernisse wusste er eher zu vermehren, als hinwegzuräumen. In diesem Intriguenspiel erlitt schließlich die päpstliche Politik eine schwere Niederlage. Am 12. Juni 1549 gab der Kaiser seinen Entschluss kund, nicht nur Piacenza dem Enkel des Papstes nicht herauszugeben, sondern auch noch auf Parma seine Hand zu legen. Und als nun um die Zeit Heinrich II. von Frankreich Paul III. eine gegen Karl V. gerichtete Liga unter der Bedingung antragen ließ, dass Parma dem Ottavio Farnese entrissen, jedoch dem Bruder desselben, Horazio, dem der König seine Bastardtochter zur Ehe geben wollte, übertragen werde, da war der Papst für ein neues Zusammengehen mit Frankreich gewonnen. Paul III. wusste auch in diesem Falle seinen Nepotismus geschickt zu maskiren. Wie früher Piacenza und Parma für Camerino eingetauscht worden waren, so sollten jetzt diese beiden Städte angeblich an den Stul Petri zurückfallen, Camerino aber von neuem in den Besitz des Ottavio Farnese übergehen. Durch diesen Tausch glaubte der Papst ein Doppeltes erreichen zu können. Die beiden Streitobjekte, Piacenza und Parma, wollte er vorläufig dem Kaiser, der sie wol dem Hause Farnese, aber schwerlich der Kirche vorenthalten könne, entreißen und dann dieselben, sobald die Liga mit Frankreich zum Abschluss gekommen, seinem Enkel Horazio, als dem Schwiegersone Heinrich II., überlassen. Doch dieser ganze Plan hatte zu seiner Voraussetzung die Unterwerfung des Ottavio Farnese unter den Willen des ihn seiner Besitzungen beraubenden Großvaters, er aber widersetzte sich, trat sogar, um sich Parmas, welches der Papst bereits für die Kirche in Besitz genommen, zu bemächtigen, in Beziehungen zum kaiserlichen Statthalter von Mailand, Gon-

zaga, dem Erbfeinde des Farnese'schen Hauses. Dem durch dieses Benehmen seines Enkels aufs tiefste verletzten Papste blieb die weitere Kränkung nicht erspart, dass der Kardinal Alexander Farnese sich auf die Seite seines Bruders Ottavio schlug. Es ist unwarscheinlich, dass sich Paul III. — wie Brosch annimmt — doch noch dazu verstanden hat, Parma dem Ottavio zurückzugeben. Vielmehr verdient die Nachricht Glauben, dass eine heftige Auseinandersetzung mit dem Kardinal Farnese in Betreff seiner und seines Bruders Unfügsamkeit des hochbetagten Papstes Zorn in dem Grade erregte, dass diesen bald darauf eine Krankheit befiel. Am 10. Nov. 1549 war Paul III. eine Leiche. So hatte der Nepotismus, der ihm die Erhöhung des Hauses Farnese erstrebenswerter erscheinen ließ, als die Beilegung der kirchlichen Wirren, der den roten Faden seiner Kirchenpolitik bildet, der ihn sogar die Rolle eines passiven Zuschauers spielen ließ, als seine Tochter Costanza die geistlichen Würden nach ihrem Geschmack oder gegen baren Gewinn Unwürdigen vergab, ihn schließlich in schwere Betrübnis, ja in Krankheit und Tod gestürzt. Das Bild, welches venezianische, spanische, französische Diplomaten von Paul III. entwerfen, zeigt folgende charakteristische Züge: Verschlagenheit, Vorsicht, Zähigkeit in der Durchfürung seiner Pläne, aber Unentschlossenheit in dem für das Handeln gegebenen Augenblicke. Der protestantische Kirchenhistoriker wird es als eine folgenreiche Fügung des die Weltgeschichte lenkenden Gottes betrachten müssen, dass dieser Papst in seiner verblendeten Liebe zu seinen Nachkommen dem für die katholische Kirche und ihren Glauben auf den Religionsgesprächen, in den Konzilsberatungen und mit der Schärfe des Schwertes kämpfenden Kaiser immer wider so gewaltige Hindernisse in den Weg zu legen wusste, dass derselbe weder die allmähliche Aufsaugung, noch die rasche Unterdrückung des Protestantismus zustande bringen konnte.

Quellen: Onuphrius Panvinius, Pontificum Romanorum vitae (Historia Platinae de vitis Pontif. Roman. . . . Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita etc., Coloniae Agrippinae, 1626, p. 366 sq.); Lettera di Fra Berardino a Papa Paolo III. (Rivista Cristiana, Florenz 1874, August- und Septemberheft.) Spalatin, Lebensbeschreibung der römischen Päpste (Tentzel, Histor. Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri, 2. Theil, Leipzig 1718, S. 30 ff.); Vitae et res gestae Pontif. Rom. . . . Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae . ., ab Augustino Oldoino . . recognitae, t. III, Romae 1677, p. 531 sq.; Palatius, Gesta Pontif. Rom. t. IV, Venetiis 1688, p. 111 sq.; Heidegger, Historia Papatus, Amstelaedami 1698, p. 220 sq.; die venezianischen Relationen von Soriano und Dandolo (Alberi, Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato, Serie II, Bd. 3, p. 295 sq.), sowie von Contarini und Mocenigo (Fontes rerum Austriac. t. XXX, Wien 1870, p. V sq., 11 sq.); die Depeschen des Florentiner Gesandten Serristori (Canestrini, Legazioni di Averardo Serristori, Florenz 1853, p. 105 sq.); Bini, Lettere inedite di Msgr. Giov. Guidiccioni, Lucca 1855, p. 174 sq.; Paolo Sarpi, Histoire du concile de Trente, par Pierre-François le Courayer t. I, Amsterdam 1736, p. 134 sq.; Pallavicini, Vera concilii Tridentini historia pars I, Antwerp. 1670, p. 295 sq., pars II, Antverpiae 1670, p. 3 sq., Massarelli, Diarium sacri concilii Tridentini (Döllinger, Sammlung von Urkunden zur Geschichte des Konzils von Trient, 1. Bd., Nördlingen 1876, 1. Abth., S. 71 ff.); Raynaldus, Annales ecclesiastici ad. ann. 1534—49; Theiner, Acta genuina ss. oecumenici Concilii Tridenti sub Paulo III. etc., t. I, Lipsiae 1874; Laemmer, Monumenta Vaticana, Friburgi Brisogoviae 1861, p. 152 sq.; Laemmer, Meletematum Romanorum mantissa, Ratisbonae 1875, p. 147 sq., 204 sq.; Dittrich, Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881, S. 75 f.; Ribier, Lettres et Memoires d'éstat, Paris 1666, t. I, p. 23, 30, 42, 77, 89, 148 etc., t. II, p. 19, 22, 49, 73, 76 etc.; Calendar of State-Papers, Henry VIII, vol. 7 sq.; Lanz, Correspondenz Karl V., 2. Bd., Leipzig 1845; Papiers d'état du card. de Granvelle publiés sous la direction de Ch. Weiss, Paris 1841, tom. II u. tom. III; Druffel, Beiträge zur Reichsgeschichte 1546—1551, 1. Band, München 1873, 3 Bd., Abtheilung 1, München 1875; Adriani, Istoria de suoi tempi, Venet.

1637, p. 71, 74, 80, 84, 89 etc.; Paulus Jovius, Historiarum sui temporis ll. 45, t. II, Venetiis 1563, p. 493 sq., t. III, p. 24 sq.; Sleidans Reform.-Gesch., übers. v. Semler, 1. Bd., Halle 1771, S. 600 ff., 2. Bd., S. 64 ff.; Hortleder, Handl. u. Ausschr. v. d. Ursachen des deutschen Krieges, 1. Bd., Frankf. a. M. 1617, 2. Bd., Frankf. 1618; Seckendorf, Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo, Lipsiae 1694, liber III, p. 92 sq.; das „consilium de emendanda ecclesia" findet sich bei Le Plat, Monum. ad histor. Concilii Trident. spectantium, t. II, Lov. 1782, p. 596 sq.; Luther, Rathschlag von der Kirche, eines Ausschusses etlicher Kardinäle ꝛc. (Luthers sämmtliche Werke, 25. Bd., Erlangen 1830, S. 146 ff.); Derselbe, Wider das Papstthum zu Rom, vom Teufel gestiftet (daselbst 26. Bd., S. 108 ff.); Calvin, Admonitio paterna Pauli III. Romani pontificis ad invectiss. Caesarem Carolum V., 1545; etc. Die Bullen des Papstes finden sich bei Coquelines, Bullarum, privilegiorum . . Romanorum pontificum amplissima collectio, t. IV, p. I, Romae 1745, p. 112 sq.

Litteratur: Quirini, Imago opt. pontificis expressa in gestis Pauli III., Brescia 1745; Schelhorn, Epistolae duae de consilio Pauli III. de emendanda ecclesia, Tigur. 1748; Kiesling, Epistola de gestis Pauli III., Lipsiae 1747; Quirini, Ad catholicum aequumque Lectorem animadversiones in epistolam Schelhornii, Brescia 1747; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 382 ff.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, 10. Theil., 1. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magdeb. u. Leipz. 1779, S. 152 ff.; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reformation, 3. Theil, Leipz. 1805, S. 237 ff.; Annibali, Notizie storiche della fam. Farnese etc., Montefiascone 1817; Affo, Vita di Pier Luigi Farnese, Milano 1821; Bucholtz, Gesch. der Regierung Ferdinand I., 4. Bd., Wien 1833, S. 300 ff., 5. Bd., Wien 1834, S. 9 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 435 f.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 2. vol., Paris 1864, p. 1 sq.; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten 1545—55, Düsseldorf 1865, S. 32 ff.; Gachard, Trois années de l'histoire de Charles-Quint (1543—1546), Bruxelles 1865; Giuseppe de Leva, Storia documentata di Carlo V. in correlazione all' Italia, vol. III, Venezia 1867, p. 138 sq., vol. IV, Padova 1881, p. 1 sq.; Brieger, Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk, Gotha 1870, S. 26 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abth., Berlin 1870, S. 471 ff.; Sixt, Petrus Paulus Vergerius, 2. Ausgabe, Braunschw. 1871, S. 28 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, 4. Bd., 5. Aufl., Leipz. 1873, S. 62 ff., 5. Bd., S. 1 ff.; Ranke, Gesch. der röm. Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 1. Bd., 6. Aufl., Leipz. 1874, S. 96 ff., 129 ff., 135 ff., 156 ff.; Maynier, Etude historique sur le concile de Trente, Paris 1874, p. 124 sq.; Benrath, Bernardino Ochino, Leipz. 1875, S. 112 ff.; Ranke, Franz. Gesch, 1. Bd., 3. Aufl., 1877; Druffel, Kaiser Karl V. und die röm. Kurie 1544—1546, 1. Abth., München 1877, 2. Abth., München 1881, 3. Abth., München 1882; Varrentrapp, Hermann von Wied, Leipz. 1878, S. 54, 149, 202, 269 ꝛc.; Bertolotti, La morte di Pier Luigi Farnese, in Atti e memorie delle deputazioni di storia patria dell' Emilia, vol. III, Modena 1878; Podesta, Carlo V. a Roma nell' anno 1536, im Archivio della societa Romana di storia patria, vol. I, 1878; Druffel, Ignatius von Loyola an der römischen Curie, München 1879, S. 7 ff.; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen wärend der Regierung Karls V., Freiburg i. Br. 1879, S. 90 ff.; Pastor, Die Correspondenz des Kardinals Contarini während seiner deutschen Legation im historischen Jahrbuch von Hüffer, Münster 1880; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 1. Bd., Gotha 1880, S. 163 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, 8. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1881, S. 380 f., 416 f.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters, 3. Bd., zweiter Abdruck, Freiburg im Br., 1881, S. 337 ff.; Reumont, Vittoria Colonna, Freiburg im Br. 1881, S. 136 ff.; Zeller, La diplomatie Française vers le milieu du XVIe siècle, Paris 1881 etc.

R. Zoepffel.

Paul IV., Papst von 1555—1559, vor der Namensänderung Giovanni Pietro Caraffa (Carafa, Carrafa), stammte aus einem vornehmen, seit dem 11. Jarh. im Neapolitanischen ansässigen Geschlechte. Sein Vater, Gianantonio, Baron von Sant' Angelo della Scala und durch seine Gattin Vittoria Camponi auch Graf von Montorio, stand in Gunst bei König Ferdinand I., wie er denn auch in demselben Jare, in welchem Giovanni Pietro geboren wurde (1476) in dessen Auftrage eine politische Mission an den Herzog Ercole von Ferrara ausfürte. Mit wunderbaren Vorfällen und Prophezeiungen hat die spätere Tradition die Geburt des Kindes, welches das jüngste unter sieben Geschwistern war, umgeben, und schon früh sollen sich hervorragende Geistesgaben sowie außerordentliche Tugend und Frömmigkeit bei ihm bemerkbar gemacht haben. Durch den Umgang mit seiner 8 Jare älteren Schwester Maria, die Dominikanerin wurde, und durch die eigene Neigung veranlasst, wollte er schon als Knabe in das Kloster eintreten, troß der lockenden Aussichten, welche ihm als dem Neffen eines Erzbischofs und eines Kardinals der höhere Kirchendienst eröffnete. Mit Gewalt mußte der Vater ihn aus dem Dominikanerkloster in Neapel zurückholen (1496), um seine Ausbildung im Griechischen und Lateinischen, in Rhetorik, Philosophie, Theologie und im kanonischen Recht vollenden zu lassen. So vorgebildet trat Giampietro 1494 in den Stand der Weltgeistlichen ein; alsbald wandte er sich nach Rom, wo sein Oheim, der Kardinal Oliviero Caraffa, ihn in sein Haus aufnahm und ihm die höhere kirchliche Laufban erschloss. 1500 trat er in den Dienst bei der Kurie ein, zunächst als Kämmerer Alexanders VI., nachdem ihm durch den Oheim schon mehrere Pfründen zugewiesen worden waren. Unter Julius II. behielt er diese Stellung bei und ward 1503 Protonotar, 1504 Bischof von Chieti (Theate) in den Abruzzen, one dort vorläufig Residenz zu nehmen. Als wie brauchbar Julius II. ihn ansah, ergibt sich daraus, dass er ihn 1506 als seinen Vertreter nach Neapel schickte, um Ferdinand den Katholischen, der von Barcellona dorthin kam, zu bewillkommnen, obwol der junge Bischof dem Hause der Montorio entstammte, welche sich stets den Spaniern feindlich erwiesen hatten. Freilich, die politische Mission schlug fehl — die Zalung des von der Kurie als Anerkennung des Lehnsverhältnisses Neapels zu Rom verlangten järlichen Tributes schlug der König von Spanien ab. Des Hoflebens überdrüssig, vielleicht auch durch das Fehlschlagen der Mission veranlasst, kehrte Caraffa nicht nach Rom zurück, sondern hielt im Juni 1507 seinen Einzug in sein Bistum Chieti. Dort fand er schlimme Zustände vor; Mangel an kirchlichem Sinn zeigten selbst die Kleriker. Mit fester Hand griff er die „Reform" an, und Jare lang hat er unter den größten Widerwärtigkeiten gewirkt. Erst als das Laterankonzil von 1512 versammelt war, folgte der Theatiner-Bischof dem Rufe nach Rom, um dort als Vorsitzender einer Kongregation zu fungiren. Leo X. schickte ihn als Legaten nach England; in diesem Lande sollte er den Tribut einfordern, welcher, oft bestritten, doch tatsächlich seit Jarhunderten dem römischen Stule gezalt wurde und welcher von seinem Verfallstage (29. Juni) den Namen des Peterspfennigs erhalten hat. Auf der Rückkehr traf C. in den Niederlanden am Hoflager der Erzherzogin Margareta von Österreich den Dominikaner Juan Alvarez de Toledo, den Son des Herzogs Friedrich von Alba, mit dem ihn bald die Übereinstimmung der Ansichten von dem, was der Kirche not tue, zu enger Freundschaft verband. Da C. inzwischen vom Papste den Auftrag erhalten hatte, den König Ferdinand für ein allgemeines Bündnis der christlichen Fürsten gegen die Türken zu gewinnen, so eilte er nach Spanien. Zwar auch diesmal scheiterte seine Mission, weil das Auftreten Franz I. von Frankreich die größten Besorgnisse um den Besitz Neapels bei dem alten Könige von Spanien hervorrief und eine Vereinigung gegen die Türken unmöglich machte; allein persönlich hatte C. sich des königlichen Wolwollens zu erfreuen, und um ihn am Hofe zu halten, übertrug man ihm das Amt eines Vice-Großkaplans. Für C. ist dieser mehrjärige Aufenthalt in Spanien nach zwei Seiten hin von maßgebender Bedeutung geworden. Einerseits hat er hier aus eigener Anschauung die ausgedehnte und starke Strömung kennen gelernt, welche seit dem Ende des 15. Jarhunderts innerhalb der spani-

schen Kirche mächtig und auf das bewusste Ziel gerichtet war, nach außen hin der Kirche den Glanz und die Macht zurückzuerobern, welche sie in den günstigsten Perioden des Mittelalters besessen, sowie im innern die Sitten zu bessern und das Dogma und alle Einrichtungen unabänderlich so zu gestalten, wie ein Thomas von Aquino sie abschließend festgestellt hatte. Auf der anderen Seite sollte hier ein feindliches Verhältnis zu dem spanisch-habsburgischen Fürsten, wie es später seinem Pontifikate die Signatur gegeben hat, bereits seine Wurzeln schlagen. Denn am spanischen Hofe sah er sich troß jener Amtsverleihung zurückgesetzt. König Ferdinand hatte nur gewünscht sich C. zu bedienen, um den Besitz Neapels für sein Haus um so mehr zu sichern. Noch von dem Totenbette aus soll er in ihn, dem als einem Angehörigen zweier vornehmer neapolitanischer Familien er nicht geringen Einfluss zutraute, gedrungen sein, dass er seinen Einfluss zu gunsten der spanischen Erbfolge anwenden möge. Vergebens — der Bischof blieb auf seiten der Aragonesen, obwol dadurch seine Stellung am Hofe unleidlich wurde. Zu dem im Herbste 1517 anlangenden jungen Könige Karl wusste er noch weniger freundliche Beziehungen zu gewinnen; die tiefe Verbitterung steigerte sich ihm gegenüber zu schlecht verhehltem Hass, und die kränkende Übergehung C.'s bei Ernennung des neuen Großkaplans brachte diesen zu offenem Ausbruch. Karl, großmütig auch gegen seine Feinde, wenn sie ihm schaden konnten, gab ihm, als er den Abschied forderte, das Erzbistum Brindisi. C. aber verließ Spanien, und nach kurzem Aufenthalte in Neapel finden wir ihn seit 1520 in Rom, wo er nun zu den verschiedenen innerkirchlichen Reformversuchen in persönliche Beziehung tritt und die in Spanien erprobten Mittel zu verwenden sucht.

Zunächst ernannte ihn Leo X. zum Mitgliede einer aus acht Theologen und Prälaten bestehenden Kommission, welche bestimmt war, die „Hydra der Ketzerei“, besonders der deutschen, zu vernichten. Aleander und der bereits in den litterarischen Kampf gegen Luther eingetretene Sylvester Prierias waren unter den acht, die auch an der Feststellung des Inhalts der Bulle gegen Luther (1520) Anteil gehabt haben. Es ist nicht unwarscheinlich, dass ein dogmatischer Traktat C.'s (De justificatione) dieser Veranlassung seinen Ursprung verdankt. Bald darauf finden wir C. als Mitglied der frommen Vereinigung, welche unter dem Namen des „Oratoriums der göttlichen Liebe“ anfangs der zwanziger Jare des 16. Jarhunderts die edelsten Männer in Rom vorübergehend verband. Diese Männer, unter ihnen Sadoleto, Giberti, Gaetano aus Tiene u. a. — nicht Gasparo Contarini, der damals gar nicht in Rom war und von dem auch Sadoleto später gesagt hat, dass er ihn persönlich nicht kenne — hatten es sich als Ziel gesetzt, in einer ganz verweltlichten Zeit und in dem ganz unkirchlich gewordenen Mittelpunkte der katholischen Christenheit das religiöse, wenigstens das kirchliche, Interesse neu zu beleben. Da sie mit eigenem guten Beispiele voranzugehen beschlossen, so musste der Mann ihnen als besonders geeignet erscheinen, der schon als junger Bischof von Chieti das schwere Werk der Reformarbeit unter den Walspruch gestellt hatte: Tempus est ut judicium incipiat a domo mea! Und von Rom, aus den friedlichen Übungen und Besprechungen des „Oratoriums“, sah sich C. schon bald wider zu vorübergehender Residenz und damit verbundenen heftigen Kämpfen gegen die Verwilderung in seinen Diözesen Chieti und Brindisi gerufen. Mittlerweile traf 1522 Adrian VI. in Rom ein. Wie hätte dieser Papst, selbst von der Idee der Reformbedürftigkeit der Kirche erfüllt und persönlich wie C. mit den Mitteln vertraut, welche man in Spanien nicht one Erfolg zur Reform der Kirche angewendet hatte — wie hätte er bei seinen ehrlich gemeinten Versuchen zur Durchfürung der Reform C. entbehren wollen? In der Tat beschied er ihn sofort nach Rom und hieß ihn im Verein mit Tommaso Gazzella aus Gaeta (Gaetanus) den C. seinerzeit in Madrid kennen gelernt, einen Reformentwurf einreichen. Der frühe und plötzliche Tod des Papstes (1523) ließ es nicht zur Durchfürung des Enwurfes kommen, welcher mannigfache Missbräuche in der Geschäftsfürung der Datarie, bei der Verleihung von Pfründen u. dgl. abstellen sollte. Aber auch Clemens VII., als er gedrängt durch die öffentliche Meinung einige schwankende Schritte auf der Ban der Reform zu tun sich anschickte, glaubte

der Beihilfe des Theatiners nicht entbehren zu können; durch ein schmeichelhaftes Breve vom 11. Mai 1524 stattete er C. mit voller Autorität aus, um das Verfaren bei der Prüfung der Kandidaten für das Priesteramt, bei der Ordination und Promotion der Geistlichen zu verbessern. Hatte man gehofft, auf diesem Wege der eingerissenen Simonie zu begegnen, so erwies sich diese Hoffnung bald als trügerisch; es fehlten eben die geeigneten Persönlichkeiten, es fehlte vor allem der moralische und amtliche Rückhalt, den die Behörden, den die Kurie und der Papst selbst hätten gewären müssen — so ist auch dieser Versuch gescheitert. Bei einem Manne wie C., der voll Begeisterung für sein Amt und für die Aufgabe der Kirche so die besten Jare seiner Kraft (er zälte jetzt fast fünfzig) in fruchtlosen Versuchen dahin schwinden sieht, ist es nicht zu verwundern, daſs schließlich diese Miſserfolge ihn zu gänzlicher Abwendung vom Leben am Hofe fürten. Den Gedanken, welchem das „Oratorium" einst gedient hatte, nämlich Erweckung und Pflege des kirchlichen Interesses im engeren Kreise, hatte einer der früheren Mitglieder desselben, Gaetano aus Tiene, speziell für eine kleine Anzal von Klerikern erweitert und fruchtbar gemacht. In den von diesem eben gestifteten Verein regulärer Kleriker, der nun von ihm den Namen des Theatinerordens erhielt, trat C. ein. Hier sollte Ernst gemacht werden mit den drei Gelübden der Besitzlosigkeit, Keuschheit und des Gehorsams. C. selbst gab ein Beispiel der Entsagung, indem er auf seine Pfründen verzichtete. Als ausdrückliches Gebot wurde die von der Weltgeistlichkeit arg vernachlässigte Predigt den Mitgliedern zur Pflicht gemacht. Aber das eigentlich Charakteristische des neuen Ordens lag in der scheinbar nur gelegentlichen Bestimmung, daſs die Mitglieder sich auch eifrig erweisen sollten im Aufspüren und Bekämpfen der Ketzer — hier ist dem jesuitischen Institute vorgearbeitet, in welchem auch die strenge Zucht in den Dienst des Gedankens einer Vernichtung alles dessen, was der absoluten Gewalt des Papsttums widerstrebt, gestellt wird.

Wenn C. so nach mehreren fehlgeschlagenen Versuchen innerlicher Reformen das Panier der gewaltsamen Reaktion offener entfaltete, so haben die bösen Erfarungen bei der Plünderung Roms 1527 nur dazu dienen können, die Schroffheit seines Wesens noch zu steigern. Bald nachher sehen wir ihn in Venedig, wohin er mit einigen der Theatiner sich zurückgezogen hatte, bereits die Rolle des rücksichtslosen Ketzerfeindes übernehmen, die er nun noch dreißig Jare mit nie ermattendem Eifer gefürt hat. Für den Senat verfaſste er ein Gutachten, „wie man sich in kirchlichen Dingen zu verhalten habe" und stellte dabei den Satz an die Spitze: „man solle vornehmlich die Aufmerksamkeit darauf richten, die Ketzereien zu züchtigen, und sich fern halten von jener Pest, die nicht allein die Seelen morde, sondern auch stark genug sei, selbst ein großes Statswesen zu zerstören". 1532 sandte C. dem Papste einen Bericht über notwendige Reformen im Kirchen- und Klosterwesen und über das Überhandnehmen der Ketzereien ein, welcher in mehreren Punkten an seine früheren Reformversuche anknüpft, dann aber bezüglich des Vorgehens gegen Ketzer eine Sprache fürt, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läſst. „Ketzer sind Ketzer", sagt er, „und man muſs sie als solche behandeln. Wenn aber Ew. Heiligkeit sich so weit erniedrigt, an sie zu schreiben, ihnen schmeichelt und sich gewisse Zugeständnisse von ihnen entlocken läſst, so ist das der Weg, um sie nur noch mehr zu verhärten und ihre Zal von Tag zu Tag wachsen zu machen. Möchten doch Ew. Heiligkeit um der Ehre Gottes und der Pflichten Ihres Amtes willen ein Heilmittel ausfindig machen. In Zeiten dringender Not wie die gegenwärtige darf man sich nicht in den alten Gleisen weiter bewegen, sondern muſs änlich wie im Kriege täglich auf neue Mittel und Wege sinnen". Dieses in mehrfacher Hinsicht höchst belangreiche Aktenstück (gedruckt bruchstückweise bei Bromato und in der Rivista Cristiana, Florenz 1876) zeigt klar das Ziel, auf welches C. lossteuert: keine Verständigung mit den Ketzern, sondern Anwendung der rohen Gewalt! Es war klar: Kam C. zu maßgebendem Einflusse, so war an eine friedliche Auseinandersetzung mit den Protestanten nicht mehr zu denken.

Und doch schien der Ruf nach Reformen und zwar nach solchen, die zur Ver-

ständigung hätten füren können, noch einmal durchdringen zu sollen. Nach dem 1535 erfolgten Tode des unentschlossenen Clemens VII. bestieg Paul III. den päpstlichen Stul. Neben anderen durch Gelehrsamkeit hervorragenden und zum teil uns schon als Mitglieder des „Oratoriums der göttlichen Liebe“ bekannten Männern berief er auch C. nach Rom und bekleidete ihn mit dem Kardinalspurpur. Von neun auserwälten Prälaten, darunter C., ließ Paul III. ein Gutachten ausarbeiten, welches unter dem Titel „Consilium de Emendanda Ecclesia“ schon 1537 durch Indiscretion veröffentlicht wurde und welches den letzten Versuch nach der angegebenen Richtung hin bezeichnet. 28 Schäden der Kirche resp. ihrer Leitung werden hier aufgezält und die Heilmittel dazu in Vorschlag gebracht. An mehreren Stellen glaubt man C. selber reden zu hören, der in früheren Vorschlägen und besonders in dem Berichte von 1532 Änliches niedergelegt hat. Fünfundzwanzig Jare später hat das Trienter Konzil tatsächlich in mehreren wichtigen Punkten die hier verlangten Reformen der Sitte durchgefürt; C. war damals nicht mehr unter den Lebenden — aber seine mit nie ermüdender Energie immer wider vertretenen Gedanken sind es, die in den disziplinarischen Reformkapiteln des Konzils endlich zum Austrag kamen. Im übrigen sollte auch das „Konsilium“ one sofort zu Tage tretende Frucht bleiben. Die Protestanten spotteten, dass man den Gebrechen doch nicht frisch zu Leibe gehe — Paul III. aber und die Mehrzal der Kardinäle hielten die Vorschläge für zu radikal. Ja, noch schlimmer. Da der Papst sich jetzt selbst von der zur Vermittelung geneigten Reformpartei abwandte, so erlitt sie damit einen Stoß, der ihr allen Einfluss nahm. Nur noch einen einzigen Versuch hat sie, den edlen Contarini an der Spitze, gemacht, um zu friedlicher Auseinandersetzung mit den Protestanten zu gelangen — das Regensburger Religionsgespräch von 1541. Auf die hohe Bedeutung desselben hat Ranke zuerst hingewiesen. Zum Ziele hat dieser Versuch bekanntlich nicht gefürt. Im Gegenteil, gerade die Regensburger Verhandlungen haben der reaktionären Partei der Intransigenten in Rom die Gelegenheit geboten, ein verhängnisvolles Übergewicht zu erlangen. Und kein anderer hat dazu in so entscheidender Weise mitgewirkt wie C., für den in dem „Konsilium“ der letzte Versuch zu ausgleichenden Reformen beschlossen gewesen war. Seit dieser gescheitert war, hatte er sich an die Spitze der schroff reaktionären Partei gestellt im Verein mit jenem Fray Juan de Toledo, der jetzt Erzbischof von Burgos war und auch dem heiligen Kollegium angehörte. Durch seine Theatiner ließ C. im Lande jeder freieren Regung auf dem religiösen Gebiete nachspüren; einem Ochino wuſste er schon 1539 in Neapel das Predigen zeitweise zu untersagen; die Absichten Contarinis auf dem Regensburger Gespräch brachte er zu Falle. Mehrfach ließ er Tag um Tag Berichte über die Ausbreitung der neuen Lehren in Italien an Paul III. gelangen. So drängte er diesen zur Entscheidung — am 21. Juli 1542 erging die Bulle Licet ab initio, durch welche die Inquisition nach spanischem Muster reorganisirt und in Rom das Sant' Uffizio eingerichtet wurde. Gegen was für Personen diese Einrichtungen zunächst gerichtet waren, darüber äußerte sich C. selbst: „Das Sant' Uffizio muss zuerst darauf aus sein, die Hochstehenden, wenn sie ketzerisch gesinnt sind, zu bestrafen, denn davon hängt das Heil der unteren Klassen ab“. C. hat dem Institute seine ganze Kraft gewidmet. Er fürte den Vorsitz in der Kommission und leitete das Vorgehen in Rom und auswärts. So wuſste er schon unter Paul III. bedeutende Erfolge zu verzeichnen, die Fürer der protestantischen Bewegung zum Schweigen zu bringen oder zur Auswanderung zu nötigen, den Geist der Gegenreformation, wie er ihn in sich verkörperte, in die maßgebenden Persönlichkeiten zu verpflanzen. Selbst unerschütterlich davon überzeugt, dass der Katholizismus fähig sei, nach gründlicher Regeneration aus seinem eigenen Prinzip heraus von neuem die absolute Weltherrschaft zu gewinnen, hat er den Glauben daran weiteren Kreisen eingeflößt. Er war der geeignetste Fürer der Reaktion schon deshalb, weil er selbst alle Versuche und Phasen der ausgleichenden Reform mit durchgemacht hatte. Und so gelang es ihm, auch unter dem Pontifikate Julius' III., der ihm persönlich keineswegs gewogen war, sich bestimmenden Einfluss in gewissen Fragen zu erhalten.

Bei dem Konklave nach Julius' III. Tode schien die Mehrzal der Stimmen sich bereits auf C. zu vereinigen; beim ersten Walgang erhielt er 12 von 37, der Kardinal Cervini 8, die übrigen zersplitterten sich. Er selbst trat für Cervini ein, um nicht Morone oder gar Pole gewält zu sehen, und da die spanisch und kaiserlich Gesinnten ihre Stimmen gleichfalls auf Cervini fallen ließen, um C.'s Wal zu hintertreiben, so erhielt jener die Mehrheit zu nur einmonatlichem Pontifikate. Bei dem nun folgenden Konklave war nur ein Gegner, Pucci, zu besiegen, ein Mann, der auch der Partei der Intransigenten angehörte, aber C. an Bedeutung nicht gleichkam — so ward C. Papst im 79. Jare. Aus Dankbarkeit gegen Paul III. wälte er dessen Namen.

So stand denn der Fürer derjenigen, welche die Regeneration des Katholizismus um jeden Preis durchzufüren gesonnen waren, an der Spitze der Kirche. Die vier ihm noch übrigen Lebensjare hat Paul IV. in vorzüglicher Weise benützt, um dem Ziele, das er sich gesteckt, nahe zu kommen. Er hat viel erreicht und würde noch mehr erreicht haben, wenn ihn nicht sein leidenschaftlicher Hass gegen alles was spanisch oder kaiserlich war, verblendet und zu törichten Plänen und Schachzügen in der Politik verleitet hätte. Die kaiserlichen Lehnsleute verjagte er so weit sein Bereich ging, seine Nepoten überschüttete er mit Beweisen des Wolwollens von dem Augenblicke an, wo sie sich ihm als Feinde Spaniens zu empfehlen wussten; unter sie teilte er die Güter, die er den kaiserlich gesinnten Colonna entriss. Den päpstlichen Fiskal ließ er eine förmliche Klage gegen Karl V. und Philipp II. anstellen mit dem Antrage, diese zu exkommuniziren und die Untertanen vom Eide der Treue zu entbinden. Da endlich rückte Herzog Alba von Neapel heran. Tivoli, Ostia besetzte er, one dass es ihm mit dem Kriege gegen den Papst Ernst gewesen wäre. Aber dem Papste war es Ernst. Erst als das ganze Unternehmen gescheitert, seine Verbündeten geschlagen, sein Stat zum großen Teil von den Feinden besetzt und seine Hauptstadt zum zweitenmal bedroht war, bequemte er sich zum Frieden (1558). Jetzt sank auch das Gestirn der Nepoten; hatte der Papst dieselben bisher als Stützen der antispanischen Richtung hoch gehoben, so lieh er nun, ganz den inneren Fragen zugekehrt, geschickt vorgebrachten, übrigens begründeten, Anklagen sein Or und wandte sich zu Anfang des Jares 1559 im Konsistorium leidenschaftlich bewegt gegen sie; alle Ämter sprach er ihnen ab, nach entfernten Orten verwies er sie in schimpflicher Weise. Eine Umwälzung in dem ganzen Personal der päpstlichen Verwaltung folgte — der Nepotismus ward gründlich ausgefegt.

Aber in anderen Punkten hat Paul IV. one zu wanken die Ban, welche er sich schon als Kardinal, ja als einfacher Bischof und Ordensstifter vorgezeichnet, innegehalten, nämlich bezüglich der Inquisition, und überhaupt in allen Fragen, wo es sich um die Erhöhung der Macht der katholischen Kirche handelte. „Unablässig“, so berichtet Mocenigo an den venetianischen Senat, „arbeitete er an der Durchfürung irgend einer neuen Bestimmung oder Reform und hatte immer noch neue im Sinn, damit, wie er sagte, ein Konzil weniger dringend werden möchte“. Nie fehlte er in einer der Sitzungen der Inquisition, denen er stets selbst präsidirte. Die Vornehmsten beider Stände zog er wegen Ketzerei vor ihr Gericht, selbst den Kardinal Morone warf er deshalb in den Kerker, und den Bischof Soranzo von Bergamo setzte er ab. Ganz Italien überzog er mit einem Netze von Inquisitionsuffizien, die mit dem Sant' Uffizio in Rom in Verbindung standen. Auch in Spanien, Frankreich und England sorgte er für die rücksichtsloseste Durchfürung der Gegenreformation. Das jesuitische Institut begünstigte er in einer Weise, dass ein Mitglied desselben an die Theologen der Sorbonne schreiben konnte: „Was soll ich von unserm Paul IV. sagen? Er hat von Anfang an unsere Sache so sehr begünstigt, dass Viele ihn für den Stifter unserer Gesellschaft halten“ (Orlandini I, 15). Paul IV. starb am 18. Aug. 1559, indem er den herbeigerufenen Kardinälen noch mit dem letzten Athemzuge die Inquisition ans Herz legte. Kaum war die Nachricht von seinem Tode in Rom verbreitet, so rottete sich der Pöbel zusammen zu einer onmächtigen Demonstration gegen ihn als den Gründer des Sant' Uffizio. Man stümte das Haus desselben und

befreite die Gefangenen; auf dem Kapitol warf man die Statue des Papstes aus dem Fenster und schleppte den abgemeißelten Kopf durch die Gassen. Als aber am folgenden Tage die Leiche in der paulinischen Kapelle ausgestellt wurde, drängte sich doch ganz Rom herbei, um den großen Papst noch einmal zu sehen, welcher der ganzen gleichzeitigen und folgenden Entwickelung des katholischen Kirchentums den Stempel seines Geistes und seines Wollens aufgedrückt hat.

Litteratur: Über die frühesten Beiträge zur Biographie Pauls IV. gibt Bromato in der sorgfältigen Storia di Paolo IV. Pontefice Massimo (Ravenna, 2 Bde. in 3 Abth., 1748—53) Auskunft. Am wichtigsten sind die Vorarbeiten von Ant. Caracciolo, und zwar neben den Collectanea Historica De Vita P. IV. (Coloniae 1612) besonders die handschriftlich (z. B. im British Museum, in der Bibl. Casanatensis und der Barberina in Rom) vorhandene Schrift Vita e Gesti di Gio. Pietro Carrafa, cioè di Paolo Quarto P. M. Die Sammelwerke von Ciacconius, Ciccarelli, Ughelli, dann die Ordensgeschichten der Regularkleriker von Tufo und von Silos, endlich die Geschichtswerke des Spondanus, Bzovius u. a. geben ebenfalls Auskunft. Ranke hat zu seiner vorzüglichen Schilderung der Persönlichkeit und der Wirksamkeit des Papstes die erstgenannten Werke, dann aber auch mit Glück die Relationen der gleichzeitigen venetianischen Gesandten benützt (Päpste, I. Bd.). Die von ihm gleichfalls verwertete Darstellung des Krieges von Nores ist mittlerweile im Archivio Storico Italiano gedruckt worden (Tom. XII, Firenze, 1847). Neuerdings hat uns der Calendar of State Papers (Vol. VI, p. II, Venetian, 1881) durch reichhaltige Auszüge aus den Depeschen Navageros zalreiche Einzelnotizen gegeben, auch charakteristische Streiflichter auf P.'s Charakter fallen lassen, die jedoch das von Ranke fixirte Bild dieser Persönlichkeit im wesentlichen nur bestätigen. Die Stellung P.'s in der Reformfrage hat der Unterzeichnete in „Giov. Pietro Caraffa und die reformatorische Bewegung seiner Zeit" (Jahrb. für Protest. Theol. 1878, 1) und nach ihm ausfürlicher unter Hinübernahme der Überschrift und des Gedankenganges O. Jensen (Kjöbenhavn 1880) behandelt. Auch Maurenbrecher (Gesch. der kath. Ref. I, 1880, S. 227—230) gibt bezüglich der Zeit bis zur Stiftung des Theatinerordens eine beachtenswerte Darstellung. **Benrath.**

Paul V., Papst von 1605—1621. Camillus Borghese war am 17. September 1552 in Rom geboren. Sein Vater, der als Konsistorialadvokat sich eines großen Ansehens bei der Kurie, besonders wärend des Pontifikats Paul IV., erfreute, ließ ihn in Perugia Philosophie, in Padua Jurisprudenz studiren. Die Beschäftigung mit dem kanonischem Recht ist von entscheidendem Einfluss auf die Welt seiner Vorstellungen geworden. Sie hat ihn gewönt, in dem Papste einen mit der Fülle geistlicher Vollmachten und weltlicher Rechte ausgestatteten Stellvertreter Christi zu sehen, dessen Wille Gesetz für die kirchlichen Würdenträger wie für die Könige und Kommunen sein soll. Nach Rom zurückgekehrt, wurde Borghese Abbreviator, dann Referendarius Signaturae, und 1588 Vicelegat in Bologna. Als sein älterer Bruder, dem der Vater die Stelle eines Auditor Camerae für eine gewaltige Summe von der Kurie gekauft hatte, starb, verlieh Gregor XIV., um diesen wenigstens über den Geldverlust zu trösten, dem Camillus Borghese das erledigte Amt. Ihn sandte Clemens VIII. als Legaten a Latere nach Spanien, woselbst er die ihm erteilten Aufträge so sehr zur Zufriedenheit des Papstes ausfürte, dass dieser ihm bei seiner Rückkehr 1596 den Purpur erteilte. Später ernannte er ihn zu seinem Vikar in Rom, dann zum Inquisitor. Es wird berichtet, dass Borghese als solcher in einem Monat — im Juli 1600 — 50 Häretiker in den Schoß der Kirche zurückgefürt habe. Als nach dem Tode des nur 26 Tage pontifizirenden Leo XI. im Konklave ein heftiger Walkampf zwischen der französischen und der spanischen Partei des Kardinalkollegiums ausbrach, viele Kandidaten genannt wurden, die würdigsten unter diesen, Bellarmin (s. d. Art. Bd. II, S. 239) und Baronius (s. d. Art. Bd. II, S. 105) aber die Wal ablehnten, da wies der Kardinal Aldobrandino, der Nepot Clemens VIII., auf den Kardinal Borghese hin. Obwol derselbe eher der spanischen als der franzö-

sischen Fraktion zugezält werden konnte — die spanische Regierung hatte ihm früher eine hohe Pension gezalt —, so stimmten doch auch die französisch gesinnten Kardinäle für ihn, in der Voraussetzung, dass Camillus Borghese, der als Kardinal sich um die politischen Angelegenheiten und Gegensätze wenig gekümmert hatte, als Papst sich hüten werde, ausschließlich spanische Interessen zu vertreten. So vereinigte er am Abend des 16. Mai 1605 die erforderliche Anzal von Stimmen auf sich und zwar one Bestechung angewandt oder viel gute Worte gegeben zu haben. Aber gerade weil er sich so wenig um die Tiara bemüht hatte, glaubte Paul V. — so nannte sich Borghese als Papst, — dass der Geist Gottes die Herzen der Wäler ihm günstig gestimmt und dass er ihn zu seinem besonderen Rüstzeug, zu einem Vorkämpfer für die Freiheiten der Kirche sowie für die oberhirtliche und oberherrliche Stellung des Papsttums auserkoren habe. Es ist bezeichnend für das gesamte Pontifikat Paul V., dass eine seiner ersten Handlungen nach der Thronbesteigung die Verurteilung des Schriftstellers Piccinardi war, dessen ganzes Verbrechen darin bestand, eine gehässige Lebensbeschreibung Clemens VIII. entworfen zu haben. Nur die überspanntesten Vorstellungen von der Höhe und Machtfülle der päpstlichen Würde konnten ihn in diesem Autor einen todeswürdigen Majestätsbeleidiger sehen lassen. In demselben Maße wie er in der Erfüllung seiner Pflichten peinlich und eifrig war, forderte Paul V. auch von den Bischöfen strenge Beobachtung der ihre Amtsobliegenheiten regelnden Gesetze. Gleich nach seiner Erhebung schärfte er den Bischöfen die Verordnung des Tridentinums über die Residenz ein.

An der Schwelle seines Pontifikats erwartete den Papst eine schwere Aufgabe. Es galt, den bereits an Clemens VIII. gebrachten, von diesem einer Kongregation zur Beurteilung überwiesenen Streit zwischen den Jesuiten und Dominikanern über die Schrift des Jesuiten Molina (s. d. Art. Bd. X, S. 153): „Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescentia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia“ endlich zu entscheiden. Hatte das Verhalten Clemens VIII., der auf die Seite der Dominikener getreten war und sich zu der von diesen vertretenen Gnadenlehre des Thomas von Aquino neigte, die Verurteilung der Schrift des Molina erwarten lassen, so schöpften die Jesuiten bald neuen Mut, als Paul V. jene von Clemens VIII. eingesetzte Congregatio de auxiliis gratiae zur erneuten Besprechung der Streitfrage einberief; sie hielt bis zum 28. August 1607 nicht weniger als 17 Sitzungen; am Schlusse der letzten ergriff Paul V. das Wort, um zu erklären, dass man mit Unrecht die Gnadenlehre des Molina des Pelagianismus, aber ebenso grundlos die der Anhänger des Thomas von Aquino des Calvinismus bezichtige, und dass er weder die eine noch die andere Auffassung verurteilen werde. Er hieß die Konsultoren unverrichteter Sache nach Hause gehen und gebot, dass, bis er zu seiner Zeit die schließliche Entscheidung werde gefällt haben, keine Partei der andern den Makel der Ketzerei anzuheften wagen solle. Als trotzdem in Spanien die beiden Orden sich in heftigen Streitschriften bekämpften, verbot Paul V. am 1. Dezember 1611, dass irgend etwas über diesen Punkt one Einholung päpstlicher Erlaubnis gedruckt werde. Mögen diese den Jesuiten verhältnismäßig günstigen Entscheidungen des apostolischen Stules sich auch zum teil daraus erklären, dass Paul V., nachdem sich ein Bellarmin, ein Perronius und ein Suarez zugunsten Molinas ausgesprochen, ein entgegengesetzes Urteil kaum zu fällen wagte, so hat doch — was der neueste Vertreter der Lehre des Molina von der Gnade, Schneemann, vergeblich bestreitet —, das gefügige Benehmen der Jesuiten in den venezianischen Wirren, welches von der Unbotmäßigkeit der Dominikaner, die sich an das über Venedig verhängte Interdikt nicht kehrten, vorteilhaft abstach, unzweifelhaft mit dazu beigetragen, dass das Oberhaupt der Kirche die in Venedig wegen ihres Gehorsams gegen den Papst schwer bedrängten Jesuiten nicht durch Verdammung einer von ihnen vorgetragenen Lehre in eine noch größere Notlage bringen wollte. In jenen Kampf mit Venedig hatte Paul V. nur seine überspannte Vorstellung von der Prärogative des Stules Petri getriebener. Da er einige Streitigkeiten mit italienischen Staten, wie z. B. mit Savoyen wegen Verleihung von Pfründen, mit

Genua wegen Beeinträchtigung der Jesuiten, mit Lucca infolge einer Einschränkung der Machtbefugnisse päpstlicher Beamten, ja sogar mit Neapel, das sich Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der Kurie erlaubte, zu einem glücklichen Austrag gebracht hatte, so hoffte er auch Venedig, das ihn mit einigen auf Grundlage alter Bestimmungen widerholten Gesetzen, die hinfort den Bau neuer Kirchen, die Einfürung neuer Orden one vorangegangene Genehmigung des Senates der Republik (26. März 1605), sowie den Verkauf von Liegenschaften an den Klerus untersagten, noch mehr aber durch die Verhaftung zweier der schändlichsten Verbrechen angeklagten Geistlichen, in Zorn versetzt hatte, durch Androhung und Anwendung geistlicher Censuren, zur Einsicht seiner Vergehen gegen den apostolischen Stul zu bringen. Er forderte die Zurücknahme der von der Republik getroffenen Bestimmungen sowie die Auslieferung der eingekerkerten Kleriker. Als diese Beides verweigerte, erklärte Paul V. die von ihr erlassenen Gesetze für ungültig, und drohte für den Fall, dass die beiden Geistlichen ihm nicht sofort übergeben würden, mit Bann und Interdikt (10. Dezember 1605). Am 17. April 1606 wurden Doge und Senat gebannt, das venetianische Gebiet mit dem Interdikt belegt, eine letzte kurze Bedenkzeit der Republik gewärt. Wie stellt sich nun diese zu den Maßnahmen der Kurie? Einen begeisterten Vorkämpfer seines guten Rechtes fand der Senat derselben an dem venetianischen Servitenmönche Paolo Sarpi (s. diesen Artikel), der in seinem mit Geist, Hon und ätzender Säure verfassten Streitschriften dem Papste jede weltliche Jurisdiktion, sowie dem Klerus im allgemeinen sein angeblich auf göttlicher Veranstaltung beruhendes Anrecht auf eine statliche Ausnahmestellung absprach. Mit gleicher Entschiedenheit verteidigte der Senator Quirino die Republik in einer glänzenden Abhandlung. Allerdings fand auch die Kurie federgewandte Vertreter ihrer Forderungen, die sich wie Bellarmin und Baronius bereit zeigten, die letzten Konsequenzen derselben zu ziehen, und nicht ferne davon waren, im Stellvertreter Petri den Universalherrscher des Erdkreises in geistlichen wie weltlichen Dingen zu verehren. Es scheint aber beinahe, als ob die Kurie selbst gefült habe, wie wenig stichhaltig die Gründe ihrer Freunde zugunsten der ausgedehnten Machtkompetenz der Päpste gewesen, denn widerholt ersuchte sie den Senat der Republik — nach Aussönung mit derselben —, die weitere Verbreitung der von seinen Verteidigern verfassten Schutzschriften zu untersagen. Doch der ganze Streit lief schließlich auf eine Machtfrage hinaus! Wem werden die Priester und die Orden gehorchen, dem Papste, der ihnen die Verkündigung des Interdiktes gebot und wärend der Dauer desselben die Abhaltung des Gottesdienstes untersagte, oder der Republik, die von ihnen die Nichtbeachtung des Interdiktes und demgemäß die Fortfürung des Gottesdienstes und der Sakramentsverwaltung forderte? Der siegesgewisse Papst sah sich in allen seinen Erwartungen getäuscht; die Verkündigung des Interdiktes unterblieb, der Gottesdienst ward gehalten, auch die Orden, mit Ausnahme der Theatiner, Jesuiten und Kapuziner, die nun zur Auswanderung genötigt wurden, versagten dem Papste den Gehorsam. Schon dachte Paul V. Venedig den Krieg zu erklären; zu diesem Zwecke legte er Steuern auf, ließ silberne Kirchengefäße einschmelzen, Truppen werben und suchte nach Bundesgenossen; erklärte sich auch Spanien bereit, für den Papst das Schwert zu ziehen, so waren doch die Anerbietungen dieser Macht nicht ernstlich gemeint. Unter so bewandten Umständen musste der Papst sich glücklich schätzen, als Frankreich seine Vermittelung anbot. Der Rückzug der Kurie zeigte sich nun auf der ganzen Linie des Gefechtes. Wünschte der Papst die ausdrückliche Aufhebung der beiden venezianischen Erlasse, so ließ sich die Republik nur zu der Erklärung herbei, sie werde sich bei der Durchfürung derselben mit gewonter Frömmigkeit benehmen, und verweigerte jede nähere Erklärung dieses vieldeutigen Satzes. Verlangte die Kurie die Auslieferung der beiden Geistlichen, so übergab die Signorie dieselben nicht dem päpstlichen Bevollmächtigten, sondern dem französischen Gesandten, indem sie die Erklärung abgab, dass das Recht der Republik, über die Verbrechen des Klerus zu richten, dadurch keinen Abbruch erfaren solle. Paul V. musste ferner alles daran liegen, den Jesuiten die Rückkehr nach Venedig zu ermöglichen, die Republik aber war nicht dazu zu bewegen, dem Orden, der sich ihren

Geboten widersetzt, wider zu Gnaden anzunehmen; noch fünfzig Jare blieben die Jesuiten von dem venezianischen Gebiete ausgeschlossen. Nirgends aber trat die Niederlage des Papsttums in dem Kampfe mit der Republik so offenkundig zu Tage, als in der von letzterer mit Zähigkeit widerholten und schließlich auch durchgesetzten Weigerung, vom Papste die Absolution zu empfangen, dieselbe sei nicht nötig, weil Bann und Interdikt Paul V. in diesem Falle ungültig gewesen. Am 21. April 1607 gab Kardinal Joyeuse im Namen des Papstes vor dem Dogen und der Signorie allerdings die Erklärung ab, dass die Kurie alle ihre gegen Venedig erlassenen Maßregeln zurücknehme, aber nichts im Benehmen des Kardinals deutete an, dass es sich hier etwa um Lossprechung von Gebannten handele. Wenn im Beginne des Streites Kardinäle geäußert hatten, Venedig werde nur unter der Bedingung die Absolution erteilt werden, dass es vorher die Berechtigung des Interdiktes anerkannt habe und dem Papste durch vier Gesandte ein Sündenbekenntnis ablegen lasse, so musste sich jetzt der Kardinal Joyeuse begnügen — wie berichtet wird —, mit den Fingern seiner unter dem Barett verborgenen Hand heimlich das Kreuzeszeichen zu machen, um behaupten zu können, er habe auf diese Weise doch die Republik und ihre Würdenträger von den Censuren losgesprochen. So verlief das letzte Interdikt, welches ein Papst über ein Gemeinwesen ausgesprochen hat, völlig wirkungslos, es sei denn, dass man als eine Wirkung des fehlgeschlagenen Versuches, Venedig zum Gehorsam gegen die Kurie durch ein Interdikt zurückzurufen, die Behutsamkeit gelten lässt, mit der Paul V. es fernerhin vermied, in all' den später noch häufig eintretenden Fällen, da die Republik Kleriker vor ihr Gericht zog oder die Veräußerung von Liegenschaften an die Geistlichkeit untersagte, von Bitten und Klagen zu Drohungen und Taten überzugehen. Nur Ein Venetianer musste die ganze Tücke der besiegten Kurie erfaren, Paolo Sarpi. Mörder, welche von dem Nepoten Paul V., von dem Kardinal Borghese gedungen worden, verwundeten ihn lebensgefärlich. Als er widerhergestellt war, ließ er sich durch den „Stilus curiae Romanae," wie er diese auf seine Angriffe erfolgte römische Erwiderung mit dem Dolche statt mit der Feder nannte, nicht nur nicht einschüchtern, sondern verfasste noch eine Reihe gegen Rom gerichteter Schriften, unter diesen auch eine Darstellung des Streites der Republik mit Paul. V.

Um dieselbe Zeit, als der Papst in den Kampf mit Venedig eintrat, ward er auch in einen Streit mit England verwickelt. Nach Entdeckung der von einigen Katholiken geplanten Pulververschwörung (1605) hatte nämlich das Parlament von allen Engländern die Leistung eines Eides verlangt, in dem sie geloben mussten, dem Herrscher Treue zu halten und nie der Lehre Beifall zu geben, dass dem Papste das Recht zustehe, den König abzusetzen und die Untertanen vom Gehorsam gegen die Majestät zu entbinden. Paul V. untersagte sofort in einem Breve (1606) den englischen Katholiken die Ablegung eines derartigen Gelöbnisses, weil dasselbe vieles enthalte, was dem Glauben der Kirche widerspreche und dem Heile der Seele gefärlich sei. Als nun trotz dieses Verbotes die Forderung des Parlaments auch von der Mehrzal der katholischen Statsangehörigen erfüllt und in England das Gerücht verbreitet wurde, jenes päpstliche Schreiben sei eine Erdichtung der Gegner der katholischen Kirche, so widerholte Paul. V. 1607 seine Erklärung in einem zweiten Breve. Auch Bellarmin griff das Parlament und König Jakob I. in derselben Sache heftig an, worauf letzterer gegen die beiden päpstlichen Breven sowie gegen das Buch Bellarmins eine Verteidigungsschrift richtete. Da nun Bellarmin widerum eine Entgegnung verfasste, so entspann sich ein heftiger Federkrieg, an dem sich von protestantischer Seite Pareus und Molinäus beteiligten.

Dieser Streit über die Grenzen päpstlicher Gewalt verpflanzte sich schließlich auch nach Frankreich, als Heinrich IV. 1610 durch Mörderhand gefallen war. Ravaillac hatte die That begangen, um der Christenheit den Frieden widerzugeben, den ein katholischer König durch einen Krieg — wie man sagte — zugunsten ketzerischer Fürsten wider den Papst zu stören versuchte. Gab auch Paul V.

dem französischen Geschäftsträger unter Tränen seine tiefste Betrübnis über den Tod Heinrich IV. zu erkennen, so war doch diese Trauer eine Maske, die er dem flandrischen Gesandten gegenüber fallen ließ, indem er sich zu diesem äußerte: „dominus exercituum fecit hoc et quia erat datus in reprobum sensum". In Frankreich nahm man einen inneren Zusammenhang zwischen dem Verbrechen Ravaillacs und der von dem Jesuiten Mariana ausfürlich entwickelten Lehre an, dass es nicht bloß ein Recht, sondern gewissermaßen Pflicht eines mutigen Untertanen sei, einen tyrannischen König zu ermorden; das Parlament von Paris beschloss daher 1610, das Werk Marianas, welches den Tyrannenmord predigte, durch Henkershand verbrennen zu lassen. Als nun um die Zeit der berühmte Bellarmin eine neue Streitschrift gegen den König von England verfasste, in der er wider die heikele Frage nach dem Verhätnis der päpstlichen zur königlichen Gewalt behandelte, da verbot das Parlament von Paris die Verbreitung dieses Buches, weil es im Geiste Marianas auf die Vernichtung der von Gott stammenden königlichen Gewalt abziele. Nur mit den größten Anstrengungen gelang es dem päpstlichen Nuntius in Paris, die Veröffentlichung dieses verurteilenden Ausspruchs über den von Paul V. hochgeschätzten Bellarmin zu verhindern.

Doch bald verhalfen die extremen Bestrebungen des Papstes nach Erweiterung seiner Macht über Könige und Kommunen einer die Grundlagen päpstlicher Gewalt erschütternden, radikaleren Opposition zum Erwachen. In Anknüpfung an die alten gallikanischen Tendenzen sprach Richer in der 1611 verfassten Schrift: de ecclesiastica et politica potestate die Ansicht aus, dass die Kirche auch one Papsttum bestehen könne, dass die kirchliche Gewalt nicht den Päpsten, sondern der Gesamtkirche, insbesondere den dieselbe vertretenden Konzilen übergeben sei. Wol wurden die Sätze Richers auf französischen Provinzialsynoden 1612 sowie von Paul V. 1613 in Rom verdammt, aber damit war in Frankreich wenig erreicht. Denn der Papst hatte selbst dafür gesorgt, dass der leicht bewegliche Geist der Nation in Erregung erhalten wurde; indem er dem Suarez den Auftrag erteilte, in dem kirchenpolitischen Kampfe mit dem Könige von England die Feder zu ergreifen, brachte er auch Frankreich gegen sich auf; denn die 1613 fertiggestellte Arbeit dieses Jesuiten stieß nun auf gleich heftigen Widerspruch in Frankreich wie in England. Jakob I. ließ das Buch durch Henkershand vor der Paulskirche verbrennen, und das Parlament von Paris fasste 1614 ebenfalls den Beschluss, dasselbe, weil es die Untertanen zur Empörung gegen den König und zu dessen Ermordung aufreize, dem Feuer zu übergeben. Wie tief muste dieses Vorhaben des Pariser Parlamentes Paul V. kränken, der durch ein besonderes Breve dem Suarez sein größtes Wolgefallen an der Schrift ausgesprochen hatte. Er beklagte sich bei der die Vormundschaft über Ludwig XIII. fürenden Regentin Maria von Medici über die Verfügung des Parlaments, und brachte es auch nach vielen Verhandlungen endlich dahin, dass der König die Ausfürung des Parlamentsbeschlusses untersagte.

Dass der Kampf für das Königtum von Gottes und nicht von Papstes Gnaden von immer breiteren Volksschichten gefürt wurde, beweist der Antrag, den der dritte Stand in der Assemblée générale des trois états im Jare 1614 stellte, dass als Statsgrundgesetz festgestellt werde, dass der König seine Krone allein von Gott habe und dass keine weltliche oder geistliche Gewalt irgend ein Recht über sein Königtum besitze. Diesem Gesetzesentwurf widersetzte sich der Klerus, an der Spitze der Kardinal du Perron. Indem die Königin Regentin Maria von Medici sich auf die Seite der Geistlichkeit stellte und (1615) die Fortsetzung der Beratungen untersagte, bereitete sie dem Stule Petri einen neuen Triumph.

Zweimal war Paul V. die Gelegenheit geboten, im Namen Christi, dessen Vikar er sein wollte, einem State, dessen Angehörige in religiösem Fanatismus sich gegen einander wandten, den Frieden zu erhalten, seit 1606 in Spanien, seit 1618 in Deutschland. Dieser Friedensmission eines Papstes war er zunächst eingedenk, als er den Plan des Erzbischofs Ribera von Valencia und des Kardinalerzbischofs Sandoval von Toledo, die dem Islam treu anhangenden, dem Christentume trotz Predigt und Gewaltmaßregeln widerstrebenden Moriskos aus Spanien

zu vertreiben, 1606 mit der Aufforderung zurückwies, eifriger als bisher an der Bekehrung derselben zu arbeiten. Diese Zurückweisung ihres Vorschlags erbitterte einen Teil der spanischen Geistlichkeit in dem Grade, dass bereits ein Doktor der Theologie in Catalonien öffentlich zu bezweifeln wagte, dass Paul V. ein rechtmäßiger Stellvertreter Christi sei. Als nun aber 1608 der spanische Dominikaner Bleda einen erneuten Versuch machte, den Papst für die Austreibung der Moriskos zu gewinnen, glückte es ihm, diesen und das Kardinalkollegium von der Notwendigkeit strenger Maßregeln gegen die Ungläubigen durch die Vorstellung zu überzeugen, dass auch Spanien, welches unter allen katholischen Ländern noch allein der Ketzerei Widerstand geleistet habe, derselben verfallen werde und müsse, wenn die Moriskos in dauernder Berürung mit den Christen blieben. So hinderte es denn Paul V. nicht weiter, dass König Philipp III. 1609 und 1610 gegen 384,000 jener Unglücklichen zwang, Spanien zu verlassen und gegen 50,000 einem schrecklichen Untergange preisgab.

Hatte der Papst in Spanien wenigstens zuerst den Versuch gemacht, den religiösen Fanatismus einzudämmen, so zeigte er in Deutschland beim Beginne des dreißigjärigen Krieges nichts von dieser Mäßigung, er forderte vielmehr die katholischen Mächte zum Kampfe gegen Friedrich von der Pfalz auf und versprach sie durch Zalung von Subsidien zu unterstützen. Wol erlebte er noch die Schlacht am weißen Berge (8. November 1620), als er sich aber an einer zur Feier jener Niederlage des „Winterkönigs" in Rom veranstalteten Procession beteiligte, wurde er vom Schlage getroffen; ein zweiter Anfall machte am 28. Januar seinem Leben ein Ende. In den Annalen der Kunstgeschichte und der Geschichte der Stadt Rom wird sein Name mit größeren Ehren genannt werden, als in der Geschichte der von dem demütigsten aller Menschen gegründeten Kirche. St. Peter ließ er durch Carlo Maderno vollenden, an S. Maria maggiore eine Kapelle im Barockstil auffüren, den päpstlichen Palast auf dem Quirinal ausbauen. Die großartigste Schöpfung Paul V., der Palast Borghese, hängt auf's engste mit einer der größten Schwächen dieses Papstes, mit dem Nepotismus desselben, zusammen. Die Aussagen aller urteilsfähigen Zeitgenossen lassen uns darüber nicht im Zweifel, dass der Papst ungemein große Summen in die Kasse seines Bruders, sowie seines Neffen, des Kardinals Scipio Borghese, fließen ließ. Die Stadt Rom verdankt Paul V. die Verbesserung der Wasserleitung, die Herstellung vieler Fontainen — diese trugen ihm den Namen Pontifex maximus ein — und der gesamte Kirchenstat die zeitweilige Unterdrückung des Banditenwesens. Es gereicht Paul V. auch zum Ruhme, dass er die vatikanische Bibliothek vergrößerte und unablässig Sorge getragen hat für das Gedeihen der klassischen Studien.

War auch Paul V. kunstliebend und fein gebildet, haftet an seinem Lebenswandel auch kein sittlicher Makel — der sich in Frankreich für einen Son des Papstes ausgebende Bartholomäus Borghese wurde als ein Lügner und Betrüger entlarvt —, so raubt ihm doch die unbegrenzte Begünstigung und Bereicherung seiner Verwandten sowie die nur noch vom Infallibilitätsbewusstsein eines Pius IX. übertroffene Selbstvergötterung, die ihn den von Schmeichlern beigelegten Namen eines „Vize-Gott" entgegennehmen ließ, one dass heiliger Zorn seine Wangen färbte, die Sympathie eines Jeden der in Uneigennützigkeit und Demut bewunderungswürdige Seeleneigenschaften sieht.

Quellen: Abrah. Bzovius, Vita Pauli V., Romae 1625, auch in der Ausgabe von Platina's Historia de vitis Pontif. Rom., Coloniae Agrippinae 1626, p. 509 sq.; Ranke, Die römischen Päpste, 6. Auflage, Leipzig 1874, Analecten 99 ff.; Barozzi e Berchet, Relaz. della corte di Roma, Venezia 1877, t. I; Die Streitschriften in den Venezianischen Irrungen sind gesammelt in „Raccolta degli scritti usciti per le Stampe di Ven. et Roma etc., Coira 1607; P. Sarpi, Interdicti Veneti historia, Cantabrig. 1726; Richer, Libellus de ecclesiastica et politica potestate, Colon. 1660. Über die Streitschriften des Bellarmin und Suarez siehe die betreffenden Artikel; Jacobi M. Brit. Regis opera, edita

ab Jac. Montacuto, London 1619, p. 237 sq; die Bullen Paul V. finden sich bei Cherubinus, Bullarium magnum, tom. III, p. 189 sq.; etc.

Litteratur: Ciaconius, Vitae et res gestae Pontif. Rom., edirt von Aug. Oldoinus, Romae 1677, p. 375 sq.; Palatius, Gesta Pontif., Rom. t. IV, Venetiis 1688, p. 493 sq.; Heidegger, Historia papatus, Amstelaedami 1698, p. 321 sq.; Le Blanc (Hyacinthe Serry), Historia congregationis de auxiliis divinae gratiae, Lovan. 1700; Theodorus Eleutherius (Livinus Meyer), Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis, Antwerp. 1708; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer Historie der römischen Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 416 ff.; Sandinus, Vitae Pontif. Rom., pars II, Ferrariae 1763, p. 677 sq.; Histoire du Pontificate de Paul. V., Amst. 1765, 2 voll.; Archib. Bower, Unpartheiische Historie der römischen Päpste, 10. Thl., 1. Abschn., ausgearbeitet von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1779, S. 320 ff.; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reform., 3. Theil, Leipzig 1805, S. 346 ff.; Lingard, Hist. of England, t. IX, Paris 1826, p. 81 sqq.; Cornet, Paolo V. e la Reppubl. Veneta, Wien 1859; Werner, Franz Suarez, 1. Bd., Regensburg 1861, S. 82 f., S. 98 ff.; Samuel Rawson Gardiner, History of Engl. 1603—1616, Lond. 1863, p. 278 sqq.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 2. vol., Paris 1864, p. 452 sq.; Ranke, Französische Gesch., 2. Bd., Leipzig 1868, S. 109 f.; S. 132 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Band, 2. Abth., Berlin 1870, S. 605 ff.; Ranke, Engl. Geschichte, 2. Bd., 3. Aufl., Leipzig 1870, S. 53 ff.; Philippson, Heinrich IV. und Philipp II., 1. Thl., Berlin 1870, S. 354 ff. 2. Bd., Berlin 1873, S. 136 ff. 3. Bd., Berlin 1876, S. 7 ff.; Cappelletti, JGesuiti e la republ. de Ven., Ven. 1873; Ranke, Die römischen Päpste, 2. Bd., 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 210 ff.; Ferét, Le Cardinal Du Perron, Paris 1877, p. 110 sq., p. 264 sq. etc.; Brosch, Geschichte des Kirchenstaates, 1. Bd., Gota 1880, S. 851 ff.; Schneemann, Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse, Freiburg i. Br. 1880, S. 82 ff. rc.

R. Zoepffel.

Paulicianer. Unter den dualistischen Sekten des Orients nehmen die Paulicianer wegen ihrer Verbreitung und ihrer Schicksale eine der bedeutendsten Stellen ein. Lange hat man sie, nach dem Vorgange der ältesten griechischen Schriftsteller, die über sie berichtet haben, für identisch mit den Manichäern gehalten. Die Darstellung ihrer Lehre wird zeigen, dass dies nicht richtig ist. Der Gründer der Sekte war Konstantinus, aus einer dualistischen Gemeinde in Mananalis bei Samosata stammend. Er beherbergte einst einen aus der Gefangenschaft in Syrien nach seinem Vaterlande zurückkehrenden Diakonus, und dieser schenkte ihm aus Dankbarkeit eine Abschrift der Evangelien und der Episteln, die er aus Syrien mitgebracht hatte. Durch das Lesen dieser Schriften, besonders der paulinischen, ward Konstantinus in hohem Grade aufgeregt; er vermengte auf eigentümliche Weise dualistische Lehren und christliche Glaubenssätze, gründete auf jene und nicht auf diese eine lebhafte Opposition gegen die Äußerlichkeiten der herrschenden Kirche, und hielt sich für berufen, das reine, geistige Christentum des Paulus wider herzustellen. Schwärmerisch begeistert, nannte er sich Sylvanus, nach dem Namen eines der Schüler des Apostels; um das Jar 660 gründete er zu Kibossa in Armenien seine erste Gemeinde, die er die von Macedonien nannte. Nachdem er 27 Jare lang gewirkt, ward er auf Befehl des Kaisers durch Steinigung hingerichtet; doch blieben die Bekehrungsversuche unter seinen Anhängern one Erfolg. Selbst Simeon, der Hofbeamte, den der Kaiser mit dem Auftrage, Konstantinus töten zu lassen, abgeschickt hatte, ward von der Häresie angesteckt und kehrte nach mehreren Jaren von Konstantinopel nach Kibossa zurück, wo er unter dem Namen Titus als Nachfolger des getöteten Meisters anerkannt wurde. Auch er ward um das Jar 690 mit mehreren seiner Anhänger zum Tode verurteilt und, den Gesetzen gegen die Manichäer gemäß, verbrannt. Viele entflohen, unter ihnen der Armenier Paulus, der sich mit seinen zwei Sönen, Gegnäsius und Theodorus, nach Episparis in Phanaröa zurückzog. Paulus setzte Gegnäsius

als Vorsteher ein und starb um 715. Gegen Gegnäsius, der für Timotheus galt, erhob sich sein Bruder Theodorus, behauptend, er habe unmittelbar den heiligen Geist empfangen, es bedürfe der traditionellen Mitteilung nicht, auf die sich Gegnäsius von seinem Vater her berief; er drang jedoch mit seiner Behauptung nicht durch. Kaiser Leo, der Isaurier, ließ Gegnäsius nach Konstantinopel bringen, wo er vor dem Patriarchen seine Lehre bekannte, allein auf zweideutige Art; auf die Fragen, warum er die Anbetung der Maria, das Abendmal u. s. w. verwerfe, antwortete er, weit entfernt, dies alles zu verwerfen, verdamme er vielmehr diejenigen, die es tun; dabei schwieg er aber über die geistige Deutung, die er den Lehren und Gebräuchen der Kirche gab. Man erklärte ihn für unschuldig und ließ ihn ungefärdet zurückziehen. Doch hielt er sich zu Episparis nicht mehr für sicher und floh mit seinen vorzüglichsten Anhängern nach Mananalis. Nach seinem Tode (um das Jar 745) trat eine Spaltung ein; die Einen hingen seinem Sone Zacharias an, die Anderen einem gewissen Josephus; letzterer trug den Sieg davon, kehrte nach Episparis zurück, musste aber von neuem fliehen nach Antiochia in Pisidien. Auf ihn folgte um 775 Baanes. Trotz der Verfolgungen hatte sich die Sekte im Laufe des 7. und 8. Jarhunderts tief in Kleinasien hinein verbreitet; zuletzt war Phanaröa im Hellenopontus ihr Hauptsitz geworden. In den Bilderstreitigkeiten der griechischen Kirche waren ihnen manche Gegner der Bilder zugefallen; ja sie benutzten diese Umstände, um, nach dem Zeugnisse eines ihrer Gegner aus dem Anfange des 8. Jarhunderts, ihre Bekehrungsversuche mit Bekämpfung der Bilder zu beginnen; bei den bilderstürmenden Kaisern konnten sie aber deshalb um so weniger auf Schonung rechnen, da dieselben jede Zusammenstellung mit ihnen vermeiden mussten.

Unter Baanes geriet die Sekte in Verfall; er war ein dem Laster ergebener Mensch, der sich durch seine Ausschweifungen den Übernamen ὁ ῥυπαρός, der Schmuzige, zuzog. Da trat um 801 Sergius unter dem Namen Tychicus gegen ihn auf. Aus Galatien gebürtig, war dieser erst als Jüngling durch ein Weib für die Sekte gewonnen worden; mit feuriger Begeisterung widmete er sich sowol der Verbreitung derselben, als der Sittenreform unter ihren bisherigen Bekennern. Die Schmähungen, mit denen ihn die orthodoxen Griechen überhäuft haben, beweisen den Eifer und den Erfolg seiner Tätigkeit. Wärend 34 Jaren bereiste er die bestehenden Gemeinden, gründete deren neue, predigte, schrieb Episteln, die großes Ansehen erhielten und unter die heiligen Schriften der Sekte aufgenommen wurden. Doch waren auch dem Baanes einige Anhänger geblieben, sodass sich zwei Parteien bildeten, die Baaniten und die Sergioten, die sich hassten und unter denen es zuweilen zu blutigen Kämpfen kam. Die Wirksamkeit des Sergius veranlasste den Kaiser Leo, den Armenier, die Paulicianer heftiger als je zu verfolgen; Sergius wurde genötigt, mit einer großen Anzal seiner Anhänger in den von den Sarazenen beherrschten Teil von Armenien zu fliehen; hier wies ihnen der Emir von Melitene die Stadt Argaum zum Wonsitze an. Erbittert über die Verfolgung, machten von hieraus die Paulicianer häufige Einfälle in das zum byzantinischen Reiche gehörige Gebiet, wie sehr auch Sergius es missbilligte. Nach des letzteren Tode, 835, ging die Leitung der Sekte nicht mehr, wie bisher, auf ein einziges Oberhaupt, sondern auf die vertrauteren Schüler des Sergius über, worunter namentlich Michael, Canacaris, Johannes, Basilius, Zosimus, Theodotus angefürt werden. Vor allem befleißigten sich diese, die beiden Parteien der Baaniten und der Sergioten wieder zu vereinigen; die Versönung gelang, sie war besonders das Werk des Theodotus. Da die Paulicianer noch zalreich in dem griechischen Armenien waren, ließ die Kaiserin Theodora sie verfolgen; bei Hunderttausend sollen auf ihren Befehl getötet worden sein. Karbeas, einer der kaiserlichen Feldherren, entrüstet über diese Greuel, stellte sich an die Spitze einiger tausend Paulicianer und floh mit ihnen nach Argaum. Hier ward er als Haupt der ganzen Sekte anerkannt, die nun wider nur einen einzigen Vorsteher hatte, aber immer mehr einen politischen und kriegerischen Charakter annahm. Auch vermehrte sie sich so, dass Karbeas zwei neue Städte baute, Amara und Tephrica, welches letztere eine Grenzfestung war, von wo die Paulicianer beständig

das byzantinische Gebiet bedrohten. Karbeas vereinigte sich sogar mit den Sarazenen, um ihre beiderseitigen Feinde, die Griechen, zu bekämpfen. Sein Nachfolger Chrysocheres verheerte mehrere Städte, 867 drang er bis Ephesus vor. Von diesen Zügen fürte er viele Gefangene, worunter auch Priester, nach Tephrica mit. Um diese auswechseln zu lassen, sandte 868 Kaiser Basilius, der Macedonier, den Mönch Petrus Siculus ab. Wärend eines neunmonatlichen Aufenthaltes unter den Paulicianern lernte dieser ihre Geschichte, Lehren und Einrichtungen kennen, und verfaste nach seiner Rückkehr, mit Benutzung dessen, was Photius in dem ersten Buche seines Werkes gegen die Manichäer von den Paulicianern aufgezeichnet hatte, seine Ἱστορία περὶ τῆς κενῆς καὶ ματαίας αἱρέσεως τῶν Μανιχαίων, τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων; er richtete sie an den Erzbischof der Bulgarei, weil er gehört hatte, dass auch in diese Provinz die Sekte Missionäre schicken wollte.

Als Basilius dem Chrysocheres Friedensvorschläge machen ließ, antwortete dieser mit solchem Übermut, dass der Krieg von neuem begann. Tephrica ward belagert, konnte aber wegen der Festigkeit des Platzes nicht genommen werden. Bei Bathyra ward indessen Chrysocheres geschlagen und getötet; die Paulicianer verließen nun Tephrica; viele flohen in die Gebirge. Von nun an war ihre Macht gebrochen; sie unterwarfen sich dem Kaiser und blieben wärend eines Jarhunderts wenig gefärdet. Auf Begehren des Patriarchen von Antiochien, den ihre Nähe beunruhigte, versetzte im J. 970 Kaiser Johann Tzimisces einen Teil derselben in die Gegend von Philippopolis in Thrazien; da sie ein mutiges Volk waren, sollten sie die Grenzen des Reichs gegen die Scythen verteidigen; der Kaiser ließ ihnen dafür Religionsfreiheit. Sie nahmen nun einen neuen Aufschwung, herrschten beinahe unabhängig in der Gegend, besaßen Dörfer und Schlösser in Macedonien und Epirus, hatten Anhänger in der Bulgarei, doch dienten sie in den kaiserlichen Heeren. Mehrere Tausende zogen mit Alexius Comnenus gegen den Normannen Robert Guiscard, verließen ihn jedoch und kehrten nach Philippopolis zurück. Nach beendigtem Feldzug (1085) ließ der Kaiser Viele mit Gefängnis und Konfiskation bestrafen. Im Jare 1115 unternahm er selber ihre Bekehrung; wärend eines Aufenthaltes in Philippopolis disputirte er mehrere Tage mit ihnen, belonte die, die zur Kirche zurückkehrten, ließ die Angeseheneren unter den Widerstrebenden nach Konstantinopel kommen und setzte bei ihnen seine, durch Gunstverheißungen unterstützten Bekehrungsversuche fort. Für die Aufnahme der orthodox Gewordenen baute er, Philippopel gegenüber, die Stadt Alexiopolis. Mit der Herrschaft der Sekte war es nun zu Ende, doch bestand sie noch lange im Geheimen fort. Die Kreuzfarer, als sie 1204 Konstantinopel nahmen, trafen noch Paulicianer im Lande an; der Geschichtschreiber Gottfried von Villehardouin nennt sie Popelicans. Einem neueren griechischen Schriftsteller zufolge (Konstantin, ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐπαρχίας Φιλιππουπόλεως, Wien 1819, S. 27) sollen sich sogar noch zu unseren Zeiten Paulicianer zu Philippopel finden; er sagt: sie reden die slavische Sprache, haben aber den Dualismus aufgegeben und die römisch-katholische Religion angenommen, obschon sie, ihrem ursprünglichen Gebrauche gemäß, die orthodoxen Griechen immer noch Römer nennen.

Was das Religionssystem der Paulicianer betrifft, so ist es kaum möglich dasselbe vollständig und in seinem Zusammenhange zu reproduziren. Die Quellen beschränken sich auf vereinzelte, von den Gegnern gesammelte Nachrichten, die man jedoch nicht berechtigt ist, von vornherein als unzuverlässig zu verwerfen; dazu kommen einige wenige, aus ihrem Kontext gerissene Fragmente aus den Briefen des Sergius. Die Grundlage des Systems war der Dualismus, der Gegensatz zweier Prinzipien und zweier Reiche; dem einen gehört alles Geistige an, dem anderen alles Sichtbare und Sinnliche; jenes ist das allein Christliche, dieses das Heidnische und Jüdische. Der böse Geist ist Urheber und Herr der gegenwärtigen, sichtbaren Welt, der gute ist der Herr der zukünftigen, d. h. der unsichtbaren, er ist der himmlische Vater, der der Regierung der geschaffenen sinnlichen Dinge fremd bleibt. Der menschliche Leib kann nach dem Systeme nur

das Werk des bösen Geistes sein, wärend die Seele von dem guten ist; doch findet man in den Quellen nichts Sicheres über die Erschaffung des Menschen. Eine Stelle aus einem Briefe des Sergius könnte hierüber Aufschlufs geben, wenn sie nicht im höchsten Grade dunkel wäre. Es heißt dort: „ἡ πρώτη πορνεία, ἣν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ περικείμεθα, εὐεργεσία ἐστίν. ἡ δὲ δευτέρα μείζων πορνεία ἐστί, περὶ ἧς λέγει· ὁ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει". Unzweifelhaft ist hier *πορνεία* im allegorischen Sinne genommen, und die einfachste Erklärung scheint zu sein: nach der Schöpfung hat der böse Gott dem Menschen, um ihn in seiner Knechtschaft zu erhalten, das Gebot gegeben, nicht von dem Baume der Erkenntnis zu essen; der Ungehorsam Adams ist aber zur Woltat geworden, indem er sich dadurch dem absoluten Dienste des Demiurgs entzog: die zweite *πορνεία* ist aber Sünde gegen den eigenen Leib (nach 1 Kor. 6, 18), und dieser Leib ist, nach den darauf folgenden Worten des Sergius, der Körper Christi, d. h. die Kirche der Paulicianer. Bei dieser Erklärung bleibt freilich die Schwierigkeit des Ausdrucks *ἣν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ περικείμεθα*; das mit der ursprünglichen *πορνεία* Umstrickt- oder Behaftetsein bildet mit der Behauptung, dieselbe sei eine Woltat, einen schwer zu lösenden Widerspruch. Dürfte man vielleicht annehmen, Sergius habe seine Briefe nicht griechisch geschrieben und der Ausdruck *περικείμεθα* rüre von dem Übersetzer, dem es weniger um genaues Widergeben des Sinnes als um Stoff zu Beschuldigungen zu tun war? In diesem Falle könnte man vermuten, dafs Sergius nur sagen wollte: die erste *πορνεία*, die von Adam auf seine Nachkommen übergegangen ist und der zufolge auch sie fähig wurden, dem Einflufs des bösen Gottes bis zu einem gewissen Grade zu widerstehen. Die Paulicianer lehrten in der Tat, der Feind beherrsche selbst die, die sich ihm freiwillig preisgeben, nicht dermaßen, dafs sie sich auf keine Weise dem Strale der Warheit zuwenden könnten.

Sicheres weiß man über die Folgerungen, welche die Paulicianer aus dem Dualismus zogen, hinsichtlich der Bibel und des Kultus. Sie verwarfen das Alte Testament, als sich auf den Demiurg beziehend; die Propheten, meinten sie, seien Betrüger gewesen. In dem Neuen Testament nahmen sie in den ersten Zeiten die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 14 Briefe des Paulus, die des Johannes, Jakobus und Judas an, unverändert wie die Orthodoxen. Von den Briefen des Petrus wollten sie nichts wissen; Petrus galt ihnen nicht als Apostel, weil er Christum verleugnet hatte. Später sollen sie die Bücher, deren sie sich bedienten, beschränkt haben einesteils auf die Evangelien wegen der darin enthaltenen Aussprüche Christi, wobei sie erst noch dem Evangelium des Lukas den Vorzug gaben, weil Lukas Gefärte des Paulus war; und anderenteils auf die Briefe dieses letzteren, deren sie 15 zälten, indem sie vorgaben, einen an die Laodicäer zu besitzen. Ihre Auslegung war durchweg allegorisch; selbst aus dem Alten Testament, trotzdem, dafs sie es nicht als heiliges Buch anerkannten, deuteten sie, wie oben gezeigt worden, manches in geistigem Sinne zu ihrem Zwecke.

In Bezug auf den Kultus ist mehr ihre Opposition gegen die Äußerlichkeiten der Kirche bekannt, als das Wesen ihres eigenen Gottesdienstes selbst. Sie verwarfen die Verehrung der Maria als der *θεοτόκος*; Christus, sagten sie, habe seinen Körper nicht von ihr erhalten, sondern aus dem Himmel mitgebracht; dieser Körper war demnach nicht ein menschlicher, leiblicher, sondern ein Scheinkörper. Die ware *θεοτόκος*, fügten sie bei, sei das himmlische Jerusalem; dies sei die Mutter der Gläubigen, aus der Christus gekommen. Änlich dachten sie über Taufe und Abendmal; sie verwarfen die sinnlichen Elemente; die Taufe ist Christus selbst, der da sagt: ich bin das lebendige Wasser; bei dem Abendmale hat er seinen Jüngern nicht Brot und Wein gegeben, sondern symbolisch sein belebendes Wort als geistliche Narung darunter verstanden. Endlich hielten sie die Kreuzesverehrung für heidnischen Dienst; das belebende Kreuz ist Christus selber; vor einem toten Holz, einem Werkzeug zur Bestrafung der Übeltäter, soll der Christ nicht knieen. Es wird indessen berichtet, sie hätten den Gebrauch gehabt, bei schwerer Krankheit ein hölzernes Kreuzeszeichen auf sich zu legen, nach der

Genesung aber es wider wegzuwerfen; auch sollen sie zuweilen von gefangenen orthodoxen Priestern ihre Kinder haben taufen lassen, wobei sie jedoch behaupteten, es könne nicht der Seele, sondern nur dem Körper nützen. Wenn dies war ist, so mag es bloß von ungebildeten Gliedern der Sekte geschehen sein; man darf sich diese nicht alle als auf gleicher Stufe stehend denken; für das System selbst folgt aus den angefürten Gebräuchen nichts.

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass Christus der Gegenstand ihrer Verehrung war; vergebens sucht man aber nach Zeugnissen über die Art, wie sie sich ihn und die Erlösung dachten. Man darf indessen aus ihrem Dualismus schließen, dass der gute Gott Christum aus dem himmlischen Reiche herabsandte, um die Menschen aus der Herrschaft des Bösen zu befreien; durch den Ungehorsam im Paradies hatten sie zwar diesem schon widerstanden, auch offenbart sich der gute Gott Jedem in seinem Herzen, und selbst der Schlechteste ist nicht ganz dieser Offenbarung unzugänglich, allein von selbst kann doch Keiner in das Reich des Himmels zurückkehren; dies wird nur durch Christum möglich. Legten sie hierbei besonderes Gewicht auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben? War es darum, dass sie sich vorzugsweise an Paulus anschlossen? Wir vermögen es nicht zu sagen; jedenfalls konnten sie, bei ihrer Ansicht von Christi Körper, seinem Leiden und Sterben keinen Anteil an dem Erlösungswerk zuschreiben. Von ihrer Achtung für Paulus kam ihr Name Paulicianer eher als von dem dritten Oberhaupt der Sekte, wie Photius und Petrus Siculus es behauptet haben. Diesen Namen hatten sie sich jedoch nicht selber gegeben; sie nannten sich Christen, wärend sie die Orthodoxen als Römer bezeichneten, warscheinlich um anzudeuten, dass sie sie noch für Heiden hielten. Ihre eigene Gemeinschaft war allein die ware katholische Kirche, der Leib Christi, das Haus Gottes; den einzelnen Gemeinden gaben sie ursprünglich die Namen der von Paulus gegründeten; die erste, welche Konstantinus zu Kibossa stiftete, nannte er Macedonien, die zu Epispais hieß Korinth, die zu Mananalis Achaia, die zu Argaum Kolossä, die zu Mopsvestia Ephesus u. s. w. Ihre kirchliche Organisation war sehr einfach; sie verwarfen Priesterstand und Hierarchie. An der Spitze stand ein Vorsteher, der sich nach einem der Gefärten oder Schüler des Paulus benannte und für Bewarung der Lehre sorgte. Sergius soll sich für den Paraklet ausgegeben haben; er nannte sich zwar Fürer des Leibes Christi, Leuchte des Hauses Gottes, allein es ist schwer zu glauben, dass er sich selber für den Paraklet oder den hl. Geist hielt; er wollte nur Organ desselben sein, die Beschuldigung beruht auf willkürlichem oder unwillkürlichem Missverstand der Gegner. Mit dem Vorsteher wirkten einige vertrautere Schüler, die sich *συνέκδημοι* nannten und sich weder durch Tracht noch durch sonstige Lebensweise von den übrigen Gliedern der Sekte unterschieden. Aus ihnen wurden in der Regel die Vorsteher genommen, um die reine Tradition fortzupflanzen. Außerdem gab es Notare, vielleicht Abschreiber der heiligen Bücher. Ihre Versammlungsorte nannten die Paulicianer nicht Tempel, sondern *προσευχαί*, woraus zu schließen ist, dass Gebet das Hauptelement ihres Kultus war; zu diesem gehörte auch wol Vorlesen des Neuen Testaments, wobei sie sich vor dem Evangelienbuche zu verbeugen pflegten.

Ihre ethischen Grundsätze waren, dem Charakter des Dualismus gemäß, one Zweifel asketisch; sie mussten streben, den Geist der Macht der Sinnlichkeit zu entziehen; doch war ihre Askese bei weitem nicht so rigoristisch, wie bei anderen dualistischen Sekten; sie verwarfen die Ehe nicht, machten keinen Unterschied in den Speisen und gebrauchten selbst in einer bei ihnen üblichen Fastenzeit Käse und Milch. Auch in dieser freieren Richtung zeigt sich der Einfluss des Paulus. Man hat ihnen verschiedene Laster vorgeworfen, Lüge, Wollust, Blutschande und dergleichen. Schon in der ersten Hälfte des 8. Jarhunderts hat der Patriarch von Armenien, Johannes von Oznun (718—729), in einer besonderen Abhandlung die Schändlichkeiten zusammengestellt, denen sie das Gerücht beschuldigte. Die Verwerfung des alttestamentlichen Gesetzes konnte zwar zu Unsittlichkeit verleiten; nichts nötigt uns aber zu glauben, dass sie wirklich solche Folge-

rungen zogen, ja die reformatorischen Bestrebungen des Sergius, dem Baanes gegenüber, beweisen das Gegenteil. Die Anklagen waren nichts als die gewönlichen, von leidenschaftlichen Gegnern verbreiteten Vorwürfe gegen die Ketzer.

Hier läßt sich nun die Frage beantworten, inwiefern die Paulicianer zu den Manichäern gehörten oder nicht. Nach dem Vorgange des Photius und des Petrus Siculus haben zalreiche spätere und selbst neuere Schriftsteller beide Sekten für identisch gehalten. Dies ist offenbar ein Irrtum. Aus verschiedenen Gründen, aus unzulänglicher Kenntnis, aus fanatischem Bestreben auch auf andere Ketzer die blutigen Gesetze gegen die Manichäer anzuwenden, war es in den älteren Zeiten Sitte geworden, alle dualistischen Erscheinungen an den Manichäismus anzuknüpfen. Die Annahme zweier Prinzipien genügte, man übersah alle sonstigen Differenzen, wie wesentlich sie auch sein mochten. So auch hier. Zwischen den Paulicianern und den Manichäern besteht nur die allgemeine dualistische Analogie, im Übrigen zeigen sich sehr bedeutende Unterschiede. Die Paulicianer schrieben die Weltschöpfung dem bösen Gotte zu; ihr *κοσμοποιητής* erinnert an den Demiurg der Gnostiker; dagegen leitete Manes die Welt von dem guten Gotte ab. Die Schriften des Neuen Testaments galten ihnen mehr als den Manichäern; von einer Einteilung in electi und credentes ist keine Rede bei ihnen, selbst der Vorsteher und dessen unmittelbare Schüler unterschieden sich in ihrer Lebensweise in nichts von dem Volke. Ja sie verdammten sogar förmlich den Manes, den sie auf eine Linie mit Buddha setzten. Will man ihren Ursprung auf eine andere Sekte zurückfüren, so wird man mit Gieseler und Neander an eine gnostische Partei in Syrien, zunächst an die Marcioniten denken müssen.

So wie man die Paulicianer von den Manichäern ableitete, so hat man an sie selber die Katharer angeknüpft; dies haben namentlich Muratori, Mosheim, Gibbon getan, und einige Neuere, die diesen gefolgt sind. Schon im Mittelalter war man auf diese Ansicht gekommen, indem man den occidentalischen Katharern den von den Kreuzfarern zurückgebrachten Namen Poblicans gab. Allein auch hier sind so beträchtliche Differenzen, dass an einen genetischen Zusammenhang nicht zu denken ist; bei den Paulicianern findet sich keine Spur weder von der merkwürdigen kirchlichen Organisation der Katharer, noch von ihrer strengen Askese oder ihren zalreichen symbolischen Handlungen.

Quellen und Bearbeitungen: Die Abhandlung des Johannes Ozniensis, in dessen Opera, ed. Aucher, Venedig 1834, 8°; Photius, Das erste seiner vier Bücher: adversus recentiores Manichaeos, in Wolfii Anecdotis graecis, Tom. 1 et 2, Hamburg 1721, 8°, und in Gallandii Bibl. Patrum, B. 13, S. 603 f.; Petrus Siculus, Historia Manichaeorum qui Pauliciani dicuntur, graece et latine ed. Raderus, Ingolst. 1604, 4°, und herausgegeben von Gieseler, Göttingen 1846, 4°, nebst einem Appendix, Gött. 1849, 4°; F. Schmidt, Historia Paulicianorum orientalium, Kopenh. 1826, 8°; Die Paulicianer, eine kirchenhistorische Abhandlung in Winers und Engelhards neuem kritischen Journal für theolog. Litteratur, Bd. 7, Stück 1 u. 2; Gieseler, Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer, in den theol. Stud. und Krit., 1829, Heft 1, und Kirchengeschichte, Bd. 2, Thl. 1, 4. Ausgabe, S. 13 u. f.; Neander, Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 341 u. f.; Armenische Nachrichten über die Paulicianer, Tübing. Quartalschrift, 1835, S. 54 u. f. **C. Schmidt.**

Paulinus von Aquileja, eine der Zierden des karolingischen Zeitalters, wurde in Italien, im heutigen Friaul, geboren, und scheint noch im Jare 776 sich mit Unterricht beschäftigt zu haben, da Karl der Große von ihm in einem Diplom vom genannten Jare, wodurch er ihm eine Schenkung machte, als von einem artis grammaticae magistro redet (Bouquet, Recueil V, p. 737). Demnach stand er schon in Verbindung mit Karl und hatte dessen Vertrauen erworben. Im Jare 787 erhob ihn Karl auf den Patriarchenstul von Aquileja, welcher damals in dem benachbarten Forum Julii aufgestellt war. Von hier aus betrieb er die Christianisirung von Kärnthen; ob er unter den Avaren auch gewirkt habe, muſs zweifelhaft bleiben. Besonders aber wurde Paulinus in die größeren kirchlichen Ver-

handlungen gezogen; er war der vertraute Freund Alcuins, der seines Lobes nicht satt wird (in dessen Briefen), daher Karl nichts Bedeutendes in kirchlichen Dingen unternehmen mochte one Mitwirkung des Patriarchen von Aquileja. So nahm Paulinus teil an den gegen die Adoptianer gerichteten Synoden von Regensburg (792) und Frankfurt a. M. (794). Nach einer Nachricht hätte er auf dieser letzten Synode sogar das Präsidium gefürt. Im Jare 796 hielt er in Forum Julii eine Provinzialsynode gegen die griechische Lehre vom Ausgange des heil. Geistes und gegen die Adoptianer; zugleich wurden einige disziplinarische Beschlüsse gefaßt. Die Akten dieser Synode s. bei Mansi, Coll. conc. XIII, 830 ff., vgl. Hefele, Conc.-Gesch., III (2. Aufl.), S. 718. Er starb warscheinlich im Jare 802 (s. Jaffé, Bibliotheca VI, pag. 162, Anm. 4).

Von ihm sind mehrere Schriften auf die Nachwelt gekommen. 1) Sacrosyllabus contra Elipandum, eine Erklärung im Namen der zu Frankfurt a. M. 794 anwesenden Bischöfe des fränkischen Teiles von Italien gegen die adoptianische Lehre und deren Anhänger überhaupt. Am Schlusse wünscht der Verfasser dem Kaiser den Sieg über die Barbaren, damit sie zum Glauben gebracht werden, und stellt die Forderung, daß die Bischöfe vom Kriegsdienste und anderen weltlichen Geschäften enthoben werden. Diese Schrift erschien zuerst in Sedez 1549, one Angabe des Druckortes und des Herausgebers, durch Johann du Tillet; darauf kam sie in die Sammlung des de la Bigne, 15. Bd., in die Ausg. der Werke Alcuins von Duchesne; zuletzt in die Ausg. der Werke des Paulinus von Madrisius. 2) Libri tres contra Felicem, im Auftrage Karls des Gr. c. 796 geschrieben in schwülstiger Sprache, mit Anfürung vieler Stellen aus der Schrift, besonders dem Apostel Paulus und aus den Kirchenvätern. Der Verfasser bittet zuletzt Karl, die Schrift dem Alcuin mitzuteilen. 3) Liber exhortationis seu de salutaribus argumentis an Herzog Heinrich (Eric) von Friaul, früher dem Augustin zugeschrieben, warscheinlich jedoch ein Werk des Paulinus (s. den Brief Alcuins [vom Jare 787] an denselben Herzog, Alc. opp. ed. Froben Tom. I, 4. Doch erwänt hier Alcuin die Schrift nicht, sondern sagt nur, er würde ihm Mehreres schreiben, „si tibi doctor egregius et pius coelestis vitae praeceptor Paulinus meus praesto non esset; de cujus corde emanat fons viventis aquae in vitam salientis aeternam. Illum habeas tibi salutis aeternae conciliatorem, ne alicubi tuae conversationis pes impingat; sed recto itinere currens, divina donante gratia, ad perpetuae portas vitae perpetrare mereatur“). Paulinus beschreibt in dieser Schrift die Laster, die Heinrich meiden, die Tugenden, die er üben soll, indem er diejenigen hervorhebt, deren Übung sich angelegen sein zu lassen einem hochgestellten Manne besonders geziemt. Er ermant ihn zur Beichte seiner Sünden; K. 10 bis 20 sind meistens aus des Pomerius Schrift vom beschaulichen Leben geschöpft. 4) Außerdem schreibt die histoire lit. de la France dem Paulinus einen Traktat über die Buße zu, wovon Martene und Durand in der amplissima collectio T. I nur die Vorrede geben. Der Verfasser läßt der Beichte vor den Priestern ein Sündenbekenntnis vor Gott vorausgehen. Noch wird von Tiraboschi dem Paulinus eine kleine Schrift über die Taufe zugeschrieben, welche Mansi aufgenommen hat (Tom. XIII). 5) Von demselben Paulinus sind einige Gedichte vorhanden, worunter besonders zu nennen de regula fidei metrica promulgata stili macrone, ein Glaubensbekenntnis, worin die Lehren von der Dreieinigkeit und von der Menschwerdung gegen verschiedene Häretiker verteidigt werden. 6) Zuletzt sind noch Briefe des Paulinus zu erwänen, an Heistulf, der seine des Ehebruchs verdächtige Frau getötet hatte, zuerst als Werk Stefans V. angesehen, mehrere Briefe an Karl den Großen, an Leo III. Die Werke des Paulinus sind vereinigt herausgegeben worden von Madrisius, Venedig 1737; voransteht eine ausfürliche Lebensbeschreibung des Heiligen. Daraus bei Migne Bd. 99. Vergl. außerdem histoire lit. de la France, Tom. IV, p. 284—295; Bähr, Geschichte der röm. Litteratur im karolingischen Zeitalter 1840, S. 88, S. 356—359. **Herzog** †.

Paulinus, Pontius Meropius Anicius, gewönlich Nolanus genannt nach der Stadt, wo er Bischof wurde, war in Bordeaux im J. 353 ge-



boren*). Er gehörte einer der vornehmsten und reichsten Familien des Landes an, welche auch mit den ersten Geschlechtern in Rom verwandt und vielleicht von dort erst nach Aquitanien eingewandert war, und so wurde auch er der Erbe so großer Reichtümer, dass Augustinus (de civit. Dei 1, 10) ihn opulentissimus dives und der Dichter Ausonius (ep. 24, 116) seine Güter regna nennen kann. Eben durch diesen, welcher lange als Rhetor in Bordeaux lebte, später Erzieher des Kaisers Gratian wurde und mit dem Vater Paulins befreundet war, wurde Paulinus zum eleganten Stilisten in Prosa und in Versen ausgebildet, nahm vieles von des Ausonius sententiöser, spielender, etwas selbstgefälliger Manier, nur nicht ganz dessen Umständlichkeit an, so dass der Lehrer sich durch den Schüler für übertroffen erklärte (ep. 19, 10ff.; 20, 11) und ihn nachher vergebens bei der weltlichen Poesie festzuhalten suchte. Auch sonst ging Paulins Jugend als Vorbereitung zu einer weltlichen Laufban hin, und er selbst hat diese Jare später als eine Zeit nicht nur weltlicher Leerheit und Eitelkeit, sondern auch mannigfacher Verschuldung hingestellt; in dem einen der erst vom Kardinal Mai wider aufgefundenen Gedichte**) sagt er von sich:

Ergo ego sum primis semper lascivus ab annis
  Cuius amor licitis miscuit illicita;
Audax, periurus, simulator, dissimulator,
  Ambitor, varius, invidus, impatiens,
Crudelis, rationis egens, furiosus, avarus,
  Profusor proprii, plus aliena petens ***),
Et quicquid scelerum molitur, perficit, audet
  Pollutum corpus, mens rea, lingua loquax.

Aber Paulinus zeigt sich nachher in seiner asketischen Zeit immer noch so wolwollend und so heiter, so milde in Beurteilung Anderer, so frei von Bitterkeit und von jenem generalisirenden Schwarzsehen, welches auf der Höhe schwer errungener Bekehrung nach den überwundenen eigenen Verirrungen den Zustand Aller denkt, dass solcher Verirrungen bei ihm nicht viele gewesen sein können und dass in dieser Selbstanklage nur der Schmerz echter Demut und jene christliche Strenge anzuerkennen sein wird, welche in den ersten Anfängen unlauterer Gesinnung schon das ganze Verbrechen sieht. Schnell scheint er, durch seine Talente wie durch das Ansehen und die Verbindungen seiner Familie empfohlen, die höchsten weltlichen Ehrenstellen erreicht zu haben, denn schon vor 379 bekleidete er das Konsulat †); in diesem Jare scheint er als Konsular nach Campanien geschickt zu sein ††). Wenn dies geschah, wäre die Vorliebe, welche er für dieses Land gewann, noch besser erklärt; wenigstens brachte er hier, wo er vielleicht schon früher einmal gewesen und auf den heiligen Felix zu Nola aufmerksam geworden war †††), im Jare 379 längere Zeit zu, weihte sich schon damals dem Felix, einem Märtyrer unter Decius, dessen Grab bei Nola ein besuchter Wallfartsort

*) Nach ep. 41 ad Aug. aus dem Jare 394 ist er älter als der 354 geborene Augustin und vierzigjärig.

**) Nicetae et Paulini scripta e Vatic. codd. edita, Rom. 1827, P. 65, Carm. 1, 81—88. Viele ähnliche Klagen in seinen Briefen, aber schon Tillemont 14, 10 bemerkt: „jamais il ne spécifie rien en particulier".

***) Etwa aus Sallust. Catil. 5, 4?

†) Ausonius, welcher für 379 Konsul wurde, sagt Epist. 19, 4, dass Paulin's curulischer Stul dem seinigen vorhergegangen sei, und bezeichnet ihn auch Epist. 24, 65 als Konsul, und Paulinus selbst sagt natal. Felicis 13, 321: fascigerum gessi primaevus honorem. S. Muratori anecdota Th. I (1697), S. 158—160.

††) Annahme von Muratori a. a. O. Das Verzeichnis der Konsulare von Campanien in Böcking's adnotatio ad notitiam dignitatum, Th. 2, S. 1169 ff. enthält seinen Namen zwar nicht, ist aber auch nicht vollständig.

†††) Muratori a. a. O. S. 167 unterscheidet nach Paulin's Worten an Felix „puer — primum tetigi tua limina" (Nat. Felicis 14, p. 631 ed. Rosweyde) einen früheren Aufenthalt von dem im Jare 379, wo er aber auch noch sehr jung war.

war, baute den Weg dahin und Räume für Arme, welche dort Aufnahme suchten. Doch die nächsten zehn Jare ungefär war er wol noch ganz oder großenteils wider in seiner Heimat, und die Männer, welche damals im Abendlande für Empfehlung und Verbreitung des asketischen Lebens das Meiste taten, Martin von Tours, welcher ihn hochschätzte und ihm ein krankes Auge heilte*), und noch mehr, Ambrosius, welchen er seinen Vater und Fürer nennt (ep. 45, p. 400), lehrten ihn wol jetzt schon Christentum und Mönchtum als unzertrennlich ansehen. Er hatte sich zwar noch mit einer ebenfalls sehr begüterten Frau, Therasia, verheiratet, aber da diese jene Gesinnung teilte und darin noch weiter ging, und da ein einziges, lange ersehntes Kind den Gatten nach acht Tagen wider genommen wurde, so entschieden sich beide zusammen dafür, sich freiwillig allen Entbehrungen des Mönchslebens zu unterwerfen. Ein mehrjäriger Aufenthalt beider in Spanien in den Jaren 390—394 sollte wol schon eine Vorbereitungszeit dazu sein und brachte diesen Entschluss zur Reife; vergebens klagte der alte Lehrer Ausonius, dass Paulinus von seiner „Tanaquil" beherrscht, „immemorem veterum peregrinis fidere amicis", vergebens bot er Scherz und Ernst auf, um ihn noch bei den alten Sitten und Studien, bei der Lebensweise seines Vaters und seiner Familie, bei der Verwaltung seiner Güter und in der Gemeinschaft seiner alten Freunde festzuhalten, wärend Paulinus zwar trauert, dass er den Lehrer betrübt, aber auch von ihm fordert, dass, wenn er sein wares Bestes will, er ihn nicht hindern darf, Christo mehr als seinen menschlichen Ratschlägen zu gehorchen**). Am Ende seines Aufenthaltes in Spanien nötigte ihm um das Jar 393 oder 394 das Volk zu Barcelona bereits die Presbyterwürde auf***); aber um dieselbe Zeit muss er auch schon seine und seiner Frau Güter aufgegeben haben, denn um diese Zeit schreibt Ambrosius (ep. cl. 1, ep. 58): „Paulinum splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundum, venditis facultatibus tam suis quam etiam coniugalibus, in hos sese induisse cultus ad fidem comperi, ut ea in pauperes conferat quae redegit in pecuniam, et ipse pauper ex divite factus, tanquam deoneratus gravi sarcina, domui, patriae, cognationi quoque valedicat quo impensius Deo serviat, und er preist nun, wie willig auch Paulins Frau hierauf eingehe, sieht aber auch voraus, wie sehr die heidnisch gesinnte Aristokratie darüber eifern werde, „ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobilis successionem, ferri hoc non posse!" Nicht minder bewunderte Martin von Tours den Paulinus als beinahe den einzigen, welcher in dem ganzen Zeitalter die evangelischen Vorschriften erfülle, indem er seine Habe verlasse und Christo nachfolge (Sulp. Sev. Vit. Mart. 25, 4 sq.), und ebenso priesen ihn Augustin und Hieronymus. Nicht gleiche Anerkennung fand er bei dem römischen Bischof Siricius;

*) Sulpic. Sever. de vita Martini cap. 19, § 3. Paulini epist. 12 und 28 ed. Rosweyde S. 253 u. 146: „Sic nos Martinus amavit".

**) In dem vorhandenen Briefwechsel beider, Auson. epistt. 19—25 und Paulin epistt. IV. ad Auson. p. 468—480 ed. Rosweyde, liegt hinter den heiteren Formen der poetischen Epistel bei beiden ein tiefer Ernst, bei Ausonius die bekümmerte Teilnahme mit der Besorgnis „keimt ein Glaube neu, wird oft Lieb und Treu wie ein böses Unkraut ausgerauft", bei Paulin eine Festigkeit, welche durchaus nicht hochfarend ist, fast nur Duldung von dem väterlichen Freunde fordert, aber nur desto entschiedener ist, z. B.

„Ne me igitur, venerande parens, his ut male versum
Increpites studiis, neque me vel coniuge carpas,
Vel mentis vitio. Non anxia Bellerophontis
Mens est, nec Tanaquil mihi sed Lucretia coniunx,
Nec mihi nunc patrii est, ut vis, oblivio coeli,
Qui summum suspecto patrem, quem qui colit unum
Hic vere memor est coeli".
„Hic metus est, labor iste, dies ne me ultimus atris
Sopitum tenebris sterili deprendat in actu
Tempora sub vacuis ducentem perdita curis".

***) Paulini epist. ad Sulp. Sev. 6, p. 101 ed. Rosweyde.

das ungeheuere Aufsehen, welches der Schritt des vormaligen Konsuls gerade in Rom erregen musste, die Huldigungen der aus der Nähe und Ferne her zuströmenden Geistlichen und Laien ließen den Papst vielleicht ein unbequemes Übergewicht der Mönchspartei, die Erneuerung einer Stellung, wie die des Hieronymus unter seinem Vorgänger Damasus gewesen war und dadurch eine Verminderung seiner eigenen Unumschränktheit besorgen, und so bemühte er sich so wenig, den Heiligen in Rom zu fesseln, dass dieser, auch damit der Gedanke daran ihn nicht selbst immer bitterer mache und an der Seele beschädige, seine Abreise von Rom nach Nola wol desto mehr beschleunigte (Epist. 1 ad Sulp. Sever. pag. 10 Rosw.).

Doch auch schon onedies hatte er sich diese Stadt zur Stätte seines neuen Lebens auserſehen. Wie er dieses getan hatte in gewissenhafter Unterwerfung unter Vorschriften, wie Matth. 19, 21, welche ihm dasselbe zu gebieten schienen, so erwartete und erfur er darin nun auch nichts als Befreiung wie von drückendster Last, nichts als Gewinn an ewigen Gütern, in welche sich die weggeworfenen irdischen für ihn verwandelten. Doch wenn er auch alles weggeben wollte, weil, wie er bescheiden sagt, mehr Stärke dazu gehört, als er sich zutraut, auf die irdischen Güter bei fortdauerndem Besitze derselben zu verzichten, als wenn man sie von sich geworfen hat *), so scheint er doch hiebei anfangs nicht so rasch verfaren zu sein, dass er nicht noch einen Einfluss auf die Verwendung seiner Güter sich vorbehalten hätte. In dem Hospital für Mönche und Arme, welches er schon früher zu Nola neben die Kirche des heiligen Felix gebaut hatte und als dessen Herrn (dominaedius) er diesen betrachtete, richtete er jetzt auch für sich und Therasia eine dürftige Wonung ein und, wärend die meisten alten Freunde und Diener ihn verließen, unterwarf er sich hier mit den übrigen Asketen der strengsten Lebensordnung, nächtlichen Gebetsstunden, regelmäßigem Fasten, stechenden härenen Kleidern **) und jeder Entbehrung, wenn auch nicht ganz mit orientalischer Übertreibung, doch so, dass er schwere Krankheiten davontrug, aber dennoch mit großer Anspruchslosigkeit und selbst Heiterkeit, wie wenn er die Vorzüglichkeit irdener Geräte vor silbernen ausfürt, weil jene uns selbst von Adam her änlicher seien ***), oder wenn er den Koch rühmt, der ihm die Mönchskost so kocht, quo citius senatorium poneremus fastidium †). Er baute für Nola eine große Wasserleitung, welche dem ganzen Orte fehlte, eine große Basilika für Fondi, wo er früher gern verweilt hatte, eine andere zu Nola, aber am häufigsten wandte er doch seine Mittel für verschuldete Arme an, durch deren Erleichterung er auch ihre Gläubiger erfreute, und so wird bei dem Zuströmen derselben auch aus weiter Ferne sein Aufenthalt zu Nola seltener ein stilles Asyl, als ein unruhiger Wallfartsort der zu dem lebendigen Heiligen in jener schweren Zeit sich herandrängenden Bedürftigen geworden sein ††). Von seinen früheren Studien so entschieden abgewandt, dass er sich wegen eines Citates aus Virgil entschuldigt, lebte er sich desto mehr in die heilige Schrift ein, deren Worte er nun überall lieber als die eigenen gebraucht; von neueren Schriften trieben ihn Augustins Bücher gegen die Manichäer sich ihrem Verfasser zuerst in Briefen zu nähern, welche dann auch mit aller Fülle bewunderungsvoller Hingebung von Augustin

*) Paulini epistt. ad Sulp. Sev. 2, p. 19. 20 ed. Rosweyde.

**) Paulini epistt. 10, p. 117.

***) Daselbst epist. 1 am Schluss, S. 15, doch fordert er S. 16 Nachsendung von Wein aus Narbonne.

†) Daselbst epist. 3, p. 43.

††) Sein Schüler Uranius sagt: Aperuit horrea sua pauperibus, apothecas suas advenientibus patefecit. Nam parum ei erat provincias alere, nisi etiam undique evocaret quos pasceret atque vestiret. Quantos captivos redemit! quantos intricatores debiti a creditoribus suis reddita pecunia liberavit, una pietatis negotiatione et planctus debitorum extersit, et creditorum gaudia reparavit. Und etwas später: quis locus est in orbe terrarum, quae solitudo, quae maria, quae S. Paulini beneficia non senserunt?

erwidert wurden*); ebenso wandte er sich an Hieronymus nach Jerusalem, welcher ihm (ep. 13) etwas väterlicher antwortete; doch erhielt er sich beiden gegenüber Unabhängigkeit genug, um von älteren von diesen aufgegebenen Freunden, wie dem Vigilantius, dem Rufin und dem Pelagius, nicht völlig und plötzlich abzufallen**). Im Jare 394 hatte sich Paulinus in Nola bleibend niedergelassen; bei der nächsten Erledigung des bischöflichen Stules wurde er Bischof, sei es noch am Ende des 4. Jarhunderts oder erst im Jare 409***); seine Lebensweise und Wirksamkeit wird dadurch nicht geändert worden sein. Noch eine Reihe von Jaren lebte er so als Bischof in Nola, allgemein bewundert und geliebt von allen eifrigen Freunden der Kirche und besonders des Mönchtums und im Genuss des Verkehrs mit den besten derselben, Männern und Frauen, welche zu ihm wallfarteten oder ihm in Briefen ihre Verehrung aussprachen, schon bei Lebzeiten unter die Heiligen der Kirche so förmlich, als es zu seiner Zeit möglich war, aufgenommen, wie wenn Sulpicius Severus sein Bild zusammen mit dem des Martin von Tours in ein von ihm gebautes Baptisterium setzen und sich von ihm selbst die Verse zur Unterschrift machen ließ †). Alljärlich pflegte er einmal nach Rom zu pilgern ††); seine Sehnsucht, nach Jerusalem zu kommen, scheint nicht erfüllt zu sein, und die Briefe des Hieronymus von dort und der Besuch von Palästina rückkehrender Freunde, das heilige Kreuzesholz, von welchem ihm Melania ein Stück mitbringt, und von dessen wundervoller Vermehrung er schon redet †††), muss ihm dafür genügen. In der schweren Zeit des gotischen Überfalls unter Alarich, wo auch Campanien verwüstet wurde, hatte auch er mitzuleiden, doch hier konnte er sich darüber freuen, dass er weltlicher Reichtümer, welche er schon früher selbst weggegeben hatte, jetzt nicht mehr beraubt werden konnte, und sein Ansehen scheint doch auch beigetragen zu haben, seine Kirche und seine Gegend zu schützen *†). Paulin erlebte noch den Anfang des pelagianischen Streites, aber befreundet mit Pelagius und Julian, ließ er sich, wie es scheint, weder durch Augustin, noch durch den Kaiser Honorius, welcher ihn im Jare 419 nach Zosimus' Tode in den ehrenvollsten Ausdrücken zu einem Konzil wegen dieser Streitigkeit einlud *††), zu tätiger Teilnahme an den Verhandlungen darüber

---

*) Der erste von vier vorhandenen Briefen Paulin's an Augustin, ep. 41 Rosweyde, ist schon vom Jare 394, wo Augustin noch nicht Bischof war; er antwortete Epist. 27 ed. Maur. und nachher öfter.

**) Paulini ep. 1 und 9, p. 8. 9. 115. Rosw. In den beiden freundlichen Briefen Paulin's an Rufin selbst, ep. 47 und 48 Rosw., findet der Jesuite Franz Sacchini in seiner vita Paulin's (Acta St. Junii, Theil 4, S. 225) zwar einen etwas anderen Stil, und zweifelt an ihrer Echtheit, aber schon Tillemont Th. 14. S. 730 vermutet, dass „l'aversion pour Rufin qui y est loué" der Grund dieser Zweifel gewesen sein werde, wie er S. 137 auch semipelagianische Stellen bei Paulin zugibt.

***) Letzteres wird von Tillemont S. 731 gegen die erstere Meinung Chifflet's warscheinlich gemacht.

†) Paulini epist. ad Sulp. Sev. 12, p. 141 sqq.

††) Daselbst ad Augustinum ep. 44, p. 390.

†††) Paulini epist. ad Sulp. Sev. 11, p. 138.

*†) Augustin de civ. Dei I, 10, 2. Damals oder in etwas späterer Zeit müsste es geschehen sein, was Gregor der Große von ihm erzält (dial. III, 1), dass er bei einem Überfall der Vandalen, als alle Mittel zur Loskaufung der Gefangenen erschöpft waren, für den Son einer Witwe sich selbst in Gefangenschaft gegeben habe, hierauf nach Afrika abgefürt sei und dort für einen vandalischen Fürsten dessen Gärten bestellt habe, dann aber bemerkt und mit allen Gefangenen von Nola auf seine Fürbitte für diese freigelassen sei. Aber wegen des Stillschweigens aller Zeitgenossen, auch des Afrikaners Augustin und des Uranius, seines Schülers, über ein Ereignis, welches die nahestehenden Verehrer Paulin's an ihm nicht würden unbemerkt gelassen haben, und welches sich sonst in Zeit und Umstände nicht recht einfügen will, ist es schon von Baronius und anderen katholischen Historikern, trotz der Autorität des päpstlichen Erzälers, bezweifelt und als eine Wirkung des Eindrucks betrachtet, welchen die große Hingebung Paulin's für alle Notleidenden in seinem Zeitalter wie in allen folgenden zurückgelassen habe. Baronius annal. eccl. ad ann. 431, p. 626. Tillemont mém. eccl. 14, 136 ff. und 733 ff.

*††) Baronius ad ann. 419, p. 451.

heranziehen. Er starb kurz nach Augustin im J. 431, nach der gewönlichen Annahme am 22. Juni.

Von Paulinus' Schriften ist manches verloren gegangen oder doch nicht wider aufgefunden; so eine Lobrede auf den Kaiser Theodosius, welche er diesem noch kurz vor dessen Tode (Januar 395) zuschickte und welche Hieronymus wegen ihres Gedankenreichtums und ihrer vollendeten Darstellung allen früheren Arbeiten Paulin's vorzog*); so eine poetische Bearbeitung eines ebenfalls nicht mehr erhaltenen Buches des Sueton de regibus, welche Ausonius rühmt (ep. 19, 10 ff.); so sein sacramentarium und hymnarium (Gennad. de vir. ill. 48) u. A. Erhalten sind 50 Briefe an Freunde wie Sulpicius Severus, Augustin, Delphinus, Bischof zu Bordeaux, Pammachius u. a.; dazu einige 30 Gedichte; hervorzuheben sind die poetischen Episteln an Ausonius, die dreizehn Lobgedichte auf Felix von Nola, seit 394 zu den Jarestagen des Märtyrers gedichtet — von einem vierzehnten sind nur Bruchstücke erhalten — und das Epithalamium Iuliani et Jae, ein Hochzeitslied für den Son eines Bischofs von Capua; andere, wie die Paraphrasen des 1., 2. und 137. Psalmes, sind von geringerer Bedeutung. Zu exegetischen Arbeiten scheint Hieronymus ihn, der mit der hl. Schrift so genau bekannt war und jedes ihrer Worte so streng nahm, aber freilich mit den Sprachen der Bibel wol nicht bekannt war und leicht in geistreichen Allegorieen sich etwas zu spielend erging, vergebens aufgemuntert zu haben (ep. 53). Doch schon aus den vorhandenen Schriften tritt die liebenswürdige Persönlichkeit ihres Verfassers kenntlich genug hervor, und darin fast alle großen und idealen Züge, welche mit dem christlichen Mönchtum vereinbar sind, aber auch schon ein Teil der Verirrungen, von welchen es so schwer zu trennen ist. Es ist ein Verzweifeln an einer hinlänglich gehaltvollen irdischen Wirksamkeit, ein generalisirendes Leer- und Nichtigfinden alles Diesseitigen überhaupt, wovon Paulinus überall ausgeht, freilich zu einer Zeit, wo im römischen Reiche fast alles bestehende Irdische seiner Auflösung entgegenging. Obgleich Paulinus allen Glanz irdischer Güter reichlich kennen gelernt hat, hat er sie dennoch an sich tot gefunden; sie erscheinen ihm nicht mehr als ein anvertrautes Gut, durch dessen rechte Verwendung schon hier das Reich Gottes angebaut werden soll; sie dienen dem ewigen Heil gewisser, wenn man sie wegwirft, als wenn man sie recht verwaltet, und da dies Gottes Wille und Gebot ist, dass man sich von ihnen frei machen soll, so wird sich's finden, dass sie nur so noch wirklich erst zu Gütern werden, nur so aus toten in lebendige und Leben gebende verwandelt werden können. Das Zunehmen der Liebe bei dem Gebenden und Nehmenden und dadurch der Gemeinschaft mit Gott bei beiden ist eine „köstlichere Perle" als sie; hier ist der rechte Eigennutz, wenn man sie so benutzt, hier der rechte Wucher, wenn man sie so bei Gott selbst anlegt, hier ein gottgefälliger Raub, wenn man so „gewaltsam das Himmelreich zu sich reißt". Oft bewundert als ein Hymnus auf die Woltätigkeit ist die kleine Rede Paulin's, de gazophylacio, die Zugabe eines Briefes an Alethius, welcher nach dem Tode seiner Frau den Armen Roms eine Agape in der Peterskirche gegeben hatte: eine Knechtschaft sind die irdischen Güter, wenn man sein Herz daran hängt, ein Reichtum ist die Armut der Brüder, weil diese den Reichen erst ware Schätze schaffen kann; darum hat Gott die Güter ungleich verteilt, damit die Menschen das größere Gut gegenseitiger Liebe dadurch gewinnen könnten und so die Gleichheit sich widerherstelle; er hat sie selbst erst den Reichen geschenkt, und dann will er sie doch wider als ihm selbst widergegeben annehmen und mit neuen Geschenken verzinsen, wie er verheißen, wenn diese sie den Armen geben und dadurch bei sich und bei ihnen die Liebe und die Fürbitte vermehren**). Aber wie diese fromme Liebebedürftigkeit ihn nicht auch bis zu

*) Hieronymi epist. 58 ad Paulinum. Z. B.: „— Te ipsum superas. Sed et ipsum eloquii genus pressum est et nitidum et cum Tulliana luceat puritate, crebrum est in sententiis. Jacet enim, ut ait quidam, oratio, in qua tantum verba laudantur".

**) Paulini epist. 33 und 34 (Rosweyde), S. 305: „Sua Domino dona referamus;

den Mühen überlegter Verwaltung der Güter zum Besten der Notleidenden, sondern nur bis zu einem davon befreienden Akte des raschen Weggebens derselben zu erheben vermocht hatte, so konnte ein Leben quietistischer Beschaulichkeit, für welches er den ihm zuerst anvertrauten Wirkungskreis wegwarf, ihn doch nicht so reich an Liebe und so frei von Selbstsucht werden lassen, als wenn er in diesem die darin von ihm geforderten Anstrengungen für Andere den selbstauferlegten asketischen für sich vorgezogen und als noch ergiebiger an Liebe erkannt hätte. Mit diesem Wichtignehmen des eigenen Selbst und dieser Aufregungsbedürftigkeit hing wol auch bei ihm die Abwendung vom Einfachen und Natürlichen zum Abnormen und Exzeptionellen, das Suchen und Finden gegenwärtiger Wunder und Visionen, gegenwärtiger Wirkungen von Heiligen und Dämonen, die Übertreibung der Heiligen- und Reliquienverehrung bis zu Polytheismus und Kreaturvergötterung zusammen; ein einsichtsvoller Historiker *) hat aus Paulinus' Hymnen auf den heiligen Felix nachzuweisen gesucht, wie diese Schwäche mit den Jaren bei ihm immer zunahm, und schon Augustin muste ihn hier in einer eigenen kleinen Schrift de cura gerenda pro mortuis **) von Übertreibungen abmanen, ihm vorhalten, dass die Gräber selbst nichts wirken, sondern nur die Erinnerung, dass ebenso wie lebende Menschen, welche anderen im Traume erschienen, selbst nichts davon wüsten, es wol auch mit den Abgeschiedenen so sein möge, und dass bei diesen keine Allwissenheit und keine andere und frühere Kunde von den Geschicken der Zurückgebliebenen vorauszusetzen sei, als welche sie durch die später Gestorbenen erhalten möchten.

Noch ein besonderes Interesse haben mehrere Stellen in den Briefen Paulin's für die Geschichte der christlichen Kunst. Sulpicius Severus hatte ihn um Verse gebeten, welche in einer von ihm gebauten Kirche unter den Bildern und an anderen Orten als deutende Inschriften angebracht werden sollten, und bei Übersendung dieser Verse beschreibt Paulinus auch die Basilika ausfürlicher, welche er selbst hatte bauen lassen ***). Auch in dem Briefe an den Alethius bei Erwänung der Agape in der Peterskirche finden sich Beiträge, vielleicht die ältesten, zur Beschreibung dieser †).

Von den Ausgaben der Werke Paulins ist früher gewönlich, und so auch hier, die der beiden Jesuiten Heribert Rosweyde und Fronton le Düc gebraucht, Antwerpen 1622, in 8°; ihr Text one die Anmerkungen auch im Band 6 der Bibliotheca maxima patrum, 1677. Chronologisch geordnet und vielfach berichtigt ist die Ausgabe von J. B. Le Brün des Marettes, Paris 1685, 2 Bde. in 4°, und diese ist mit weiteren Zugaben widergegeben in der Ausgabe von Muratori, Verona 1736, Fol., und wol auch von Migne. Muratori hatte auch früher schon in seinen anecdotis ex Ambros. bibl. codd., Mailand 1697, Th. 1, S. 1

---

demus illi qui in omni paupere accipit. Demus gaudentes et recipiamus ab ipso exultantes. Placet enim ipsi talis iniuria, ut vim regno ipsius inferamus, bonis operibus coeli claustra frangentes". S. 306: „Deus impense tibi largitus est de suis opibus — non ut causa tibi ad mortem, sed ut pretium ad vitam forent. O abundantia bonitatis Dei! Vult foenerari ex iis quae ipse largitus est; cupit debitor fieri donorum suorum, ut cum multa tibi ratione tuam reddat usuram. Propera igitur, frater, tam uberem tibi obstringere debitorem, ut et amicum te ex servo vocet, et in tuis terrestribus nummis te expertus fidelem de suis coelestibus thesauris divitem te faciat. Ne trepides, ne cuncteris, ne parcas. Esto violentus Deo; rape regna coelorum. Qui vetat aliena contingi, sua gaudet invadi, et qui damnat avaritiae rapacitatem, laudat fidei rapinam". „Potuerat Dominus omnipotens aeque universos divites facere, ut nemo indigeret altero; sed infinitae bonitatis consilio sic paravit misericors Dominus, ut tuam in illis mentem probet. Fecit miserum, ut agnosceret misericordem; fecit inopem, ut exerceret opulentum; materia divitiarum tibi est fraterna paupertas."

*) Gilly, Vigilantius, p. 77—90.

**) Augustini opp. ed. Maur. T. 6, p. 515—532.

***) Paulini epist. ad Sulp. Sev. 12, p. 140 Rosw., Nr. 32 bei Le Brün, kommentirt in Augusti's Beiträgen zur christlichen Kunstgeschichte, Th. 1, S. 147—179.

†) Paulini epist. ad Alethium 33, p. 289 Rosweyde.

bis 140, mehrere der Gedichte auf den Felix vollständiger als bisher herausgegeben, und die Sammlung von Aloysius Mingarelli, anecdotorum fasciculus, Rom 1756, in 4°, gibt diese wider nach Handschriften berichtigt S. 7—56. Die Schrift Ang. Mai's, Nicetae et Paulini scripta e Vaticanis codd. edita, Rom 1827, in 4°, hat S. 63—72 noch zwei weitere Gedichte Paulins hinzugefügt.

Quellen der Geschichte Paulin's sind außer seinen eigenen Schriften die von Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Sulpicius Severus, Ausonius u. a. an ihn gerichteten Briefe; dazu noch eine epistola eines Schülers des Paulin, eines Presbyters Uranius, de obitu S. Paulini ad Pacatum, abgedruckt in der Actis Sanctorum Junii, Vol. 4, p. 198—200; Gennadius, welcher Kap. 48 seiner Fortsetzung des Hieronymus de vir. illustr. von ihm handelt, ist sehr kurz; die Erzälungen von Gregor von Tours (de glor. conf. 110) und Gregor d. Gr. (s. o.) können nicht mehr zu den Quellen gezält werden. Bearbeitungen seiner Geschichte sind von zwei Jesuiten verfasst, Franz Chifflet, Paulinus illustratus, Dijon 1662, in 4°, und Franz Sacchino, die des letzteren in der Ausgabe von Rosweyde, S. 649—740, und mit Anmerkungen und Zusätzen in den actis sanctorum l. c. p. 202—225; außerdem mit gewontem unübertrefflichen Fleiße bei Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl., Th. 14, S. 1—146 und 720—737; eine kürzere Darstellung in der hist. lit. de la France, T. 2, p. 179—199, und bei Augusti a. a. O. Eine sehr urteilsvolle Charakteristik Paulin's und seines ganzen Freundeskreises in der Schrift von W. S. Gilly, Vigilantius and his times, London 1844, und besonders bei Ebert, Geschichte der christl. lateinischen Litteratur 1874, S. 283 ff.; Buse, Paulin von Nola und seine Zeit, 1856; Lagrange, Geschichte des heil. Paulinus von Nola, 1882. **Henke † (Hauck).**

Paulus, der Apostel und seine Schriften. Wir suchen auf folgenden Blättern I. das Leben und II. den Charakter wie Gehalt der Schriften des Paulus zu zeichnen.

I. Das Leben des Apostels zerlegen wir in drei Abschnitte: 1) Die Zeit bis zur Bekehrung, 2) die von der Bekehrung bis zum Eintritt in die römische Gefangenschaft und 3) die seit dem Eintritt in die römische Gefangenschaft. Als Quellen dienen hierbei die Briefe, welche im weiteren dem Lebensgange des Apostels eingegliedert werden, und die Apostelgeschichte, deren Angaben selbstredend in den paulinischen Briefen den Maßstab ihrer Beurteilung finden. Aus der Darstellung selbst (s. I. 3) erhellt unser Urteil über die Authentie der drei Pastoralbriefe. — Die ältere Litteratur s. bei Credner, Einl. in das N. T. I, Halle 1836, S. 286 f. Aus neuerer Zeit Hemsen, Der Apostel Paulus, Gött. 1830; Schrader, Der Apostel Paulus II, Leipzig 1832; Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi, Stuttg. 1845, 2. A., Leipz. 1866, 2 Bde.; Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel I, 4. A., Hamburg 1847; Lange, Das apostol. Zeitalter II, S. 113—397, Braunschweig 1854; Renan, Die Apostel, Leipzig 1866 und S. Paul, Paris 1869; Ewald, Geschichte des Volkes Israel VI, 3. A., Gött. 1868; Krenkel, Paulus der Apostel der Heiden, Leipzig 1869; Hausrath, Der Apostel Paulus, Heidelb. 1865, 2. A., 1872; Neutest. Zeitgeschichte II, S. 392 ff., Heidelb. 1872, und Art. Paulus in Schenkels Bibel-Lexikon IV, S. 407—442, Leipzig 1872. Überdem s. die Darstellungen bei Credner a. a. O. S. 287 ff.; Tholuck, Über Lebensumstände, Charakter und Sprache des Paulus in den Stud. u. Krit. 1835, S. 364—393; Winer, Bibl. Realwörterbuch, 3. A., Leipz. 1848, Art. Paulus II, S. 209—222; de Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einleit. in die kanon. Bücher des N. T.'s, 6. A., bearb. von Meßner u. Lünemann, Berlin 1860, § 118 ff.; Guericke, Neutest. Isagogik, 3. A., Leipzig 1868, S. 44 ff. 276 ff.; Reuß, Die Geschichte der heil. Schriften N. T.'s, 5. A., Braunschw. 1874, I, S. 47 ff.; Bleek, Einleit. in das N. T., 3. A., bearb. von Mangold, Berlin 1875, S. 418 ff.; Hilgenfeld, Hist.-krit. Einl. in das N. T., Leipzig 1875, S. 215 ff.; Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche, 2. A., Bonn 1857; Lechler, Das apostol. und nachapostol. Zeitalter, 2. A.,

Stuttg. 1857; Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter, 3. A., Augsb. 1879; Beyschlag, Art. Paulus in Riehm's Handwörterb. des bibl. Alterth., Bielef. u. Leipzig 1880, S. 1145—1155. Charakteristiken von Luthardt, Der Apostel Paulus, ein Lebensbild, Leipzig 1869; Scholz, Der Apostel Paulus in Beyschlag's deutsch-evang. Blättern 1881, S. 816—841; Kämmlitz, Paulus der Apostel Jesu Christi, Frankenberg 1881 u. a. Aus der exegetischen Litteratur s. besonders de Wette, Kurze Erklär. der Apg., 4. A., bearb. von Overbeck, Leipzig 1870; Meyer, Krit.-exeg. Handbuch über die Apg., 5. A., bearb. von Wendt, Gött. 1880; Meyer, Krit.-exeg. Handbuch über den Br. an die Römer, 6. A., von B. Weiß, Gött. 1881, S. 1 ff.; Godet, Comm. zu d. Br. an die Römer, deutsch von Wunderlich, Hannov. 1881, S. 2 ff.; überdem Zeller, Die Apg. nach ihrem Inhalt u. Ursprung, Stuttg. 1854; Baumgarten, Die Apg., 2 Bde., 2. A., Braunschw. 1859; Örtel, Paulus in der Apg., Halle 1868; K. Schmidt, Die Apg. unter dem Hauptgesichtspunkt ihrer Glaubwürdigkeit I, Erlangen 1882. Über die Chronologie des paul. Lebens s. die ältere Litteratur bei Credner a. a. O. S. 328 ff. Aus neuerer Zeit Köhler, Versuch über die Abfassungszeit der epistol. Schriften im N. T., Leipzig 1830; Schrader, Der Apostel Paulus I, Leipzig 1830; Göschen in den Stud. u. Krit. 1831, S. 201 ff.; Schott, Erörterung einiger wichtiger chronologischer Punkte in der Lebensgesch. des Ap. Paulus, Jena 1832; Wurm in der Tüb. Ztschr. 1833, S. 1 ff.; Anger, De temporum in actis app. ratione, Lips. 1833; Mynster, Annalium paul. adumbratio, Havn. 1845, Agardh, Zeitrechnung des Lebens Pauli, Stockholm 1847; Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters, Gött. 1848 und R.-Enc. 1. A. XXI, S. 553—570; Lehmann in den Stud. u. Krit. 1858, S. 312 ff.; Laurent, Neutest. Studien, Gotha 1866, S. 65 ff.; Stölting, Beiträge zur Exegese der paul. Briefe 1869, S. 155 ff.; Holtzmann, Judenthum u. Christenthum, S. 547 ff. Die Litteratur über speziellere Fragen s. im Verlaufe der Darstellung.

1) Die Zeit bis zur Bekehrung. Paulus ist zwar von jüdischen Eltern (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5), doch nicht auf palästinensischem Boden, sondern zu Tarsus in Cilicien (Apg. 9, 11; 21, 39; 22, 3) geboren; denn die Notiz, Giskalis in Galiläa sei seine Heimat gewesen, bis nach der Einnahme dieser Stadt durch die Römer Tarsus ihm zu einem neuen Wonort ward (Hier. cat. c. 5 und ad Philem. v. 23; recipirt von Krenkel S. 215 f. und Overbeck bei de Wette S. 370), erscheint schon deshalb nicht als annehmbar, weil über einen jüdischen Krieg zur Zeit der Kindheit Pauli nichts überliefert ist (vgl. vielmehr Jos. B. J. IV, 2, 1). Trotz seiner Geburt im außerjüdischen Lande konnte der Apostel besonders reiner Israelitenschaft sich rühmen. Er betont, dass er zum Stamme Benjamin, d. h. zum theokratischen Kern des Volkes nach dem Exile gehörte (Röm. 11, 1; Phil. 3, 5), ja dass er väterlicherseits durch mehrere Generationen mit der Sekte der Pharisäer zusammenhing (23, 6). Und diese jüdische Abkunft erklärt seinen jüdischen Namen; in der Apostelgeschichte entweder in hellenisirter Gestalt *Σαῦλος*, wo über den Apostel (7, 58 bis 13, 9) berichtet, oder in aramäischer Form *Σαούλ*, wo eine Anrede an denselben eingefürt wird (9, 4. 17; 22, 7. 13; 26, 14). Aber nicht blos mit dem Volke alten Bundes ist der Mann dieses Namens eng verknüpft gewesen. Der Descendent von Pharisäern war im Besitz des römischen Bürgerrechts, nicht weil er es käuflich erst an sich gebracht, sondern als Erbe überkommen hatte (22, 18 vgl. 16, 37; 23, 27). Je häufiger damals Juden zur civitas romana gelangten (s. Wieseler, Chron., S. 62 f.), desto weniger lässt diese Mitteilung der Apostelgeschichte, welche in Gal. 1, 15 keinen Anhalt hat (geg. Baumgarten I, S. 518), auf die angeblich politische Tendenz ihres Verf.'s schließen, den Apostel als einen geborenen Römer den Römern zu empfehlen (Zeller S. 374 ff.; Renan S. 256; Hausrath, Paulus, S. 19, vgl. auch Overbeck zu Apg. 16, 37, S. 266 f.). Ob einer der Vorfaren Sauls das Bürgerrecht sich gekauft (vgl. Jos. B. J. II, 14) oder durch eine dem State ersprießliche Tat sich verdient hatte (vgl. Suet. Aug. 47), bleibt freilich dunkel (s. überhaupt Cellarius, De Pi. rom. civitate, Hal. 1706; Arntzen, De civitate Pi., Traj. ad Rh. 1725; Eckermann, De rom. ap. Pi. civitate, Ups. 1746). Jeden-

falls liegt die Annahme nicht fern, dass Saul als römischer Bürger auch einen römischen Namen fürte, und dass sich daraus erklärt, warum er wärend seines heidenapostolischen Wirkens *Παῦλος* hieß. Dieser Name erscheint konstant seit Apg. 13, 9 und zum erstenmale in der Nachbarschaft des Berichts von der Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus. Gleichwol verwehrt sichs, mit diesem Siege des Evangeliums auf Cypern ihn in Beziehung zu setzen (nach Hier. cat. c. 5 und ad Philem. v. 1: a primo ecclesiae spolio proconsule Sergio Paulo victoriae suae trophaea retulit erexitque vexillum, ut Paulus diceretur e Saulo Olsh., Meyer, Baumgarten I, S. 336, Ewald S. 419 f.); denn teils ist solch ein Connex durch die Worte selbst (v. 9: *Σαῦλος δὲ καὶ Παῦλος* scil. *λεγόμενος*) nicht angedeutet, teils würde die Notiz in diesem Sinne nicht v. 9, sondern erst v. 13 eine passende Stelle gefunden haben (s. Fritzsche, P. ad Rom., proleg. p. XI), teils hat es keine Warscheinlichkeit, dass der Lehrer sich nach dem Schüler nannte. Und wie die Beziehung auf den römischen Prokonsul ist jedwede Anspielung dieses Namens auf eine äußere oder innere Eigenschaft des Apostels abzulehnen. Denn nur künstlich ist seine Deutung auf des Apostels Körperbeschaffenheit (*Παῦρος* mit der Vertauschung der Liquida *Παῦλος* = paulus, gering, klein, vgl. 2 Kor. 10, 10; Gal. 4, 13; Mangold bei Bleek S. 420 f.); und sollte er Ausdruck der Demut und Bescheidenheit (*Παῦλος* = exiguus, *ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* 1 Kor. 15, 9; Aug. tract. VIII in ep. Jo. u. ö.; Witsius, Melet., Leid. p. 47) oder ein Hinweis auf Gottes Gnadentat bei des Apostels Bekehrung gewesen sein (*Παῦλος* = פָּעוּל der Gemachte scil. von Gott, der Bekehrte, Umbreit in den Stud. u. Krit. 1852, S. 377 ff.; Paulus eine *ἐπίκλησις* appellativer Bedeutung abzuleiten von dem hebr. Stamme פל in פָּלָא Niph. mirabilem esse, פָּלָה aussondern und פִּלֵּל Pi. urteilen, = *ἐκλεκτός*, *ἀφωρισμένος*, vgl. 9, 15; Röm. 1, 1; 8, 29; Gal. 1, 15 f.; Otto in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, 1882, S. 235 ff.), so hätte der Name Saulus unmittelbar nach der Bekehrung verschwinden müssen, davon abgesehen, dass das römische Wort überhaupt nicht auf das hebräische zurückweist. Völlig aber aus der Luft gegriffen ists, in Paulus (dem Kleinen) den Gegensatz zu Elymas (Apg. 13, 8) zu sehen, sofern diesem stolzen Magier jener in Kraft der Demut gegenübergestanden und Davids Sieg über Goliath in neutestamentlichem Charakter erneuert habe (Lange II, S. 167 f.). Vielmehr wird der Jude mit römischem Bürgerrechte, wie hellenistische Juden vielfach (vgl. Apg. 12, 25; 13, 1), von Kind auf einen doppelten Namen getragen haben; und tritt der römische erst Apg. 13, 9 hervor, so verrät dies nicht, dass ihn Saul als Heidenapostel sich hier beigelegt (Bleek S. 420; Godet S. 17), sondern dass er seiner im Verkehr mit außerjüdischen Nationen sich von da ab ausschließlich zu bedienen begonnen hat (Schrader II, S. 14; Winer II, S. 212; de Wette, Einl. § 119a; Wieseler, Chron. S. 223; Hilgenfeld, S. 215; Reuß I, S. 48; Wendt in Meyer's Apg. S. 277; Weiß in Meyer's Röm. S. 2. Vgl. überhaupt Crause, De Po. binomini, Jen. 1667; Jessen, Onomatologia Pi., Havn. 1713; Friis, De Po. binomini, Havn. 1713). Auf Grund von Röm. 16, 22 dem Apostel drei Namen (Tertius, Paulus, Saulus) beizulegen (Roloff, De tribus Pi. nominibus, Jen. 1731 u. Lacroze, Thes. epist. III, 229), ist ganz unhaltbar.

Nur sehr spärlich fließen die Nachrichten über seine erste Jugendgeschichte. Wie sein Geburtsjar (nach Schrader I, S. 36 ff. J. 14 n. Chr.) nicht bestimmbar ist, so fehlt ein direkter Aufschluss über sein Leben im cilicischen Heimatlande. Mit Unrecht ist aus 2 Kor. 8, 22 (von Rückert z. St. u. Hausrath S. 47) auf die Existenz eines Bruders geschlossen worden (s. dagegen v. 18 u. Meyer z. St.). Wir wissen nur, dass Saul eine Schwester hatte, die, in Jerusalem verheiratet, Mutter eines Sones war (Apg. 23, 16). Der Besitz des römischen Bürgerrechtes aber lässt wol seine Familie als eine der höheren Stände denken; und wenn dies, würden für Saul auch die Bildungsmittel von Tarsus nicht unzugänglich gewesen sein, die geistigen Anregungen jener volkreichen und blühenden

Stadt (Xen. An. I, 2, 23), die, durch Augustus zur urbs libera erklärt (Plin. V, 22), wie Athen und Alexandria eine Pflanzstätte der Kunst und Wissenschaft war (Strabo XIV, 5, 13). Doch hatte sicher nicht in griechischen Schulen die Bildung eines Mannes ihre Wurzeln, der seiner Abkunst von Pharisäern sich rühmte. Das Elternhaus weist auf eine Erziehung nach dem väterlichen Gesetze; und ein streng jüdischer Charakter seiner Jugend erklärt es auch, dass Saul von Tarsus nach Jerusalem überging (Apg. 22, 5 vgl. 7, 58). Wann dies geschah, wird genau nicht angegeben. Bezeichnet aber Paulus sich als in Jerusalem aufgezogen (ἀνατεθραμμένος 22, 3 vgl. 26, 4) und wird er noch beim Tode des Stephanus ein νεανίας genannt (7, 58), so hat er jene Reise keinesfalls in seinem 30. Jare (Eichhorn, Einl. II, S. 9; Hemsen S. 6), sondern schon im ersten Jünglingsalter angetreten; und die Hervorhebung seiner Jugend zur Zeit der ersten Christenverfolgung ist sehr vereinbar damit, dass er Philem. v. 9 sich einen πρεσβύτης (nicht γέρων) nennt (gegen Hausrath S. 35). Seine erste Unterweisung hätte er hiernach, wie dies überhaupt bei Juden der Fall war, durch seine Eltern empfangen und die jüdische Hauptstadt in dem Alter aufgesucht, welches ihn gesetzespflichtig werden ließ (s. Tholuck in d. Stud. u. Krit. 1835, S. 364 ff. und Wieseler S. 155). Dass gleichzeitig seine Familie sich dahin wandte (Ewald S. 368), hat im N. T. keine Anknüpfung. Wol aber darf die Ausbildung zum Beruf eines Rabbi als Zweck seiner Übersiedlung gelten. Saul ward Schüler des gefeierten Gamaliel (Apg. 22, 3), eines Enkels des großen R. Hillel (s. d. Art. Bd. VI, S. 113); und wenn er dem rabbinisch-didaktischen Charakter seiner Briefe gemäß (s. II, 1) längere Zeit durch diese Schule ging, so hätte sich, wie auch Godet S. 6 f. behauptet, das messianische Wirken Jesu in Jerusalem noch vor seinen Augen vollzogen. Gleichwol wird nirgends, auch nicht 2 Kor. 5, 16, von ihm ausgesprochen, dass er Jesum gesehen habe; denn das γιγνώσκειν κατὰ σάρκα ist a. a. O. nicht von einer Begegnung Jesu wärend seines Erdenlebens (Olshausen u. Ewald S. 368 f.), sondern vom fleischlichen Verständnis des Unwidergeborenen zu fassen (vgl. Paret in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, S. 242; Hilgenf. in s. Ztschr. 1864, S. 184 f.; 1871 S. 113 f. und Pfleiderer, Der Paulin., S. 304). Wie aber hätten die mächtigen Bewegungen bei Jesu Festbesuchen an dem eifrigen Rabbischüler spurlos vorübergehen können (vgl. Luk. 24, 18)? Tritt nun dieser nach der Apostelgeschichte in der Hauptstadt zum erstenmal beim Tode des Stephanus handelnd auf (7, 58), so legt sich die Vermutung nahe, dass sein jerusalemischer Aufenthalt zuvor eine Unterbrechung erfaren hat, über welche wir nicht unterrichtet sind (Mangold bei Bleek S. 422; S. Anger l. c. S. 168; Neander II, S. 142 f.; Wieseler S. 155; Beyschlag S. 1146). Doch nicht bloß rabbinischen Studien hatte der heranwachsende Jüngling bis dahin obgelegen. Weil jüdische Religionslehrer ihres Berufes unentgeltlich warten mussten (Juch. 43, 1, 2; S. Delitzsch, Das Handwerkerleben zur Zeit Jesu 1868, V), war Saul von frühe an der Erlernung eines Handwerks zugewendet. Er ist σκηνοποιός geworden (Apg. 18, 3), so dass er nachmals den Lebensunterhalt sich selbst erwerben und von den Gemeinden unabhängig bleiben konnte (20, 34; 1 Kor. 4, 12; 9, 15; 2 Kor. 11, 8; 12, 13; 1 Thess. 2, 9; 2 Thess. 3, 8). Welcher Art dieses Gewerbe war, ergibt sich aus dem Worte. Sicherlich nicht das eines Mechanikus, wie das missverstandene Wort Pollux 7, 189 behaupten ließ (Michaelis, Einl. II, S. 213). Auch nicht das eines Zelttuchmachers, der aus den Haren der cilicischen Ziegen (κιλίκιος τράγος) für die Zelte der Orientalen Teppiche (κιλίκια, cilicia, Plin. VI, 28) zu weben verstand (Eichhorn, Einl. III, S. 8; Hemsen S. 6; Hug II, S. 329; Mangold bei Bleek S. 422; Reuß I, S. 48; Beyschlag S. 1145; Godet S. 4); denn das Wanderleben des Apostels hätte keine Ausübung dieser Fertigkeit gestattet. Vielmehr läßt die Etymologie nur auf das im Morgenlande weitverbreitete Gewerbe eines Zeltmachers schließen. Σκηνοποιός ist einfach vom Anfertigen von Zelten für Hirten oder Reisende zu nehmen, gleichbedeutend mit σκηνοῤῥάφος (Ael. V. H. II, 1), vielleicht auch σκυτοτόμος (Chrys. hom. IV; Schrader II, S. 12; Winer II, S. 213; Credner S. 290; Ewald S. 367; de Wette, Einl. § 119b und de Wette-Overbeck S. 292; Meyer-Wendt

S. 383 und Meyer-Weiß, Röm. S. 2. S. überhaupt Schurtzfleisch, De Po. σκηνοποιῷ, Vit. 1674).

Von seiner inneren Entwicklung wärend des Jünglingsalters spricht Paulus selbst nur selten und in allgemeinen Worten. Er versichert, in Rücksicht der Lehre den orthodoxesten Auslegern des Gesetzes gefolgt zu sein und im Wandel, echt jüdischem Habitus (Ἰουδαϊσμός) getreu, eine Rechtbeschaffenheit repräsentirt zu haben, welche menschlichem Urteil keinen Anlass zum Tadel bot. In alle dem seine Altersgenossen weit überflügelnd ist er für seine Satzungen auch tatkräftig eingetreten und im Interesse derselben, wie er mit schmerzlicher Wehmut klagt, ein fanatischer Verfolger der aufkeimenden Christengemeinden geworden (Gal. 1, 13 f.; Phil. 3, 6; vgl. 1 Tim. 1, 3). Dieser zelotische Pharisäismus blieb der dunkle Punkt in seiner Erinnerung lebenslang und machte ihn dessen gewiss, dass der Ruf zum apostolischen Dienste ihn unwerter und unvorbereiteter traf als die übrigen Apostel (1 Kor. 15, 8 f.; Eph. 3, 8). Aber vielfach genauer als Paulus selbst schildert die Apostelgeschichte (7, 57; 8, 1. 3; 9, 1 ff.) dessen anfängliche Stellung zum Evangelium. Wenn sie den milden Gamaliel als den Lehrer Sauls bezeichnet (22, 3) und daneben doch diesen letzteren als einen Pharisäer, der mit dem Fanatismus einer Restaurationsrichtung für die Überlieferungen eifert, so ist um deswillen Sauls jüdische Erziehung nicht von Jerusalem nach Tarsus zu verlegen (gegen Hausrath S. 36 f. u. Bibel-Lex. IV, S. 412). Die weise Mäßigung des Lehrers (5, 34 ff.; über sie s. Tholuck a. a. O. S. 378 f.) ging eben nicht auf den Schüler über. Entschiedene Abneigung gegen das Christentum beseelte ihn schon bei der Steinigung des Stephanus (7, 57). Als man den der Gotteslästerung Beschuldigten zum Richtplatz gefürt hatte, one die Bestätigung des Urteils (3 Mos. 24, 16) durch die römische Obrigkeit zu erwarten (vgl. Joh. 18, 31; Jos. Ant. XX, 9, 1), war Saul als Anhänger der synedristischen Partei dem Zuge nachgefolgt. Zu seinen Füßen legten die ihre Oberkleider, welche gegen Stephanus (6, 13) mit der Anklage der Blasphemie aufgetreten waren und nach 5 Mos. 17, 7 nun die ersten Steine auf den Verurteilten warfen. Saul selbst hob zwar keinen Stein gegen den Sterbenden auf, war aber ein wolgefälliger Zuschauer der blutigen Scene (8, 1). Unmittelbar darauf trat seine Abneigung gegen die Christen offen hervor. In der Verfolgung, die mit dem Tode des Stephanus ihren Anfang nahm, ging er geschäftig von Haus zu Haus, um die Glieder der Gemeinde zum Gefängnis zu schleppen (8, 3). Und dieser Hass wuchs zum Fanatismus. Mordbegier war das, was seine Leidenschaftlichkeit erregte. Aus der Heimat trug er die Verfolgung in die Fremde. Vom Hohenpriester ließ er sich Briefe geben, welche in Damaskus ihn als Freund des Judentums legitimirten und mit der Vollmacht versahen, die wol von der Muttergemeinde dorthin versprengten Christen gebunden nach Jerusalem zurückzufüren (9, 1 ff.). So liegt in den Berichten der Apostelgeschichte eine Steigerung vor; sie zeichnet genauer als Paulus selbst, wie dieser stufenweise, allmählich zu glühendem Verfolgungseifer gegen das Christentum gekommen ist.

Mitten in solchem Verfolgungseifer hat ihn ein Ereignis getroffen, durch welches er in ein erwältes Rüstzeug Christi umgewandelt ward (vgl. Miller, De Jesu a Po. viso, Gott. 1788; Vandelin, Über Sauls Bekehrung, Lübeck 1789; Ammon, De repentina Sauli ad doctrinam Christi conversione, opusc. theol. p. 1 sq.; Bengel, Über die Bekehrung des Apostels Paulus., Tüb. 1826; Holsten in Hilgenf. Ztschr. 1861, S. 223 ff., abgedr.: zum Ev. des P. u. des Petrus, Rostock 1868; Paul in Hilgenf. Ztschr. 1863, S. 182 ff.; Beyschlag in den Stud. u. Krit. 1864, S. 197 ff.; Hilgenf. in s. Ztschr. 1864, S. 155 ff. Vgl. auch Neander I, S. 132 ff.; Örtel S. 43 ff.; Baur I, S. 70 ff. u. Christenthum und christl. Kirche der drei ersten Jahrh., 2. A., S. 44 ff.; Pfleiderer, Der Paulin., S. 1 ff.). Auch hierüber berichten Pauli Briefe minder genau als die Apostelgeschichte (vgl. Paret, Das Zeugniß des Ap. P. über die ihm gewordene Christus-Erscheinung, Jahrb. für deutsche Theol. 1859, S. 239 ff.). Paulus selbst bekennt 1 Kor. 9, 1, den Herrn gesehen zu haben, one über die Art dieser Erscheinung mit dem ἑώρακα einen direkten Aufschluss zu geben. Aber weil er von

jenem Sehen seine apostolische Dignität herleitet, verwehrt sichs, den Ausdruck von einer Begegnung des historischen Christus zu deuten (s. dagegen überhaupt oben); und weil dasselbe von besonderer Eigenart gewesen ist, sind Visionen wie die 2 Kor. 12, 1 referirte unter ihm nicht mit zu befassen (gegen Meyer). Deutlicher ist der Charakter jenes ὁρᾶν aus 1 Kor. 15, 5—8 zu erschließen. Nach Christuserscheinungen, welche dem Jacobus, den Aposteln und gleichzeitig fünfhundert Brüdern widerfuren (v. 5—7), gedenkt Paulus v. 8 der Epiphanie, welche ihm selbst zu teil geworden sei (ὤφθη κἀμοί) und die Berufung zum Apostolate im Gefolge gehabt habe. Mit Recht nennt Mangold (bei Bleek S. 425) diese Stelle „die Achillesferse“ der Visionshypothese, welche nach Baur besonders von Holsten a. a. O. scharfsinnig durchgefürt und „fast zum Dogma in der kritischen Schule erhoben“ worden ist. Wenn den Genannten Christus erschien, weil sie ihn sahen, und wenn zu derselben Zeit und an demselben Orte Viele Christum sahen, so ist ein ekstatisches oder visionäres Schauen (Holsten, Zum Ev. des P., S. 65 f.) für Paulus, der sein Erlebnis mit demselben ὤφθη bezeichnet, ausgeschlossen zu denken. Er erhebt Anspruch darauf, ein klassischer Zeuge für die Auferstehung zu sein, von den übrigen Aposteln nur dadurch verschieden, dass er nicht wie diese normal entwickelten Früchten vergleichbar war, sondern unvorbereitet das Ferment einer neuen Lebensüberzeugung empfing (s. Heinrici, Comm. 1880, S. 480); und er macht solchen Anspruch, weil jene Christophanie ein objektiver, realer Vorgang gewesen ist (s. Paret a. a. O. 1859, S. 243 f. und Beyschlag a. a. O. S. 219 f.). Allein je weniger er der sinnenfälligen Seite desselben nachgeht, desto bestimmter sehen wir die eminente Bedeutung des Vorgangs für sein inneres Leben hervorgehoben. Auf jene Manifestation fürt er die Erkenntnis zurück, dass der Erschienene Gottes Son sei: in ihm (ἐν ἐμοί), d. h. in seinem Bewusstsein ist Jesu Christi Gottessonschaft als Inhalt der Erkenntnis offenbar geworden (Gal. 1, 16); und die Einwirkung des erhöhten Christus hat er als eine so gewaltige erfaren, dass er diesen hinfort als den Vollkommenen und sich selbst als den Überwundenen kennt (Phil. 3, 12). Die Epiphanie des Auferstandenen ist ihm eine Gnadenerweisung, sofern die Christenberufung sich für ihn unmittelbar mit der Berufung zum Apostelamte verknüpfte (Röm. 1, 5 vgl. Weiß bei Meyer z. St.). Erklärt er daher seine Autorisation zu apostolischem Wirken, so recurrirt er allein auf Christus, nicht auf menschliche Vermittelung (Gal. 1, 1 vgl. v. 11; Röm. 12, 3; 15, 15). — In der Apostelgeschichte wird das Ereignis, welches der entscheidende Wendepunkt für Sauls Entwicklung war, dreimal referirt: 9, 1—20 in der historischen Berichterstattung des Lukas und 22, 4—16; 26, 11—20 in zwei paulinischen Reden, welche zu den „Wirstücken“ gehören (vgl. Ortel S. 42 ff.). Einhellig erzälen diese Berichte, dass Saul als fanatischer Verfolger der Gemeinde (9, 1; 22, 4; 26, 11) nahe bei Damaskus (9, 3; 22, 5; 26, 12) den erhöhten Christus plötzlich in himmlischem Lichtglanz sah und reden hörte (9, 3 f.; 22, 6 ff.; 26, 13 ff.) und infolge empfangener Weisung Prediger des Evangeliums vor Juden und Heiden wurde (9, 15. 20; 22, 15; 26, 19 f.). Nach Damaskus selbst ward er, wie die beiden ersten Relationen (9, 8. 19; 22, 11. 16) allein markiren, von seinen Genossen geleitet; und ein Christ Namens Ananias wars, der dort an ihm die Taufe vollzog. Nebensächliches aber wird in den einzelnen Berichten abweichend und so referirt, dass auf Beseitigung der Differenzen (mit Baur I, S. 71 ff.; Zeller S. 191 ff.) zu verzichten ist (gegen Olshausen und Baumgarten I, S. 194 ff.). Denn 9, 7 bleiben die Begleiter Sauls im Anhören der Stimme dessen, den sie nicht sehen, sprachlos stehen, wärend sie 26, 14 mit Saul zur Erde fallen und 22, 9 den Lichtglanz wol schauen, aber die Stimme der Erscheinung nicht vernehmen; und 9, 10 ff.; 12, 13 ff. wird dem Ananias in den Mund gelegt, was 26, 16 ff. Jesus selbst zu Saulus sagt. Trotz solcher Abweichungen der Berichte erhellt sehr deutlich, dass die Apostelgeschichte Pauli innere Umwandlung nicht one einen objektiven, in die Sinnenwelt des Apostels fallenden Faktor vollzogen denkt. Aber das Problem dieser Bekehrung ist keineswegs gelöst, wenn mit der rationalistischen Exegese der himmlische Lichtglanz als Blitz und die Stimme von

oben als Donner gedeutet wird (nach Ammon u. a. noch Schrader II, S. 90; Winer II, S. 214 f.; Ewald S. 375). Denn von der Willkürlichkeit der Annahme abgesehen, bleibt das subjektive Element des Vorgangs unerläutert. Wie sollte Saul natürliche Phänomene mit einer Christophanie verwechselt haben? und wie durften so tiefgreifende, andauernde sittliche Folgen von einer relativ unbedeutenden Ursache hergeleitet werden? Dem gegenüber ist das objektive Element beiseite gestellt, wenn die damascenische Begebenheit als ekstatischer Zustand des Apostels, als ein im paulinischen Geiste sich vollziehender Prozess begriffen wird (Baur, Zeller, Holsten u. a.). Schon vor dem Ereignis bei Damaskus wäre dann Paulus ein Christ geworden. Unter inneren Kämpfen habe er zum Glauben sich hindurchgerungen, und jene Epiphanie sei nicht der Grund, sondern die Wirkung seiner Bekehrung gewesen, „eine Erscheinung des aus seinem Innern hervortretenden Glaubens“. Es kann nicht dieses Ortes sein, in eine Prüfung dieser Hypothese einzutreten (vgl. gegen sie Örtel S. 119 ff. und Beyschlag a. a. O.). Nur ein Doppeltes sei hervorgehoben. Der Anschauung widerstrebt das Zeugnis Pauli in den Briefen (s. o.) und noch mehr das der Apostelgeschichte. Nach dem lukanischen Berichte ist der Pharisäer Saul durch die reale Erscheinung Christi ein Christ geworden; nicht hat umgekehrt Paulus, der Christ, den erhöhten Christus in der Vision geschaut. Und überdem ruht die Hypothese auf psychologischen Unmöglichkeiten, sofern derselbe Saul, der im brennenden Verfolgungskampf begriffen war, die Auferstehung des Gekreuzigten als mit der altjüdischen Messiashoffnung vereinbar dachte und dadurch zu der Anerkennung dessen kam, dem er fanatisch sich widersetzte. Wie sie um deswillen zu beanstanden ist, so kann es auch nicht als indifferent erachtet werden, ob die Vision sich außerhalb oder innerhalb des Paulus vollzogen habe (Wendt bei Meyer S. 216). Die apostolischen Briefe wie der Bericht des Lukas konstatiren die Einwirkung einer transcendenten Macht auf das Geistesleben Pauli; und ist, weil Gottes Gnade niemals magisch wirkt, das objektive Element des Vorgangs nicht auf Kosten des subjektiven zu retten, so hindert des Apostels eigenes Zeugnis (1 Kor. 15, 9; Gal. 1, 13; Phil. 3, 5 vgl. 1 Tim. 1, 13), eine positive psychologische Vorbereitung durch den Einfluss des milden Gamaliel, durch die Rede des Stephanus und durch das Anschauen seines Todes zu denken (gegen Olshausen II, S. 666 f. u. Neander I, S. 140). „Bei Paulus' Charakter konnte die Veränderung nur plötzlich oder sie konnte gar nicht erfolgen“ (Plank, Gesch. der ersten Periode des Christenthums, S. 103). Die Prädisposition für die über sein Leben entscheidende Gottestat lag in dem Ernst seines Willens, in der Energie seines Handelns (Gal. 1, 14; Phil. 3, 6) und in dem nicht ertöteten Schmerzgefül sittlicher Onmacht (Röm. 7, 7 ff.).

Die Zeit der Bekehrung Pauli ist widerholt aus 2 Kor. 11, 32 f. (vgl. Gal. 1, 17 ff.; Apg. 9, 19 ff.) erschlossen worden (Hemsen S. 16 ff.; Schrader I, S. 52 ff.; Meyer, Apg. S. 26 f.; Bleek S. 428 f. Vgl. Küchler, De anno, quo P. ad sacra christ. conversus est, Lips. 1829 und Holsten über 2 Kor. 11, 32. 33 in Hilgenf. Ztschr. 1874, S. 388 ff.). Hiernach war, als Paulus darauf aus Damaskus flüchten musste, der arabische König Aretas (nicht zufällig und als Privatperson, Anger p. 180 sq., sondern) als gebietender Herr in Damaskus; denn er hatte der Stadt im Kampfe gegen seinen Schwiegerson Herodes Antipas, welcher aus Neigung zur Herodias seine Gattin verstieß, sich bemächtigt. Auf Bitten bei Kaiser Tiberius sollte Herodes durch den syrischen Statthalter Vitellius wol Hilfe empfangen; doch zog dieser auf die Nachricht vom Tode des Tiberius (März 37) sein Heer zurück (Jos. Ant. XVIII, 5, 3). Weil nun jene Flucht des Apostels nach dem zweiten Besuch in der syrischen Hauptstadt, d. h. drei Jare nach der Bekehrung erfolgte (Gal. 1, 18), würde die letztere nicht vor dem Jare 34 stattgefunden haben. Andere Berechnungen s. bei Ewald S. 432 ff. (J. 38) und bei Wieseler S. 167 ff. (J. 40). Gegen diese Konstruktionen erheben Einwendungen Winer II, S. 217; Overbeck bei de Wette S. 132 und Wendt bei Meyer S. 26 f. — Dürften jene Berechnungen Anspruch auf Verlässigkeit machen und mit der Notiz kombinirt werden, dass Saul beim Tode des Stephanus ein νεα-

νίας war (Apg. 7, 57), so würde die Annahme, er sei bei der Bekehrung ein Witwer gewesen (Ewald S. 371), recht wenig für sich haben. Dass Paulus in seiner Jugend verheiratet war, ist oft behauptet worden (Clem. Al. Strom. III, 6 p. 453; Orig. op. IV, p. 461 sq.; Eus. h. e. III, 20; Luther, Grotius, Hausrath, Paulus S. 47 f. u. Bibel-Lexikon IV, S. 413), und Phil. 4, 3 (σύζυγε) wird dann von des Apostels Gattin genommen (Erasm., Flac. u. a.). 1 Kor. 7, 8 spricht weder für noch wider die Deutung; aber die Art, wie der Apostel v. 7 von seiner Gabe der Enthaltsamkeit schreibt, und die Argumentation 9, 5 nötigen durchaus, ihn unverehelicht zu denken (s. überdem Hilgenf. S. 218 f., wo auch das Wort des sog. Ambrosiaster zu 2 Kor. 11, 2 citirt ist: omnes apostoli, exceptis Joanne et Paulo, uxores habuerunt).

2. Von der Bekehrung bis zum Eintritte in die römische Gefangenschaft. Einem weltumfassenden Berufe war der Mann zugefürt worden, welcher von Geburt dem Volke Israel, durch angestammtes Bürgerrecht dem Reiche Roms, durch sein Heimatland der Welt der Griechen zugehörte, und zu diesem Berufe hatte derselbe die mehr äußere wie innere Ausrüstung empfangen. Die äußere zwar nicht durch Kraft und Schönheit des Körpers, welche die Größe seines Geistes anen ließ. Denn wenn auch die Schilderungen der Acta Pauli et Theclae (ed. Tischend. 1851, c. 2. p. 41) und bei Niceph. h. e. II, 37 als häsliche Phantasiebilder zu gelten haben (gegen Renan S. 201), so deuten doch 2 Kor. 4, 7; 10, 10; Apg. 14, 12 auf eine unansehnliche Leibesgestalt hin, und 2 Kor. 2, 3; Gal. 4, 13 werden Krankheiten des Apostels erwänt. Über ein besonders schmerzhaftes, intermittirendes Leiden, nicht über geistliche Anfechtungen Satans (Luther) oder über die fortgehende Erinnerung an die frühere Verfolgung der Gemeinde (Winer II, S. 222) klagt Paulus überdem 2 Kor. 12, 7 (σκόλοψ τῇ σαρκί), one aber die Art desselben (Rückert z. St. und Nyegard, Rev. chrét. mars. 1878: Augenleiden; Holsten, z. Ev. d. P. S. 85 f. und in Hilgenf.'s Zeitschrift 1861, S. 250 f., Krenkel ebendas. 1873, S. 238 f., vergl. Hausrath, Paulus S. 52 f. und Bibel-Lexikon IV, S. 414: epileptische Zufälle) näher zu beschreiben. Nur dies erhellt, dass troß solch schmerzvollen Übels ein übergroßes Maß von Arbeit und Mühe getragen werden konnte (2 Kor. 11, 23 ff.; 1 Thess. 2, 9; 2 Thess., 3 8. Über bildliche Darstellungen des Apostels in der alten Kirche s. V. Schultze, die Katakomben, Leipzig 1882, S. 149 f.). Merklicher war, wie die Vertrautheit mit jüdischer und griechischer Weise sein apostolisches Wirken zu fördern vermochte. Von Kind auf streng jüdisch gebildet (s. o.), hat er unauslöschliche Eindrücke aus der hellenischen Kulturwelt empfangen. Nicht als ob er umfassende Gelehrsamkeit besessen (Strobach, De eruditione Pi., Lips. 1708; Schramm, De stupenda eruditione. Pi., Herb. 1710; Schrader II, S. 15 ff., 50 ff.) oder in besondern Wissenschaften, etwa der Philosophie (Zobel, De Po. philosopho, Alt. 1731) oder der Rechtswissenschaft (Stryck, De jurisprudentia Pi., Hal. 1695; Kirchmaier, De jurisprudentia Pi., Vit. 1730; March, Specimen jurispr. Pi., Lips. 1736; Westenberg, Op. ac. 1794, I, p. 1 sqq.) sich heimisch gemacht hätte. Wol citirte er griechische Dichter (Apg. 17, 28 coll. Arat. Phaen. v. 9; Cleanth. hymn. in Jov. v. 5; 1 Kor. 15, 33 coll. Menand. fragm. ed. Meineke p. 75. Vergl. Tit. 1, 12 und Epimen. περὶ χρησμῶν, bez. Callim. hymn. ad Jov. v. 8; S. Schickedanz, De tribus a Po. profanor. scriptis allegatis 1764; Hofmann, De Po. ap. scripturas profanas allegante, Tub. 1770). Doch waren derartige Sentenzen viel zu proverbieller Natur, als dass ihr Gebrauch aus schulmäßiger Aneignung stammen müsste. Was der Apostel im cilicischen Heimatlande ungesucht erlangt hatte, war vielmehr jene Vertrautheit mit dem griechischen Idiom, die aus seinen Briefen entgegentritt (s. II. 1; dagegen Thalemann, De eruditione Pi. jud. non graeca, Lips. 1769) und kaum erklärbar wäre, wenn Gal. 6, 11 von nahezu gänzlichem Unvermögen griechisch zu schreiben verstanden werden müsste (gegen Winer II, S. 213 und Hausrath S. 12 f. Tholuck a. a. O. S. 368); eine Vertrautheit, die im Gebrauch der LXX Narung fand (s. Kautzsch, De V. Ti. locis a Po. ap. allegatis, Lips. 1869). Und dass er hierneben Verständnis der lateinischen Sprache besaß, ist keinem Zweifel un-

terworfen (f. Ehrhardt, De latinitate Pi., 1755). — Die innere Ausrüstung zum apostolischen Amte war selbstredend durch seine Bekehrung bedingt. Diese letztere ist deshalb geradezu als Primärquelle seiner Lehre angesehen worden, mag nun die vor Damaskus ihm aufgegangene Christuserkenntnis (Lechler S. 42 ff.; Kuhn, Jahrb. f. christl. Theol. und Phil., V, 1) oder die ihm dort zur Gewißsheit gewordene Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben (Hofstede de Groot, Pi. conversio praecipuus theol. Paul. fons, Gron. 1855; Örtel S. 116 ff.) als das Centrale des Paulinismus betrachtet werden. (Zu der Frage vergl. auch Schubert, De variis unde P. doctrinae christ. cognitionem haurire potuerit fontibus, Vrat. 1817; Paret, Paulus und Jesus, Jahrb. f. deutsche Theol., 1858, S. 1 ff.) Unstreitig hatte Paulus schon vor seiner Bekehrung ein historisches Wissen von Jesu Leben und Lehren. Auf mittelbaren Belehrungen aus dieser wie der späteren Zeit beruht daher, was er in seinen Briefen aus Reden (1 Kor. 7, 10, 25 u. a.; vergl. Apg. 13, 25; 20, 35) oder über die Haupttatsachen des Lebens Jesu referirt. In letzterer Hinsicht gedenkt er der Geburt Jesu von einem Weibe (Gal. 4, 4) und der Abstammung Jesu von Abraham und den Vätern (Röm. 9, 5), speziell vom Geschlechte Davids (1, 3); er erzält die Stiftung des Abendmals (1 Kor. 11, 23 ff.), bezieht sich auf des sündlosen Jesus (Röm. 8, 3; 2 Kor. 5, 21) Leiden (1 Kor. 1, 23; 2 Kor. 1, 5. 7; Kol. 1, 24 u. ö.), weiß, dass Jesus von Heiden und Juden (1 Kor. 2, 8) an einem Passahfeste (5, 7) zum Kreuzestode gefürt ward (Röm. 6, 6; 1 Kor. 1, 13. 17 f.; Gal. 3, 13; Phil. 2, 8 u. ö.), erinnert an Jesu Begräbnis (Röm. 6, 4; 1 Kor. 15, 4) und betont mit besonderem Nachdruck Jesu Auferstehung am dritten Tage (Röm. 1, 4; 1 Kor. 15, 20 ff. u. ö.). Zu jenen mittelbaren Belehrungen aber kamen, wie er selbst bezeugt, besondere Erleuchtungen, welche der Herr ihm zu teil werden ließ (Gal. 1, 12; 2, 2; 1 Thess. 4, 15, vergl. Apg. 16, 9; 22, 17 ff.), ekstatische Visionen, welche die Heilserkenntnis des Apostels festigen und erweitern sollten (2 Kor. 12, 1 ff.). So macht er Anspruch darauf, dass seine Verkündigung nicht menschlich bedingt und er selbst, der durch den Herrn Berufene, den andern Aposteln ebenbürtig ist (Gal. 1, 1. 15 f.; 2, 6; Eph. 3, 2 f.).

Durch Ananias getauft (Apg. 9, 17 f.), ging Paulus von Damaskus nach Arabien (Gal. 1, 17), d. i. der südöstlich angrenzenden Landschaft Auronitis; nicht um Schutz bei König Aretas zu suchen (Thiersch S. 116) oder einen ersten Missionsversuch zu wagen (Meyer, Ewald S. 431), sondern um aller Beeinflussung durch andere, speziell durch ältere Apostel auszuweichen und Zeit für stille Sammlung zu gewinnen (Sieffert bei Meyer, Gal. S. 50). Drei Jare später ist er von da nach Damaskus zurückgekehrt; denn kein Grund ist vorhanden, den arabischen Aufenthalt, den die Apostelgeschichte one besondere Tendenz (gegen Zeller S. 209 f. u. Hilgenf. S. 225) übergeht, auf eine kürzere Zeit (Anger p. 122), etwa zwei Jare (Ewald S. 434) herabzusetzen; und aus dieser, nicht der ersten (Winer II, S. 217, Rückert, de W., Olshauf. u. a.) Anwesenheit in der Hauptstadt berichtet nun Lukas die Lebensrettung (9, 25), welche auch vom Apostel (2 Kor. 11, 32 f.) erwänt worden ist, aber keinen sicheren Anhalt für chronologische Bestimmungen bietet (f. o.). Zum ersten Male seit seiner Bekehrung begab sich Paulus jetzt nach Jerusalem, um den Aposteln sich bekannt zu machen (Gal. 1, 17; Apg. 9, 26). Nach seinem eignen Berichte sah er nur den Petrus und den Jakobus, den Bruder des Herrn (f. d. Art. VI, 464 und m. Lehrgehalt d. Jakobsbr. S. 138 ff.), und auch sie — was allein schon vom Gedanken einer Beeinflussung abstrahiren läßt — nicht länger als zwei Wochen. Nach Lukas dagegen (über die Differenzen f. Wendt bei Meyer S. 222 f.) durfte er (v. 27 f.), durch Josef Barnabas (f. 4, 36 f.) eingefürt, mit den Aposteln in vertrautem Verkehre stehen und öffentlich predigen, bis Hellenisten sein Wirken hinderten, und der Herr in einer Vision, welche Schrader I, S. 56 ff.; Wieseler S. 162 ff. und Gal. S. 592 ff.; Laurent, Neutest. Studien, S. 73 fälschlich mit der 2 Kor. 12, 2 ff. identifiziren, ihn in die Ferne wies. Jedenfalls erkannte er sehr bald, dass nicht die judenchristliche Mutterkirche die Stätte seiner Arbeit werden konnte, one doch dem Petrus sich „fremd im Centrum seines Wesens“ zu fülen (Holsten, z. Ev. d. P.,

S. 240). So verließ er Jerusalem und zog nach Gal. 1, 21 zu Lande durch Syrien und Cilicien, nach Apg. 9, 30 über Cäsarea am Mittelmeere zu Schiff nach Tarsus. Geraume Zeit (nach Bleek S. 430 „leicht ein Jar und selbst mehrere Jare") hatte er in seiner alten Heimat gelebt und wol auch für das Evangelium gewirkt, als der von Jerusalem her (Apg. 9, 27) ihm befreundete Barnabas ihn nach Antiochien in Syrien rief (11, 26). Hier bestand schon länger eine aus früheren Juden und Hellenen gemischte Gemeinde, zu deren Pflege Barnabas von Jerusalem abgesendet worden war (11, 20). Seit dem Eintritte Pauli in Barnabas Wirksamkeit kann diese Stadt füglich als heidenchristliche Mutterkirche gelten, geleitet von beiden Männern, so zwar, dass anfänglich der Name des Barnabas dem des Paulus vorangestellt wird (11, 30; 13, 2) und erst später, wo Paulus sein tiefgreifendes Wirken dokumentirt hatte, die umgekehrte Ordnung erscheint (13, 43. 45. 50; 15, 12. 22). Eben hieher verlegt Anger p. 104 sqq. die Ekstase 2 Kor. 12, 2 ff., wärend Ewald S. 440 sie schon in Tarsus stattfinden läßt. Ein erstes Lebenszeichen der Gemeinde war die Kollekte, welche Paulus und Barnabas zu den von einer Hungersnot getroffenen Brüdern nach Judäa bringen konnten (11, 27 coll. Jos. Ant. XX. 5, 2; unter den Prokuratoren Cruspius Fadus und Tiberius Alexander, nach Wieseler S. 156 ff. im J. 45). Von Jerusalem her schloss sich ihnen (12, 25) Johannes Markus, der Evangelist, an, ein Vetter des Barnabas (Kol. 4, 10), dem Christentum durch Petrus zugefürt (1 Petr. 5, 13). Nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern auf Impuls des hl. Geistes und von der Gemeinde geweiht trat er, von Barnabas und Markus begleitet, seine erste Missionsreise an, über welche Apg. c. 13 und 14 berichtet ist (vergl. Windheim, De Po. gentium ap., Hal. 1745; Wilmsen, De sapientia Christi in seligendo ad apost. gent. munus Po. conspicua, Hal. 1756; Cellarius, De Po. gentium profan. ap., Vit. 1776). Über Seleucia furen die drei Glaubensboten nach Cypern, der Heimat des Barnabas (4, 36) und durchwanderten die Insel von Osten (Salamis) nach Westen (Paphos). Die Demütigung des Goeten Barjesus, arabisch Elymas (s. Örtel S. 146, und K. Schmidt S. 485 ff.) und die (von Baur I, S. 108 beanstandete) Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus (s. Hausrath S. 213) ist der zwiefache Erfolg gewesen, von welchem ihre Tätigkeit auf Cypern begleitet war (13, 6—12). Nach dem kleinasiatischen Festlande zurückgekehrt, predigten sie in der Landschaft Pamphilien (Perge), wo Johannes Markus (13, 13 — ob aus äußeren, Ewald S. 456, Bleek S. 135, oder aus inneren Gründen, Mangold bei Bleek a. a. O., Hilgenf. S. 227?) sich trennte; darauf in Pisidien (Antiochien, Ikonium) und Lykaonien (Lystra und Derbe), um über Attalia zu Schiff den Heimweg nach dem syrischen Antiochien zu nehmen. Hier geschmäht (13, 50; 14, 5 u. a.) und dort vergöttert (14, 11; vergl. Boerner, Acta Barae. et Pi. Lycaonica, Lips. 1714; Petzold, De Po. Mercurio a Lystr. vocato, Vit. 1726; Kuntze, Deus Lystrensium ante portas, Jen. 1739; Pfitzer, De apotheosi Pi. et Barae., Alt. 1718; Stisser, De Barn. et Po. Lystrensium diis, Sed. 1741) hatte der Apostel tiefe Furchen gezogen, und daher gibt schon diese erste Reise uns den Grundcharakter seiner Missionsarbeit wider. Sie war auf Heiden gerichtet, doch so, dass Juden nicht ausgeschlossen, sondern zuerst vielmehr vor die christliche Predigt gestellt worden sind (13, 14. 42; 14, 1 u. ö.). Durch diese Praxis hat der Apostel, im Einklang mit seinem schriftlichen Wort (Röm. 1, 16; 3, 1 f.; 9, 1 ff.; 11, 16 ff. 26 u. ö., vergl. auch Matth. 15, 45; Joh. 4, 22) die heilsgeschichtliche Prärogative Israels gewart, one seinem Universalismus untreu zu werden; und darum ist auch die Meinung zurückzuweisen, dass die Apostelgeschichte aus konziliatorischer Tendenz (Baur I, S. 115 ff.) Paulus nicht als Heidenapostel von Beruf darstellt (Hilgenf. S. 224). Grundsätzlich aber wirkte er in großen Städten, wenn anders ein Apostel dort noch nicht in Arbeit stand (Röm. 15, 20; 2 Kor. 10, 16); er zog die Heerstraßen des Altertums und ging in die Sammelplätze des Völkerlebens, one doch, wie die spätere Zeit beweist, den Zusammenhang mit der Urgemeinde zu lösen (Apg. 15, 4; 21, 18; Röm. 15, 22; 1 Kor. 16, 1 ff. u. a.). Und endlich stand er auch nie allein, sondern blieb mit Mitarbeitern verbündet

(*ὑπηρέται* Apg. 13, 5; *οἱ διακονοῦντες αὐτῷ* 19, 22; *οἱ συνεργοὶ αὐτοῦ* Röm. 16, 21; Phil. 2, 25; Philem. v. 24), sodass er als Zweck seiner apostolischen Sendung (in Harmonie mit Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Luk. 24, 47) das Lehren, nicht das Taufen festhalten durfte (1 Kor. 1, 14 ff.). Wie lange die erste Reise gedauert hat, ist nicht ausgesprochen. Schrader I, S. 62 ff., und Hemsen S. 83, Anger p. 189 sq., Wieseler S. 222 ff. berechnen sie wol nicht one Grund auf zwei Jare (J. 45 bis 47 oder J. 46 bis 48; Meyer S. 27: zwischen 45 und 50); denn blieb sie gleich one die Ausdehnung der späteren, so hat der Apostel die genannten Städte sichtlich nicht durcheilt, sondern selbst auf eine erste Leitung der gepflanzten Gemeinden Bedacht genommen (Apg. 14, 23; vergl. dazu Neander I, S. 203; Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, S. 150, Ritschl S. 363).

Nach den Angaben der Apostelgeschichte hatten Paulus und Barnabas geraume Zeit in Antiochien wider verweilt (14, 28 *χρόνον οὐκ ὀλίγον*), als extreme Judenchristen aus Jerusalem (vgl. Gal. 2, 4 f. nebeneingedrungene falsche Brüder, nach Hilgenf. S. 229 die „Ultramontanen jener Zeit") mit der Forderung hervortraten, dass die Heiden, welche Christen werden wollten, zuvor der Beschneidung sich unterwerfen müssten (15, 1). Dieses Verlangen rief in der antiochenischen Gemeinde eine bedeutende Bewegung hervor. Den Streit zu schlichten wurden Paulus und Barnabas mit etlichen Anderen nach Jerusalem geschickt. Über den sog. Apostel-Konvent, dem die Friedensstiftung gelang, insbesondere über das Verhältnis von Gal. 2, 1 ff. zu Apg. 15, 1 ff. s. d. Art. K. Schmidt's R.-E. 2, A. I. S. 575 bis 584. Der dort aufgefürten Litteratur ist beizufügen Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, S. 191 ff.; Keim, Aus dem Urchristenthum, Zürich 1878, S. 64 ff.; Grimm, Stud. und Krit., 1880, S. 405 ff., und Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte, Hildburghausen 1881, nach welchem Letzteren „alle Differenzen sich aus der Verschiedenheit des Zwecks der beiderseitigen Berichte erklären". — Bald nach der Rückkehr des Paulus und Barnabas (nicht erst wärend der Apg. 18, 22 f. erwänten Anwesenheit, Neander I, S. 351 ff., Credner S. 309 und Godet S. 29) kam, wie nur Paulus erzält, Petrus nach Antiochien und musste sich von Paulus zurückweisen lassen, als er, und durch ihn veranlasst auch Barnabas, trotz des zu Jerusalem gefassten Beschlusses, die Heidenchristen zurücksetzte hinter die Christen aus den Juden (Gal. 2, 11 ff. Vgl. Quenstedt, De paul. Petri increpatione, Vit. 1687; Weismann, Censura Petri paul., Tub. 1745; Boeckel, Controv. Pt. et Pi. antiochena, Lips. 1817; Rich. Schmidt, Über Gal. 2, 14—21 in den Stud. und Krit. 1877, S. 638 ff., und Wetzel, ebendas. 1880, S. 432 ff.; Metz, Die antipetrinische Rede des Apostels Paulus, Hamburg 1881). Mit Recht hebt Mangold (bei Bleek S. 439) hervor, dass Paulus bei seiner Rüge nur den in Antiochien vorliegenden Fall in das Auge fasste. Hat Petrus hier einmal sich dazu fortreißen lassen, heidnisch (v. 14), d. h. sündlich zu leben, so verbietet es sich, die Differenz zwischen beiden Aposteln (mit Baur I, S. 146 ff.; Hilgenf. Zeitschr. 1871, S. 113 f.; Overbeck bei de W. 216 ff.; Rich. Schmidt a. a. O. S. 650 ff.; Holsten, Ev. d. P. S. 77 ff.) in einer der Geschichte widersprechenden Weise zu schärfen und den Tadel des Paulus auf das ganze christlich sittliche Leben des Petrus auszudehnen. Immerhin hing vielleicht mit diesem Vorgang ein Konflikt zwischen Paulus und Barnabas zusammen. Als letzterer in die Reisebegleitung des Apostels bei einer neuen Reise den Markus aufnehmen wollte, erklärte sich Paulus gegen seinen Vorschlag (Apg. 15, 36—39). Infolge davon schloss sich Markus (v. 39) dem Barnabas an und ging mit diesem nach Cypern, wärend Paulus sich mit Silas, welcher mit ihm von Jerusalem nach Antiochien übergegangen war (v. 22 und 32), zur **zweiten Missionsreise** rüstete (Apg. 15, 40—18, 22).

In ihren Anfängen ist sie eine Visitationsreise gewesen; denn früher gestiftete Gemeinden in Syrien, Cilicien und Lykaonien stärkte Paulus (15, 41), nur von Cypern seinem Grundsatze gemäß (s. o.) sich fern haltend. Aber größere Ausdehnung hat sie später gewonnen. Seit Lystra noch von dem aus dieser Stadt (nicht aus Derbe wegen 20, 4; gegen Olsh. s. Neander I, 288 f.) gebürtigen Timotheus begleitet (16, 1—3), wandte der Apostel sich nordwestlich nach Phry-

gien. Hier blühten nachmals Gemeinden in Hierapolis (Koloss. 4, 13), Laodicea (4, 16; Apok. 1, 11; 3, 14) und Kolossä. Doch hat Paulus diese Städte, wie in der Folgezeit so jetzt nicht betreten; denn obgleich er den Kolosser Philemon seinen Schüler nennt (Philem. v. 19), hat nicht er selbst, sondern sein späterer Gehilfe Epaphras die dortigen Gemeinden gestiftet (Kol. 1, 7; 2, 1; gegen Schulz in den Stud. u. Krit. 1829, S. 535 ff.; Wiggers ebendas. 1838, S. 176, und Schott, Isag. p. 268 sq. s. Neander I, S. 296 f.; schwankend Winer II, S. 210. Vergl. Klöpper, Der Brief an die Colosser, Berlin 1882, S. 42 ff.). Von Phrygien wurde Paulus (16, 1) nordwärts nach Galatien gewiesen, d. i. der (seit ca. 250 v. Chr.) von keltischen Volksstämmen bewonten Landschaft dieses Namens, nicht jener römischen Provinz, welche Lykaonien und Pisidien mitumfasste (Thiersch S. 123 f.; Perrot, De Galatia prov. rom., Paris 1867, p. 43 sq.; Weizsäcker in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, S. 606 f.; Hausrath S. 225 f.). Genauer als durch den fragmentarischen Bericht der Apostelgeschichte erfaren wir durch den Galaterbrief, dass Paulus dort liebevolle Aufnahme gefunden (4, 14 f.), eine Gemeinde gestiftet (1, 6 fg.) und körperlicher Leiden wegen sich länger aufgehalten hat (4, 13). Über Mysien setzte er seine Reise nach Troas fort und erhielt in nächtlicher Vision hier das Gebot, nach Macedonien zu gehen und damit das Evangelium von Asien nach Europa zu tragen (Apostelgesch. 16, 8 ff.). In Troas hatte sich Lukas an Paulus, Silas und Timotheus angeschlossen, und daher fließen die jetzt folgenden Nachrichten vielfach reichlicher, wenn überhaupt in den Wirstücken Lukas selber redet. Wir erfaren, dass die Genannten über die Insel Samothrake zu dem thrakischen Hafen Neapolis kamen und von da landeinwärts nach der macedonischen Stadt Philippi wanderten (s. Walch, Acta Pi. Philippensia, Jen. 1726). In dem Betort der dortigen Juden, welcher außerhalb der Stadt am Flusse (Gangas?) lag, bot der Apostel, seiner Sitte treu (s. o.), das Evangelium zuerst den Juden an, und Lydia, eine Purpurkrämerin aus Thyatira, wird als erste europäische Christin genannt. Als er jedoch seine Predigt durch eine Heilung bekräftigte, ward er samt Barnabas trotz römischen Bürgerrechts in den Kerker gefürt, und wäre in Philippi länger festgehalten worden, wenn nicht in wunderbarer Weise Rettung kam. Gehäufter Unwarscheinlichkeiten wegen von Baur I, S. 172 ff., Zeller S. 252 ff., Overbeck bei de W. S. 261 f., zum teil auch von Hausrat S. 285 f. in Anspruch genommen (s. dagegen Bleek S. 442 und K. Schmidt S. 429 ff.), steht dieser Bericht (16, 12—40) am Eingang dessen, was Lukas über des Apostels Tätigkeit auf dem Boden Europas zu erzälen beginnt. Von Philippi nämlich ging Paulus mit Silas und Timotheus nach der Hauptstadt des zweiten Distrikts in Macedonien, Thessalonich am thermaischen Meerbusen (17, 1). Hier erst, nicht schon in Amphipolis (Godet S. 28), kam es zu einer neuen Gemeindebildung; denn wärend eines Aufenthaltes von etlichen Wochen sammelte der Apostel um sein Wort Juden und noch mehr Heiden (17, 4; 1 Thess. 1, 9), unter ihnen vornehme Frauen (Apg. 17, 4) und Leute aus dem Handelsstande (1 Thess. 4, 6 ff.), bis der Hass der Juden ihn nötigte, nicht bloß den Verkehr mit der Synagoge abzubrechen (Schott, Isag. hist.-crit. in utramque ep. Pi. ad Thess., Jen. 1830, und Wieseler S. 40), sondern überhaupt Thessalonich zu verlassen. Er wandte sich südwestlich nach Beröa (1710) ward aber durch fanatische Juden aus Thessalonich auch aus diesem Arbeitsfelde vertrieben. Warscheinlich zu Schiff begab er sich, Silas und Timotheus zurücklassend, nach Athen (17, 16—34. Vergl. Olearius, De gestis Pi. in urbe Athen., Lips. 1706; Schlosser, Annotat. ad gesta Pi. in urbe Athen., Gis. 1726). Mehr als Juden und Proselyten näherte er sich hier den Anhängern hellenischer Philosophie (s. Walch, Stoicor. cum Po. disputatio, Jen. 1759) und sah bei deren „weltgewandten Zutraulichkeit“ (Meyer zu v. 19) vom Markte, wo man die Ereignisse zu hören pflegte, sich nach dem Areopag gefürt, damit er öffentlich und doch ungestörter, nicht in wirklicher Gerichtsverhandlung (Baur I, S. 194 f., u. Zeller S. 259 f.) sich äußern könne. Die Rede, welche Lukas ihn (v. 22 bis 31) dort vortragen läßt (als Fiktion des Erzälers bezeichnet von Baur I, S. 191 ff., Zeller S. 260 f., Schwegler II, S. 95 f., Overbeck S. 277 ff., Hausrath S. 313 f.;

als authentisch paulinisch festgehalten von Meyer, Lekebusch S. 332 f., Baumgarten I, S. 535 ff., Örtel S. 72 f., Gademann in der Zeitschr. für luth. Theologie 1858, S. 648 ff., K. Schmidt S. 505 ff.), knüpft an die Inschrift eines der Altäre an, die (auch nach Paus. I, 1, 4; Philostr. vit. Apoll. 6, 2, vergl. Diog. Laert. Epim. 3) unbekannten Gottheiten gewidmet waren (s. Gruber, De ara ignoti dei, Reg. 1710; Schickedanz, De ara ignoto deo consecr. 1748; Geiger, De ignoto Ath. deo, Marb. 1754; Wallen, De deo ignoto, Gryph. 1797; ferner auch Lauf in den Stud. und Krit. 1850, S. 583 ff., und Winer R.-W. Art. Athen), und war von dem Erfolg begleitet, über den v. 34 zu referiren weiß. Das Centrum griechischen Volkslebens aber berürte der Apostel erst, als er von Athen nach Korinth überging (18, 1—18), der Stadt, in welcher Handel (Strab. 8, 380), Kunst und Wissenschaft (Herod. 2, 167; Cic. Verr. 2, 19 und Manil. 5: lumen totius Graeciae), aber auch hellenischer Weisheitsdünkel, Luxus und Sittenverderbnis (Strab. 8, 380; Athen. 13. 543) ihre Heimat hatten (s. Hausrath S. 316 ff. und Heinrici, das 1. Sendschr. des Ap. P. an die Kor. 1880, S. 1 ff.). Auch hier hatte vor ihm niemand das Evangelium gepredigt (1 Kor. 3, 6; 4, 15; 2 Kor. 1, 19). Dennoch gelang es ihm, ein großes Volk zu gewinnen (Ap. 18, 10): durch seine anfängliche Verkündigung Christen aus den Juden (18, 8 coll. 1 Kor. 1, 14), doch später überwiegend Bekenner aus den Heiden (8, 1; 12, 2 und öfter); neben einzelnen bedeutenderen Persönlichkeiten (Apg. 18, 8; Röm. 16, 21. 23; 1 Kor. 1, 14) Glieder der niederen Volksklassen one glänzende Namen und weitgehende Bildung (1 Kor. 1, 26 ff.), selbst aus der Stätte des Lasters (6, 9 f. Vergl. Semisch, P. in Corinth, Jahrb. f. deutsche Theologie 1867, S. 193 ff.). Läßt nun zumal unser erster Korintherbrief die Predigt des Apostels vor Juden keinesfalls undenkbar erscheinen, so darf der lucanische Bericht nicht als ungeschichtlich abgewiesen (Heinrici a. a. O. S. 7 ff.) und behauptet werden, dass die früheste Entwickelung des Gemeindelebens lediglich in den Formen der heidnischen Kultverbände, der religiösen Genossenschaften Griechenlands sich vollzogen habe (gegen Heinrici a. a. O. S. 21 ff., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, 4: über die Christengemeinde Korinths und die relig. Genossenschaften der Griechen, 1877, 1: zur Geschichte der Anfänge paul. Gemeinden vergl. m. Rez. d. H.'schen Comm. in den Stud. und Krit. 1881, S. 736 ff., und zu der Frage Weizsäcker, P. und die Gemeinde in Korinth in den Jahrb. für deutsche Theologie, 1876, S. 603 ff.). Aus der Mitte der Juden hatte einer den Apostel (18, 2 f.) gastlich aufgenommen, welcher selbst erst seit Kurzem in Korinth das Gastrecht genoss, der Zeltmacher Aquila, mit seinem Weibe Priscilla durch ein Edikt des Kaisers Claudius kurz zuvor aus Rom verwiesen (Suet. Claud. 25; über die Frage, wer unter dem hier genannten Chrestus zu verstehen sei, s. Overbeck S. 291 Anm., und über die geringe chronologische Bedeutung der Stelle s. Bleek S. 445) und nun durch Paulus (nicht schon in Rom, Olshaus., Lange II, S. 237 f., Ewald S. 498) dem Christentum zugefürt. Als Timotheus, von Athen aus abgesendet (1 Thess. 3, 1 f.), dem Apostel Nachrichten brachte (Apg. 18, 5 coll. 1 Thess. 1, 1), schrieb der letztere von Korinth, nicht wie die Unterschrift sagt bereits von Athen aus, den ersten und, durch neue Mitteilungen eines Unbekannten veranlasst (2 Thess. 1, 3 ff.), wenige Monate darauf (1, 1 coll. Apg. 18, 18 u. a.) den zweiten Brief an die Thessalonicher; denn dass beide Sendschreiben umzustellen seien (Ewald S. 492 ff., Laurent in den Stud. und Kritiken 1864, S. 497 ff. und neutestamentl. Studien S. 49 ff.), beruht vornehmlich auf falscher Auslegung von 1 Thess. 4, 10 f. coll. 2 Thess. 3, 6 ff. Der Ort, an welchem sie entstanden, blieb das Endziel dieser zweiten Reise (nach den Meisten J. 52 und 53, s. u.). Von Korinth aus trat Paulus den Heimweg an. Über Ephesus, wohin ihn Aquila und Priscilla begleiteten (18, 18 f.), ging er nach Jerusalem, das Pfingstfest (s. Anger p. 61 sq. und Wieseler S. 48 ff.) zu feiern und ein Gelübde zu lösen (vergl. v. 18), und von da wandte er sich zurück nach Antiochien in Syrien (18, 22).

Nicht lange verweilte Paulus in Antiochien. Die dritte Missionsreise (Apg. 18, 23 bis 21, 15), zu welcher er allein sich anschickte, war zunächst nach

Galatien und Phrygien gerichtet. Sollten dort alle Jünger befestigt werden (18, 23), so läſst schon dieser Ausdruck jene starke (judenchristliche) Agitation vermuten, welche bald auch das schriftliche Wort des Apostels zu unterdrücken suchte (s. u.). Doch eilt über diese Anfänge der Reise Lukas rasch hinweg, um den Apostel zur Ausfürung bringen zu lassen, was ihn augenscheinlich schon früher (18,21) bewegte: in Ephesus, der Hauptstadt des prokonsularischen Asiens, einen längeren Aufenthalt zu nehmen (19, 1 bis 20, 1). Tatsächlich blieb er daselbst nahezu drei Jare (19, 8. 10; 20, 31; nach Meyer J. 56 bis 58), eine Zeit, in welcher ihm troz schwerer Leiden und Verfolgungen (19, 23 f.; 20, 19; 1 Kor. 15, 32; 2 Kor. 1, 8 f.) eine große Tür in Asien geöffnet ward (1 Kor. 16, 9). Denn williger als anderwärts von den Juden aufgenommen (Apg. 19, 10; 20, 21) sammelte er Viele aus den Heiden (a. a. O.), eine Gemeinde, die in inniger Liebe ihm zugetan war (20, 17 ff.). Siege, welche er über Jünger des Täufers (19, 1 ff.), Dämonische (v. 11 f.) und Goeten (v. 13 ff.) errang, werden von Baur I. S. 214, Zeller S. 264 ff., Overbeck S. 306 ff. in das Bereich des Ungeschichtlichen verwiesen. Jedenfalls ist guter Grund vorhanden, aus diesem Aufenthalt in Ephesus zwei Sendschreiben des Apostels herzuleiten. Wol nicht zu lange nach seinem Eintritt in die Stadt (vergl. Gal. 1, 6: ταχέως, 4, 12 ff.), nicht schon auf der Reise dahin (Hug, Rückert), noch weniger erst später in Korinth (de W. Comm. und Bleek S. 487) oder gar in Rom (Unterschrift, Schrader I, S. 216 ff. und Köhler, Abfassungszeit der apost. Schriften S. 125 ff.), schrieb nämlich Paulus den Brief an die Galater (Gal. 4, 13 coll. Apg. 16, 6; 18, 28. S. Semler, De temp., quo scr. est. ep. ad Gal., Hal. 1768; Fischer, De temp., quo scr. est. ep. ad Gal., Long. 1808; Niemeyer, De temp., quo ep. ad Gal. conscr. sit, Gott. 1827; Ulrich, Über die Zeit der Abfassung des Galaterbr., in d. Stud. u. Krit., 1836, S. 448 ff.). Durch wen er Kunde aus Galatien empfing, bleibt dunkel. Aber der Brief bezeugt (s. Holsten, Inhalt und Gedankengang d. Br. an d. Gal., Rostock 1859, und Z. Ev. d. P. S. 239 ff.), daſs Gegner, die schon widerholt ihm in den Weg getreten waren (2, 4 coll. Apg. 15, 1, 5), seine Person wie seine Lehre geschmäht und einem andern Evangelium (Gal. 1, 8 f.), d. h. einem judaistischen Christentum, freie Bau gemacht hatten. Und wenn nun bereits bei seinem zweiten Besuche Warnung und Stärkung nötig waren (1, 9; 5, 3; Apg. 18, 23), doch andererseits erst das schriftliche Wort eine Schärfe angenommen hat, welche dem mündlichen noch fremd bleiben durfte (3, 1 u. ö.), so konnten jene Proselytenmacher nur in jüngster Zeit, keinesfalls schon früher (Rückert, Hemsen S. 239, Credner S. 354 f.), erfolgreich aufgetreten sein (s. auch Neander I, S. 356, Hilgenfeld S. 253 f., v. Hofmann IX, S. 37, und Meyer-Sieffert S. 15). Daſs dieselben Sendlinge in gleicher Weise ihre Netze über Gemeinden Achajas warfen (Godet S. 31 f.), darf nicht one weiteres aus dem andern Sendschreiben geschlossen werden, welches Paulus in Ephesus verfaſste, aus unserem ersten Briefe an die Korinther. Über die Lage dieser Gemeinde war der Apostel genau unterrichtet teils durch Besuche, die er aus Korinth empfing (1, 11 f.; 16, 17 f.), teils durch eine Zuschrift, welche von dort an ihn gerichtet worden (vergl. 7, 1, 8, 1; 12, 1, s. Baur, theol. Jahrbücher 1852, S. 1 ff.; v. Hofmann II, 2, S. 420 ff. und Heinrici S. 59 f.), teils endlich durch eigene Beobachtungen, sofern er selbst vor Absendung seines Briefes nochmals bei der Gemeinde gewesen war. Die Annahme eines zweiten Besuches, von Winer II, S. 210, Baur I, S. 337 f., Tüb. Jahrb. 1850, S. 139 f., Hilgenf. S. 260 und Märcker in den Stud. und Krit. 1872, S. 153 ff. zwar bestritten, wird nämlich durch 2 Kor. 2, 1; 12, 21; 13, 1 f. gefordert; und weil es wenig für sich hat, ihn der früheren Missionsreise in dem Sinne einzureihen, daſs Paulus Apg. 18 auf kurze Zeit Korinth verlassen habe, um dahin wider zurückzukehren (Schott p. 234 sq.; Anger p. 70 sqq.), so gewinnt die Meinung große Warscheinlichkeit, daſs der Apostel in der Zeit seines ephesinischen Aufenthaltes eine Reise nach Korinth unternommen hat (s. Oeder, De temp. et loco scriptt. epp. Pi. ad Phil. et ad Cor., On. 1731; Müller, De tribus itin. Pi. Corinthum susceptis, Bas. 1833; Schrader I, S. 95; Wieseler S. 233 ff.; Bleek in d. Stud.

und Krit. 1830, S. 614 ff. und Einl. S. 459 f.; Ewald S. 520 f.; Reuß I, S. 78 f.; Klöpper, Exeget.-krit. Unters. über d. 2 Cor., Gött. 1870, S. 6, 10; Hausrath, Der Vier-Capitel-Brief d. P. an d. Cor., Heidelb. 1870, S. 13, und Weizsäcker in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, S. 622 ff.). Die Fragen beantwortend, welche von Korinth her ihm vorgetragen wurden, will sein schriftliches Wort zugleich tiefgehenden Schäden des Gemeindelebens steuern, über welche er Kunde empfangen hatte: vor allem unzüchtigem Wesen, das, in der Heimat schamlosen Aphroditedienstes genärt, ihm schon früher (vgl. 5, 9) zu einem uns verlorenen Briefe Anlaſs ward (c. 5 und 6), und einer Gärung der Gemüter, die einen stark schismatischen Charakter der Gemeinde leicht im Gefolge haben konnte (c. 1 bis 4). Denn seit dem Weggange des Apostels war der alexandrinische Jude Apollos, in Ephesus durch Aquila and Priscilla dem Christentume zugefürt (Apg. 18, 24 ff.), nach Korinth gekommen (19, 1 coll. 1 Kor. 3, 6); und wie er durch Mittel der Gelehrsamkeit wie durch den Glanz seiner Rede Viele zu gewinnen wuſste, und wie Andere des Paulus Namen zur Parteiparole erhoben, so folgten wider Andere den Lockungen judaisirender Lehrer, welche des Petrus Autorität zu heben und die des Paulus zu schädigen suchten, wärend relativ wenige, wiewol erfolglos, der guten Absicht lebten, sich an den Meister Aller, Christus, zu halten (1, 12). Der Ernst, mit dem der Apostel redet, wie überhaupt die Ausdehnung, welche seine Erörterung gewinnt, verbieten die Meinung, daſs die Gemeinde aus Nebenrücksichten (Heinrici S. 150) sich spaltete und nichts als eine Verfassungsfrage (S. 158) zum Gegenstande des Haders machte. Aber andererseits kann die Exegese erhärten, daſs die Differenz der Parteien nicht fundamentaler Art und insonderheit die Christuspartei nicht, wie behauptet ward, der judaistische Gegensatz des Paulus in sachlicher wie persönlicher Hinsicht gewesen ist (vergl. Pott, De sectis eccl. cor., Gott. 1824; Neander I, S. 305 ff., und in den kl. Gelegenheitsschr., 2. A., Berlin 1829; Schenkel, De eccl. cor. primaeva factionibus turbata, Bas. 1838; Goldhorn, Die Christuspartei in Korinth in Ilgens Ztschr. 1840, 3; Dähne, Die Christuspartei in Korinth, Halle 1841; Becker, Die Parteiungen in der Gemeinde zu Korinth, Alt. 1842; Räbiger, Krit. Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die Korinther, 1847; Baur I, S. 291 ff.; Die Christuspartei in Korinth in der Tüb. Ztschr. 1834, 4; 1836, 4; Tüb. Jahrb. 1845, 2; 1850, 1; Beyschlag, De eccl. cor. factione christiana, Hal. 1861, und die Christuspartei in Korinth in den Stud. und Kritiken, 1865, S. 217 ff.; 1871, S. 635 ff.; Hilgenf. Zeitschr. für wissensch. Theologie 1864, S. 155 ff.; 1865, S. 241 ff.; 1869, S. 398 ff.; 1871, S. 112 ff.; 1872, S. 200 ff.; Wieseler, Zur Geschichte der neutestamentl. Schrift, Leipzig 1880, S. 1 ff.). Bei Abfassung des Briefes steht Paulus im Begriff, Ephesus zu verlassen, und hat weitere Reisedispositionen schon getroffen. Timotheus war nach Korinth (4, 15) und Erastus nach Macedonien geeilt (Apg. 19, 23); der Apostel selbst möchte sein Wirken bis nach der Welthauptstadt ausbreiten, zuvor aber die Gemeinden Maceboniens und Achajas sehen und deren Kollekte den Brüdern in Jerusalem bringen (19, 23; 1 Kor. 16, 3 ff.). So geht er über Troas (2 Kor. 2, 12) nach Macedonien und trifft hier mit Timotheus (vergl. 1, 1), später auch mit Titus zusammen (7, 6 ff.). Der letztere kam aus Korinth (vergl. v. 4; 12, 18) mit Nachrichten über den Erfolg, der durch des Apostels Sendschreiben erzielt worden war (2, 22; 7, 5). Durch sie wie durch den Wunsch veranlaſst, bei seinem nächsten Besuche nicht Worte des Tadels reden zu müssen (13, 10), schrieb Paulus in Macedonien, vielleicht in Philippi (Unterschrift, Pesch.), unseren **zweiten Brief an die Korinther**, der seinem Anlaſs gemäß von selbst in drei Hauptteile (c. 1 bis 7; c. 8 und 9; c. 10 bis 13) zerfällt. Daſs ihm noch ein verlorenes Sendschreiben vorhergegangen war (Bleek, Stud. und Krit., 1830, S. 625 ff., und Einl. S. 469 ff.; Neander I, S. 433 ff.; Ewald, Sendschr. d. P. S. 227 ff.; Klöpper, Ex.-krit. Untersuchungen über d. 2 Kor., Gött. 1869, S. 1 ff.; Hilgenf. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1864, S. 167 ff.; 1866, S. 345 ff., und Einleit. S. 281 ff.; Mangold bei Bleek S. 473 ff.), wagen wir nicht mit Sicherheit zu behaupten und verzichten schon deshalb darauf, das uns angeblich Abhanden-

gekommene in 2 Kor. c. 10 bis 13 aufzusuchen (Hausrath S. 424 ff. und der Vier-Kapitel-Brief des P. an die Kor., Heidelberg 1872. S. dagegen Hilgenf. in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, S. 99 ff., Schulze in den Jahrb. für deutsche Theol. 1872, S. 743 ff. und Klöpper, Comm. z. 2 Kor. 1874, S. 1 ff. Ältere Hypothesen bei Semler, De duplici appendice ep. ad Rom., Hal. 1767, und Weber, De numero epp. ad Cor. rectius constituendo, Vit. 1798 sqq.). Seinem Briefe folgte Paulus bald selber. Denn nachdem er noch Illyrien bereist (Röm. 15, 19), begab er sich zu dreimonatlichem Aufenthalte nach Achaja, wol vornehmlich in Korinth verweilend (Apg. 20, 2). Über sein damaliges Wirken in der Stadt sind wir durch Lukas nicht unterrichtet; doch beweist die Tatsache eines längeren Besuches, dass das vorausgeschickte Schreiben nicht one gute Frucht geblieben war. Nur aus der Zeit dieses Aufenthaltes lässt sich der Brief an die Römer leiten. Korinth, nicht Illyrien (wegen 15, 19, Paulus, Comm. S. 342), war sein Entstehungsort, weil die Diakonissin Phöbe, welche 16, 1 empfiehlt, aus Kenchreä, der östlichen Hafenstadt Korinths gebürtig war, und weil kein Grund vorhanden ist, in Cajus, dessen Gastfreundschaft der Apostel genießt (16, 23), einen anderen zu sehen, als den Korinthier, welchen 1 Kor. 1, 14 erwänt. Jener Besuch auf der dritten Reise aber, nicht die Periode nach der Gefangenschaft (wegen c. 16 Tobler), war die Entstehungszeit, weil die Kollekte, welche Paulus 15, 25 ff. auf dem Wege nach Rom den Jerusalemern bringen will, dieselbe ist, zu welcher 2 Kor. c. 8 und 9 die Christen in Achaja ermunterten (vgl. 1 Kor. 16, 1. S. Kuehze, De temp., quo scripta fuerit ep. ad Rom., Hal. 1767; Tobler, Theolog. Aufsätze, Zürich 1796, S. 41 ff.; Flatt, De temp., quo Pi. ad Rom. ep. scripta sit, Tub. 1798; Paulus, De originibus ep. Pi. ad Rom., Jen. 1801). Ursprung wie Zusammensetzung der Gemeinde wollen ins Auge gefasst sein (s. darüber nr. 3), wenn genauer die Frage beantwortet werden soll, warum der Apostel diesen Brief geschrieben hat. Hier genügt es hervorzuheben, dass Paulus vor seiner persönlichen Ankunft den Sieg des Evangeliums in der Hauptstadt der römischen Welt fördern wollte. Denn wenn auch der Plan, Italien in das Missionsnetz aufzunehmen, sich ihm erfüllen sollte, so würde Rom nur gelegentlich, auf der Durchreise nach Spanien, berürt werden können (15, 24. 28). Um so mehr muss er wünschen, sein Wirken vorzubereiten. Wie er der Christen in Jerusalem sich von neuem versichern will (15, 31), so möchte er die römischen Brüder schon jetzt immer inniger mit seinem Evangelium verknüpfen (15, 4 ff. Vergl. überhaupt Heisen, De praecipuo ep. ad Rom. scopo, Jen. 1801; Höpfner, De consecutione sententiarum in Pi. ad Rom. ep., Lips. 1828; Schmid, De Paul. ad Rom. epistolae consilio atque argumento, Tub. 1830; Jäger, Der Lehrgehalt des Röm., Tüb. 1834; Baur in der Tüb. Ztschr. 1863, 3, und Tüb. Jahrb. 1857, 1. 2; J. Köstlin, Der Lehrgehalt d. Röm. in den Jahrb. für deutsche Theol. 1856, S. 68 ff.; Schott, Der Röm., sein Endzweck und Gedankengang, Erl. 1858; Beyschlag, De eccl. rom. statu, quem ep. Pi. respicit, Hal. 1862, und in den Stud. und Krit. 1867, 4; Riggenbach in der luther. Zeitschr. 1868, 1; Sieffert, Über das Verhältniß des Gal. zum Röm. in den Jahrb. für deutsche Theol., 1869, S. 250 ff.; Wieseler, Zur Geschichte der neutest. Schrift, 1880, S. 54 ff.; Graf, Ueber Veranlassung des Röm., Freiburg u. Tübingen 1881; Pfleiderer, Paul. Studien I. in den Prot. Jahrb. 1882, S. 482 ff.). Durch Phöbe ist der Brief warscheinlich befördert worden (16, 1 f.). Paulus selbst denkt an die Ausfürung seines Reiseplans nicht one die Anung, dass Trübsal seiner in Jerusalem warte (15, 30 ff.); aber gegen sein ursprüngliches Vorhaben, von Korinth zu Schiff nach Syrien zu gehen (vgl. 15, 25; 1 Kor. 16, 3 ff.; 2 Kor. 1, 16), wälte er aus Rücksicht auf Gefaren, welche ihm von Juden drohten, den Weg über Macedonien (Philippi) nach Troas (Apg. 20, 3 bis 6), den Glauben der Gemeinde durch Predigt und wunderbare Erweckung des Jünglings Eutyches stärkend (v. 7 bis 12; s. dagegen Baur I, S. 218 f.; Zeller 269; Overbeck S. 332 f.), und ging dann vereint mit seinen Gehilfen (vergl. v. 4 f.) zur See nach Milet (v. 15). Hier nahm er angesichts der Leiden, die er erwartete (v. 23), Abschied von den Presbytern der eng mit ihm verbundenen Gemeinde zu Ephesus (20,

17 ff.), um darauf troß der Warnungen des Propheten Agabus in Cäsarea (21, 10 ff.) nach Jerusalem zu ziehen.

In friedlicher Absicht gekommen, musste Paulus bald erkennen, wie gesetzeseifrige Judenchristen ihn als prinzipiellen Gegner des Gesetzes zurückzuweisen suchten; aber den Frieden zu waren, gab er einen Beweis der Wertschätzung des Gesetzes, indem er, one seinen eigenen Grundsätzen zu widersprechen (gegen Baur I, S. 233, Mangold bei Bleek S. 493 f., Overbeck S. 375 f. und Hausrath S. 453 f Neander I, S. 485 ff., Lekebusch S. 275 ff., Wendt S. 445 ff. und K. Schmidt S. 381 ff.), sich stellvertretend einem Nasiräatsgelübde unterzog (21, 18 bis 26). Schon wenige Tage später sollten sich die trüben Anungen früherer Zeit erfüllen. Fanatische Juden aus Kleinasien regten wider ihn das Volk auf und hätten ihn zum Tode gebracht, wäre er nicht durch Claudius Lysias, den Tribun der römischen Cohorte, im Gefängnis geborgen worden. Vor dem Volke (22, 1 bis 21) blieb seine Selbstverteidigung so vergeblich, wie vor dem Synedrium (c. 23. S. Zorn, De Pi. fatis in carcere arcis Antoniae, Mus. Brem. II, p. 361 sqq.); und nur um den wachsenden Parteistreit und einer jüdischen Verschwörung entrückt zu werden, ward er durch Lysias bei Nacht nach Cäsarea zum Prokurator Antonius Felix übergefürt. Seine Haft im dortigen Residenzpalast der Landpfleger (23, 25) war zwar nicht fessellos (24, 27), aber relativ mild und frei von Belästigungen (v. 23); auch hätte sie ein schnelleres Ende gefunden, wäre Paulus zu Bestechungsversuchen geneigt und Felix unabhängiger von den Juden gewesen (v. 26). So ging der Apostel in die Hände des M. Porcius Festus über, der nach zwei Jaren die Prokuratur übernahm. Noch einmal ward er zum Verhöre gestellt (26, 1 bis 23). Ein objektiveres Urteil schien ihm in Aussicht zu stehen; doch in seinen Plänen und Hoffnungen schon längst (19, 21; 23, 11; Röm. 15, 24. 28) nach Rom gewiesen, appellirte er als römischer Bürger an den Kaiser (26, 32. S. Santoroccius, De Pi. ad Caesarem appellatione, Marb. 1721; Krebs, De provocatione Pi. ad Caesarem, Lips. 1783). Unter Aufsicht des Hauptmanns Julius verließ er Cäsarea, begleitet von dem, der in der Apostelgeschichte (c. 27 und 28) erzält, und von Aristarchus aus Thessalonich (27, 1; Kol. 4, 10). Gefarlos war die Reise bis Sidon; aber Herbststürme trieben das Farzeug von da nach Kreta, und schiffbrüchig wurden die Reisenden an die Küste von Malta geworfen (s. Boysen, Eclogae arch. ad difficile Pi. iter, Hal. 1713; Eskuche, De naufragio Pi., Bern 1730; Walch, Antiqu. mantissae ad itin. Pi. rom., Jen. 1767, und antiquitt. naufragii in itin. Pi., Jen. 1767; Lassen, Tentam. in iter Pi. maritim. Caesarea Puteolos, Aarhus. 1821; J. Smith, The voyage and shipwrek of St. Paul, Lond. 1848). Nach dreimonatlichem Aufenthalte kamen sie von da über Syrakus und Rhegium an das Festland Italiens in Puteoli bei Neapel. Schon hier fand Paulus Christen, und römische Christen zogen ihm entgegen bis nach dem Flecken Tres Tabernä, ihn nach der Hauptstadt zu geleiten (28, 25. S. Syrbe, De Pi. in urbem Romae ingressu, Jen. 1732).

Rückwärts blickend geben wir hier einigen chronologischen Bestimmungen Raum, welche Anspruch auf Warscheinlichkeit erheben dürfen. Als relativ festen Punkt im Leben Pauli können wir den Eintritt des M. Porcius Festus in Cäsarea betrachten. Erfolgte dieser im Sommer des Jares 60 (Jos. Ant. XX., 8. 9. 11. coll. Tac. Ann. XIV. 65. S. darüber Winer I, S. 372, Art. Festus; Anger p. 99 sq.; Wieseler S. 66 ff. und R.-E. 1. A. XXI, S. 553; Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte, Leipzig 1874, S. 308), so kam Paulus im Frühjare 61 nach Rom und Pfingsten 58 nach Cäsarea. Die dritte Missionsreise würde dann in die Jare (54) 55 bis 58 fallen (Gal. J. 56; 1 Kor. Ostern 57; 2 Kor. 57; Röm. Winter 57 bis 58), die zweite in die Jare 52 bis 55 (1 und 2 Thess. 53 und 54), der Konvent der Apostel in das Jar 51 und die erste Missionsreise in die Jare 48 bis 50. Noch weiter rückwärts gehend setzen die Bekehrung Pauli Meyer und Beyschlag S. 1155 in das Jar 35, Schott, Godet u. a. in das Jar 37, Anger und Ewald in das Jar 38, Schrader in das Jar 39, Wieseler in das Jar 40. Die Litteratur über die Chronologie des paulinischen Lebens s. o.; einen lichtvollen Überblick über das vornehmlich in Betracht

Kommende geben Winer II, S. 217 bis 219, und Beyschlag S. 1155; tabellarische Übersichten über die Meinungen der Chronologen s. ebendas., bei Anger p. 190 und Meyer-Wendt S. 25.

3. Seit dem Eintritt in die römische Gefangenschaft. Obwol zum ersten Male kam der Apostel nicht als Fremdling nach Rom. Die Christen, denen er von Korinth aus geschrieben, läßt der lukanische Bericht ihn wie einen der Ihrigen begrüßen (28, 15); und der Brief bezeugt, dass schon mehrere Jare vor seiner Ankunft Paulus über die römische Christenheit genau unterrichtet war. Er kennt die Glaubensstärke derselben (1, 8); weiß, dass neben Christen aus den Juden (2, 17 ff.; 4, 1; 7, 1 ff. u. a.) Heidenchristen wonen (1, 16 ff.; 6, 17 ff.; 9, 24 ff. u. a.) und hebt etliche der Leser als ihm besonders nahestehend heraus (16, 3. 5. 7. 9. 13), wenn anders Röm. c. 16 nicht vielmehr als Empfehlungsschreiben für Phöbe nach Ephesus angesehen wird (Schulz in den Stud. u. Krit. 1829, S. 609 ff.; Laurent, Neutest. Stud. S. 32 ff.; Reuß I, S. 101; Mangold bei Bleek S. 479). Noch bei Abfassung des Sendschreibens (1, 7; 16, 5, 14 f.) und selbst bei Pauli Ankunft (Apg. 28, 21 f.) scheinen sie nicht völlig als Gemeinde organisirt gewesen zu sein. Dennoch darf die Zeit der ersten Pflanzung des Evangeliums als relativ weit zurückliegend betrachtet werden. Nicht als könnte Petrus, für den ein alibi erweislich ist, als Stifter und erster, 25 Jare hindurch amtirender Bischof der Gemeinde gelten (Eus. h. e. III, 14, 15; Hier. cat. c. 1; Bertholdt, Einleitung, III, S. 1282 ff.; Windischmann, Vindiciae petrinae, Ratisb. 1836; Stenglein, Tüb. Quartalschr., 1840, 2 und 3; Mynster, Kl. theolog. Schriften, S. 143 ff.; Thiersch S. 97 ff.); wol aber läßt sich mit Grund behaupten, dass wenn nicht schon nach dem Pfingstfeste Apg. 2, 10 (doch s. Wieseler, R.-E. 1. A. XXI, S. 560, Overbeck, Wendt z. St.) so durch spätere Predigt unter römischen Juden das nachmalige Gemeindeleben angebaut ward, und besonders erfolgreich wol, als Kaiser Claudius widerholter Unruhen wegen sein Edikt erließ (Suet., Vit. Claud. c. 25; vergl. Apostelgesch. 18, 2. S. Mangold, Der Römerbr. und die Anfänge der röm. Gemeinde, Marburg 1866; Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der ersten Christen in Rom, Tüb. 1874; Weizsäcker in d. Jahrb. für deutsche Theologie 1876, S. 248 ff.; Kneucker, die Anfänge des röm. Christentums, Karlsr. 1881; die übrige Lit. s. o.). In dieser Gemeinde brachte Paulus zwei Jare zu, nach Art der custodia militaris streng bewacht durch einen Prätorianer (vgl. Jos. Ant. XVIII, 6, 7), aber in einer von ihm selbst gemieteten Wonung, sodass trotz seiner Banden sein Wort ungebunden war (Apg. 28, 16. 30 f.). Drei Briefe, welche er gleichzeitig abgehen ließ, sind Beweis für die weitreichende Tätigkeit, welche er nicht bloß auf dem Wege der Predigt entfaltet. In Rom war ihm nämlich Onesimus, ein Sklave des wol in Ephesus durch ihn bekehrten Kolossers Philemon (Philemon v. 13, 19; Kol. 4, 9), näher getreten. Eines Vergehens wegen vor Philemon flüchtig (v. 11, 18), hatte er sich dem Evangelium zugewendet (v. 10), und seinem Herrn zu Nachsicht und brüderlicher Liebe ihn zu empfehlen, schrieb Paulus den Brief an Philemon (s. Klotzsch, De occas. et indole ep. ad Phil. Vit. 1792; Baur II, S. 88 ff.; Holtzmann in Hilfgenfelds Zeitschr. 1873, S. 428 ff.). Dem Tychicus aber, der ihn überbrachte (Kol. 4, 7. 9), gab er den Brief an die Epheser mit (Eph. 6, 21 f.). Er ist encyklischen Charakters. Denn dass der Leserkreis desselben nicht (mit Wiggers in den Stud. und Krit. 1841, S. 412 ff.; Rink, ebendas. 1849, S. 948 ff.; Wieseler S. 443; Meyer) auf Ephesus zu beschränken ist, beweist am Eingange die allgemeine Bezeichnung der Leser als *ἅγιοι καὶ πιστοί*, im Fortgang eine Lehrdarlegung, welche auf keinerlei Gegensätze Rücksicht nimmt, am Ausgange der Mangel an Grüßen nach der eng mit dem Apostel befreundeten Gemeinde (vergl. überdem 1, 15; 3, 2 ff.; 4, 21). Nur Ephesus ist in der Adresse genannt, weil diese Gemeinde für die Christenheit der näheren und weiteren Umgebung centraler Bedeutung war. Zu den außerephesinischen Lesern aber gehörten die Christen von Laodicea, denen Paulus, obwol von Person unbekannt (Kol. 2, 1), einen Brief gesendet hat (Kol. 4, 16). Dieser letztere ist nämlich nicht der Philemonbrief (Wieseler S. 435 ff., Thiersch, Versuch zur Herstellung ꝛc. S. 424), son-

dern hoher Warscheinlichkeit nach unser Brief an die Epheser (s. besonders Anger, Ueber den Laodicenerbrief, Leipzig 1843); denn er war wie dieser an Personen gerichtet, die dem Apostel persönlich ferne standen (Kol. 2, 1), war ferner zu gleicher Zeit mit dem Kolosserbriefe geschrieben (Kol. a. a. O.) und hatte endlich nicht bloß den Laodicenern gegolten (4, 16. Über die Leser s. noch Haenlein, De lectoribus, quibus ep. Pi., quae ad Eph. scripta traditur, vere missa videatur, Erl. 1797; Kamphausen, Über den ursprünglichen Leserkreis des Eph., in den Jahrb. f. deutsche Theol., 1866, S. 742 ff.; Sartori, Der Laodicenerbrief, 1853; über die Echtheit s. Lünemann, De ep. ad Eph. authentia, primis lector, argum., Gott. 1842; Klöpper, De originibus epp. ad Eph. et Col., Gryph. 1853; Holtzmann, Kritik d. Eph. und Kolosserbr., Leipzig 1872). Sind nun beide Sendschreiben identisch, so hatte Paulus, wie Kol. 4, 16 lehrt, das an die Epheser bereits verfasst, als er in die Hände des Tychikus (v. 7) noch den Brief an die Kolosser legte (s. Hofmann, Introductio in lectionem ep. Pi. ad Col., Lips. 1749; Boehmer, Isag. in ep. a Po. ap. ad Col. datam, Ber. 1829; Flatt, Observ. ad ep. ad Col., opp. p. 489 sqq.; Wiggers in den Stud. und Kritiken 1838, S. 165 ff.). In frischer Erinnerung an jenes erstere geschrieben, berürte er mit ihm sich vielfach nach Inhalt und Ausdruck (s. Bemmelen, De epp. ad Eph. et Col. inter se collat., L. B. 1803; de Wette, Einleit., § 146ᵃ, und Holtzmann a. a. O. S. 25 ff.), hält aber sehr bestimmt die Beziehung auf Judenchristen fest, die wie gesetzliche Ordnungen (2, 11. 16; 3, 11 u. ö.), so insbesondere eine Philosophie über die Engelwelt betonend (1, 16 f.; 2, 18 ff.), den Frieden der kolossensischen Gemeinde gefärdeten (s. Schneckenburger in den Stud. und Krit. 1832, S. 840 ff.; Rheinwald, De pseudo-doctoribus Col., Bonn 1834; Osiander in der Tüb. Zeitschr. 1834, S. 96 ff.; Baur II, S. 4 ff.; Holtzmann a. a. O. S. 292; Klöpper, Der Brief an die Kolosser, 1882, S. 58 ff. Vergl. überdem Mayerhoff, Der Brief an die Kolosser, kritisch geprüft, Berlin 1838). Diese drei Briefe stammten aus einer Gefangenschaft ihres Verfassers (Philem. v. 1, 9 f. 23; Eph. 3, 1; 4, 1; 6, 20; Kol. 4, 3. 11), und deshalb sind die, welche in ihnen Werke des Paulus sehen, vor die Frage gestellt, ob an die Gefangenschaft in Cäsarea (Schulz in den Studien und Kritiken 1829, S. 612 ff.; Wiggers ebendas. 1841, S. 436 ff.; Schott, Isag., p. 272 sqq.; Weiß, N.-E., 1 A., XIX, S. 717 ff.; Schenkel, Comm. und Bibel-Lexikon, II, S. 126 f.; Meyer, Comm.; Laurent, Neutest. Studien, S. 100 ff.; Thiersch S. 176; Reuß I, S. 104 f.; Beyschlag, S. 1154) oder an die in Rom zu denken sei (Neander I, S. 388 f.; Credner S. 389 f.; Wieseler S. 420 f.; Guericke S. 333 f.; Bleek S. 506 ff.; Ewald, Sendschreiben d. P., S. 464 f.; v. Hofmann IV, 2, S. 190 f. 217 f.; IX, S. 91 f.; Godet S. 35; Klöpper S. 48 ff.). Erwägen wir, dass die Haft in Rom apostolischem Wirken ungleich günstiger war als die zu Cäsarea (Apg. 28, 16 ff., 31 coll. Eph. 6, 21; Kol. 4, 3 f.; Philem. v. 10), dass der Philem. v. 22 angedeutete Reiseplan durch den lang gehegten Wunsch, nach Rom zu kommen (Röm. 15, 24. 28; Apg. 19, 21; 23, 11) und durch den Abschied von den Gemeinden Kleinasiens (20, 25) für die Zeit in Cäsarea geradezu ausgeschlossen ist, dass der flüchtige Onesimus in Cäsarea weniger geborgen gewesen wäre, wie in der großen Hauptstadt, so werden wir uns für die von Lukas erzälte römische Gefangenschaft entscheiden müssen. In die Ausgänge derselben (wenn auch nicht nach völligem Verlauf der διετία ὅλη Apg. 28, 30, v. Hofmann IV. 3, S. 21 f.; IX, S. 127 f., so doch keinesfalls nach Cäsarea, Paulus, Progr., Jen. 1799, und Thiersch S. 212) fällt die Abfassung des Briefes an die Philipper (s. Mynster, Einleit. in den Brief an die Phil. in s. kl. theolog. Schriften, S. 169 ff.; Rettig, Quaest. Phil., Giss. 1831); denn Paulus weilt im kaiserlichen Palaste (4, 22) und ist nach längerer Haft (2, 26 ff.) von Gehilfen schon fast verlassen (1, 1; 2, 20), der Möglichkeit eines Todesurteils noch nicht überhoben (1, 20; 2, 17). Da dankt er der Gemeinde, die ihm von neuem Liebe bewiesen (2, 25; 4, 10 ff. S. Hoog, De coetus chr. Phil. conditione, L. B. 1825; Schinz, Die christl. Gem. z. Phil., Zürich 1833), und übergibt den Brief dem Epaphras, der nach schwerer Krankheit heimkehrt (2, 25 ff.), zur Bestellung (s.

noch Lünemann, Pi. ad Phil. ep. contra Baurium def., Gott. 1847; Brückner, Ep. ad Phil. Po. auctori vindic. contra Baurium, Lips. 1848; Hinsch in Hilgenfelds Zeitschr. 1873, S. 59 ff.; Holsten in den Jahrb. für prot. Theol. 1875, 1 und 1876, 1.)

Über die Zeit des paulinischen Lebens, deren Dokumente die genannten Briefe sind, füren eingehende Nachrichten, welche Anspruch auf Verlässigkeit erheben dürfen, nicht hinaus. Als feststehende Tatsache hat nur zu gelten, dass Paulus in Rom unter Nero das Martyrium gelitten hat. Liegt schon bei Clem. Rom. ad Cor. c. 5 dies angedeutet (*Παῦλος . . . μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός*), sofern *μαρτυρήσας* nicht von einem freimütigen Zeugnis vor Oberen (Baur I, S. 256, Wieseler S. 528, Reuß I, S. 132), sondern aus Gründen des Nexus von einem solchen zu erklären ist, das mit dem Tode bekräftigt ward, so wird von Späteren jenes Faktum ungleich deutlicher verbürgt. Wir hören, dass Paulus gleichzeitig mit Petrus in Rom gestorben ist (Dionys. von Kor. bei Eus. II, 25; Irenae. adv. haer. III,1; Tent. de praescr. haer. 36; scorp. 15), und dass die Gräber beider Apostel pietätvoll bewart worden sind (Cajus, Presb. von Rom bei Eus. II, 25). Noch spätere wissen Genaueres auch über die Art wie den Ort des paulinischen Martyriums zu erzälen (Eus. II, 25 u. a. S. die Zeugnisse bei Credner S. 318 ff. und Bleek S. 541 f. Vergl. auch Baur I, S. 243 f. und Kunze, Praecipua patrum testimonia, quae ad mortem Pi. spectant, Gott. 1848). Die Verknüpfung des Geschickes Pauli mit dem des Petrus wird selbstredend von denen in Abrede gestellt, die einen Aufenthalt des letzteren in Rom als ungeschichtlich bezeichnen (Baur I, S. 246 ff.; Gundert in den Jahrb. für deutsche Theol. 1869, S. 306 ff.; Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe, Kiel 1869, und Quellen der römischen Petrussage 1872; wogegen Hilgenfeld, Zeitschr. 1872, S. 353 ff.); nach Anderen ist Paulus später als Petrus gestorben (Ewald S. 621), und nach noch Anderen erfolgte der Eintritt des Petrus in der Welthauptstadt erst nach dem Tode des Paulus (Mangold, Der Römerbrief, S. 154 ff.). Wird, hievon abgesehen, die kirchliche Überlieferung festgehalten, so herrscht doch Differenz darüber, ob das Martyrium des Paulus am Ende der durch Lukas berichteten Gefangenschaft steht, oder ob der Apostel aus jener Gefangenschaft befreit in Spanien das Evangelium verkündigt und erst in einer zweiten Gefangenschaft den Zeugentod gelitten hat. Für eine zweite Gefangenschaft entscheiden sich vornehmlich Michaelis, Bertholdt, Hug, Mynster a. a. O. S. 291 ff.; Wurm in d. Tüb. Ztschr. 1833, S. 82 ff.; Schott, Isag., p. 197 sqq.; Credner, Einl., S. 318 ff., u. Gesch. des neutest. Kanon S. 90 ff.; Lange II, S. 386 ff.; Neander I, S. 527 ff.; Guericke S. 52 ff.; Baumgarten II, S. 264 ff.; Bleek S. 542 ff.; v. Hofmann V, S. 4 ff.; VI, S. 315 ff.; IX, S. 155 ff.; Godet S. 36; aber gegen dieselbe Spier, Diss. qua testimonia patrum de Pi. itinere. Hisp. labefactantur, Vit. 1740; Wolf, De altera Pi. captivitate, Lips. 1819. 21; Schrader I, S. 53 ff.; de Wette, Einleitung, § 122[b]; Baur I, S. 243 ff.; Hilgenfeld S. 350 f.; Reuß I, S. 131 f.; Hausrath S. 485 ff.; Krenkel, Wieseler S. 521 ff.; Otto, Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, Leipzig 1860; Thiersch, Grau, Beyschlag S. 1154 u. a. Ein Doppeltes scheint die Annahme einer nochmaligen Haft zu gestatten: 1) dies, dass sie durch Andeutungen der Apostelgeschichte und der Gefangenschaftsbriefe nicht schlechthin ausgeschlossen ist. Hält doch der Prokurator den Apostel nicht deshalb in Gewarsam, weil er ein Christ war, sondern weil er unredliche Mittel verschmähte (Apg. 24, 26) und sich auf den Kaiser berief (25, 9; 26, 32). Wie hiernach der Prozess des Paulus nicht notwendig ein Todesurteil forderte, so ließ auch der Apostel nicht die Hoffnung fallen, befreit zu werden (Philem. v. 22; Phil. 1, 25 f.; 2, 24); 2) ist jene Annahme nicht one Anhalt im kirchlichen Altertum. Zu den Stützen derselben wird zwar (Credner S. 317 f.; Neander I, S. 528 ff.; Bleek S. 545 f. u. a.) die Äußerung des Clem. Rom. ad Cor. c. 5 gerechnet, dass Paulus sein Zeugnis vor den Mächtigen der Erde (vergl. Matth. 10, 18) mit dem Tode besiegelt habe (s. o.) als ein *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ*

ἐπὶ (Wieseler S. 531 f.: ὑπό, s. dagegen Laurent, Luth. Ztschr., 1864, S. 416 f., und Clem. Rom. epp. ed. Tischend., Lips. 1873) τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών κ.τ.λ. Weil diese Worte in Rom geschrieben wurden, ist's künstlich, τὸ τέρμα τῆς δύσεως von Italien zu nehmen (Schrader I, S. 235 f.; Schenkel a. a. O.; Hilgenfeld S. 349 und patr. ap. p. 108 sqq. u. a.); und wenn dies, würde Clemens auf Länder weisen, welche von Rom aus westlich lagen. Immerhin viel deutlicher erwänt das Muratorische Fragment Zeile 38 und 39 eine profectionem pauli ab urbe ad spaniam proficescentis (s. dazu Hilgenf. Ztschr. 1872, S. 560 ff.; Hesse, Das Muratorische Fragment, Gießen 1873, S. 125 ff.; Mangold bei Bleek S. 544 f.); und nach der Kürze dieser Notiz wären Verfasser wie Leser des Fragments über die Reise näher unterrichtet gewesen. Die Ergänzung hierzu gibt Eusebius, wenn er h. e. II, 22 referirt, dass Paulus, nachdem er sich verantwortet, von neuem im Dienste der Predigt fortgezogen sei und darauf δεύτερον ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ. Dieser Notiz legt er augenscheinlich Gewicht bei; denn das hinzugefügte λόγος ἔχει will sie nicht als Sage (Winer II, S. 220; Hilgenfeld S. 350) oder als Meinung Etlicher (Wieseler S. 538) oder als Gerede (Otto a. a. O. S. 150), sondern als etwas ihm selbst Überliefertes markiren (s. Danz, De loco Eus. II, 22, Jen. 1816). Was er zum Ausdrucke bringt, begegnet uns im wesentlichen bei Athan. op. I, p. 265; Chrys. op. II, p. 515; Hier. cat. c. 5. u. a. — Scheint alles dies die Annahme einer zweiten Gefangenschaft zu stützen, so will doch erwogen sein (ad 1), dass Paulus auch gegen das im Reiche geltende Recht zum Tode verurteilt werden und, wenn er Hoffnung auf Befreiung äußerte, über seine Lage leicht sich täuschen konnte. Jedenfalls tritt in den Gefangenschaftsbriefen der frühere Lebenswunsch (Röm. 15, 24. 28) völlig zurück zugunsten anderer Reisepläne (Philem. v. 22; Phil 1, 25 f.; 2, 24). Hiezu kommt (ad 2), dass jene Zeugnisse des Altertums nicht den Wert besitzen, der ihnen vielfach beigemessen wird (s. v. Hofmann VI, S. 316 ff.). Am wenigsten ist ein sicherer Schluss aus Clem. Rom. a. a. O. erlaubt. Denn bleibt auch unerweislich, was Schenkel a. a. O. S. 56 ff. zeigen will, der Brief desselben wisse nur von Einer Gefangenschaft des Paulus, so ist doch die Aussage c. 5 zu „deklamatorisch" (Winer II, S. 220), als dass feste Tatsachen aus ihr sich herleiten ließen. Auch darum kann sie nicht Zwecken der Geschichte dienen, weil ein Wirken Pauli in Spanien nur im Bereiche der Sage lebt (Sepp, Geschichte der Apostel, 2. A., Schaffhausen 1866, S. 314; Gams, Kirchengeschichte von Spanien, Regensburg 1862, S. 50 ff.), und τέρμα τῆς δύσεως überhaupt nicht bloß von Spanien, sondern ebensogut (mit Münter in den Stud. und Krit. 1833, S. 55 f.) von Britannien genommen werden könnte. Die Notiz des Muratorischen Bruchstückes aber läßt sich leicht aus Röm. 15, 24. 28 erklären; und Eusebius redet zwar eingehender als früher, nennt jedoch die Gewärsmänner seines λόγος nicht, rekurrirt auf ihn vielleicht nur im Interesse des 2. Timotheusbr. und entschädigt mit seinem späteren Zeugnis nicht für die dürftigen Nachrichten der vorausgehenden Jarhunderte. Kommt hiezu noch, dass apokryphische acta von einer zweiten Gefangenschaft des Apostels nichts erzälen (s. Fabricius, Cod. apocr. p. 452 sqq., und Tischendorf, Acta ap. apocr. p. 1 sqq.), und dass dieselbe dem Origenes unbekannt gewesen sein muss (s. Eus. III, 1, 3), so ist die Frage, ob Paulus aus seiner Haft in Rom noch einmal befreit worden sei, keinesfalls mit Sicherheit zu bejahen, vielmehr mit Meyer, Römerbr. S. 19 als eine offene zu bezeichnen.

Durch dieses Resultat der Erwägung ist unser Urteil über die Authentie der drei Pastoralbriefe bedingt. An zwei Gehilfen des Apostels gerichtet, verfolgen sie denselben kirchlich praktischen Zweck, der ihnen den gemeinsamen Namen gegeben hat, wenden sie sich, wie wir meinen, gegen dieselbe Häresie (über sie s. Huth, Falsa gnosticor. scientia, Lips. 1723; Böttger, Die Gnosis der Pastoralbr., Gött. 1838; Mangold, Die Irrlehrer der Pastoralbr., Marb. 1856; Baur II, S. 108 ff. und die sogen. Pastoralbr., Tüb. 1835, S. 8 ff.; Huther, Comm., 3. A., S. 42 ff.; Holtzmann, Die Pastoralbriefe, Leipzig 1880, S. 126 ff.; Kölling, Der 1. Br. an Tim., Berlin 1882, S. 277 ff.), tragen sie denselben sprach-

lichen Charakter an sich (s. Beckhaus, Observatt. crit.-exeg. de vocabb. ἅπ. λεγ. in 1 ad Tim. ep. obviis, authentiae nihil detrahentibus, Ling. 1810; de Wette § 155[a] u. [d]; Huther S. 9 ff., 67 ff.; Reuß I, S. 120 ff.; Holtzmann S. 84 ff.; doch vgl. dazu Kölling a. a. O. S. 200 ff.). Kann unseres Erachtens bewiesen werden, dass der (wesentlich judaistische) Gegensatz wie der Ausdruck und die Gedankenentwickelung den paulinischen Ursprung der Briefe nicht ernstlich in Frage stellen, so gilt uns als gewiss, dass die von ihnen voraussetzte Lage des Verfassers in dem, was das Neue Testament über Paulus erzält, keine direkte Anknüpfung hat. Zwar sind Versuche gemacht worden, die Abfassung der Briefe dem Leben des Apostels, soweit es die Apostelgeschichte berichtet, einzugliedern. Unter verschiedenartiger Gestaltung der Hypothesen wurde der Titusbrief vor den 1. Kor. gerückt (Reuß I, S. 79; Otto S. 367 ff.) oder zwischen unsere beiden Korintherbriefe (Wieseler S. 329 ff.); der 1. Timoth. zwischen den Gal. und 1 Kor. (Planck, Bemerk. über d. 1. Tim., Gött. 1808, S. 90; Schrader I, S. 86; II, S. 287 ff.; Wieseler S. 286 ff; Reuß I, S. 81) nach Ephesus in die Zeit der dritten Reise (Otto S. 23 ff., vergl. auch Kölling S. 226 ff.), und der 2. Timoth. in die Gefangenschaft zu Cäsarea (Oeder, De loco et tempore scriptae sec. ep. ad Tim., Brunsw. 1747; Böttger, Beiträge zur hist.-krit. Einleitung in die paul. Briefe, 1837; Thiersch S. 152) oder in den Anfang (Otto S. 193 ff., 254 ff.; Reuß I, S. 118), bez. das Ende der ersten, d. h. einzigen römischen Gefangenschaft (Wieseler S. 461 ff.). S. noch die Kombinationen bei Paulus, De tempore script. prior. ad Tim. atque ad Phil. epp., Jen. 1799; Curtius, De tempore, quo prior Pi. ad Tim. ep. exarata sit, Ber. 1828; Böhl, Über die Zeit der Abfassung der Briefe an Tim. und Tit., Berlin 1829; Kling, Ächtheit und Abfassungszeit der Briefe an Tim. und Tit., als Anhang zu Flatt's Vorlesungen, Tübingen 1831. Die Briefe selbst legen gegen solche Einordnungen Bedenken nahe, welche hier keinen Ausdruck finden können. Geschichtlich lassen sie sich vielmehr nur begreifen, wenn nach der durch Lukas referirten Gefangenschaft für eine neue Wirksamkeit und eine nochmalige Gefangenschaft des Apostels Raum gewonnen wird; und von dieser Beurteilung können nicht (mit Schleiermacher, über den sog. 1. Brief des Paul. an d. Tim., Berl. 1807; Lücke in den Stud. und Kritiken 1834, S. 764; Usteri, Paul. Lehrbegriff, 4. A., S. 2; Neander I, S. 538 ff.; Bleek S. 565 ff.; Rudow, De argumentis historic., quibus recenter epistolar. pastor. origo impugnata est, Gott. 1852) der 2. Tim. und Titusbrief ausgenommen werden. Die Echtheit der drei Sendschreiben läßt sich daher nur insoweit behaupten, als eine zweite Gefangenschaft in der kirchlichen Überlieferung einen Anhalt hat. — Wäre Paulus aus der Gefangenschaft befreit worden, so würde dies vor Juli 64 geschehen sein, d. h. vor Ausbruch der durch Nero angestifteten großen Feuersbrunst (Tac. Ann. XV, 38 sqq.; Suet. Nero c. 38; Dio Cass. LXII, 16 ss.); und das Martyrium hätte er dann nicht schon nach Jaresfrist erlitten (Huther S. 37 f.), weil die von den Pastoralbriefen vorausgesetzten Reisen sonst undenkbar wären, sondern der Tradition zufolge wol noch unter Nero, doch nicht vor Ablauf zweier Jare seit seiner Befreiung. Bis dahin lassen die Einen ihn von Rom über Kreta (Tit. 1, 5), Milet (2 Tim. 4, 20) und Ephesus (1 Tim. 1, 3, Abfassung des Titusbriefes?) nach Macedonien (1 Tim. 1, 3) gehen, von wo er dem in Ephesus zurückgebliebenen Timotheus den ersten Brief gesendet habe (1 Tim. 1, 3 coll. 2 Tim. 1, 18); über Troas (2 Tim. 4, 13), Korinth (v. 20) und Nikopolis (Tit. 3, 12) hätte er dann die längst geplante Reise nach Spanien unternommen und in einer zweiten Gefangenschaft den anderen Brief an Timotheus geschrieben (Guericke S. 363 f.; änlich Neander I, S. 535 ff.; Huther S. 37 f.; v. Hofmann VI, S. 50 ff.; IX, S. 155 ff. u. a.). Nach Anderen dagegen ist Paulus von Rom zuerst nach Spanien und von dort mit Titus über Kreta nach Kleinasien und Griechenland gezogen (Bleek S. 653 f. u. a.). —

II. Charakter und Gehalt der Schriften, die wir dem Lebensgang des Paulus einzuordnen suchten, sind im weiteren zu zeichnen. Betreffs der Ge-

schichte der Sammlung und der Kritik derselben darf auf den Art. Kanon des N. Testaments VII, S. 451 bis 474 verwiesen werden.

1. Der Charakter der paulinischen Briefe resultirt schon aus den geschichtlichen Anlässen, welchen dieselben erweislich ihre Entstehung verdankten. Keiner kann, wie die äußere Biographie lehrte, den Namen einer Lehrschrift so beanspruchen, als ob Paulus über sein Evangelium methodisch unterrichten wollte. Vielmehr sind sie als Gelegenheitsschriften im edelsten Sinne aufs engste verflochten mit der konkreten Lage ihres Verfassers und den jeweiligen Bedürfnissen ihrer Empfänger. Ist dies auch für den Römerbrief besonders durch Mangolds, Beyschlags, Weizsäckers u. a. Untersuchungen erwiesener, als noch Godet S. 60 anerkennt (S. 60: „gewissermaßen der dogmatische und moralische Katechismus des Apostels"), so erklärt sich die relative Allgemeinheit des Briefes an die Epheser aus der Missivbestimmung desselben (s. I, 3). Je verschiedenartiger aber jene Anlässe waren, desto mannigfaltiger ist das innere Gepräge der Briefe. Neben Freundschaftsschreiben, in denen innige Liebe zu Worte kommt (Philem., Phil.), stehen Briefe stark polemischen Charakters, welche auch harten Tadel hören lassen (Gal., Kol.), und widerum solche, in denen ihres didaktischen Elementes wegen die Rhetorik vorwiegend durch die Dialektik dirigirt wird (Röm., Eph.). Die reiche Individualität des Apostels, die aus dem geschriebenen Wort entgegentritt, ließ daher wie von selbst auf solche Briefe schließen, welche verloren gingen. Dass zwischen die Abfassung unserer beiden Briefe an die Korinther die eines Briefes an dieselbe Gemeinde falle, ward bereits als unerweislich bezeichnet (s. I. 2). Die Meinung ferner, der Apostel habe nach Kol. 4, 16 speziell an die Laodicener geschrieben (Meyer u. a.), widerlegt sich, sobald der encyklische Charakter unseres Epheserbriefes zugegeben wird. Am verständlichsten würde die Annahme sein, dass Paulus mit der ihm innig vertrauten Gemeinde in Philippi brieflich eher verkehrt habe, als an der Grenze seines Lebens (Bertholdt Einleit. VI, S. 3422; Credner S. 333; Bleek S. 502; Hilgenf. S. 351 f.; Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte, III, 1, S. 88 f.; Meyer u. a.); allein Phil. 3, 1 (nach Ewald, Comm. 2, 12; 3, 18) kann unseres Erachtens sie nicht ausreichend stützen, und Polyc. ad Philipp. c. 3 (ὅς, scil. Παῦλος, καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς) darf mit gleichem Rechte als Hinweisung auf unseren Philipperbrief genommen werden (ἐπιστολάς = literas, s. Hilgenf., Patr. apost., p. 210). So fürt nur 1 Kor. 5, 9 auf einen abhanden gekommenen ersten Korintherbrief, von dem nach Hilgenfeld S. 351 vielleicht 2 Kor. 6, 14 bis 7, 1 ein Bruchstück erhalten ist (s. dagegen Stosch, De epistolis apostolorum non deperditis, Gron. 1753). Was diese uns angeblich verlorenen Briefe ersetzen will, sind verunglückte Machwerke späterer Zeit. Der eigentlich erste Korintherbrief wie ein ihm vorausgegangenes Schreiben der Korinther soll uns in zwei gehaltlosen armenischen Schriftstücken geblieben sein, welche Anfang des 17. Jarhunderts bekannt geworden sind (ed. Masson, Amst. 1715 und Fabricius, Cod. apocr. N. T., III, p. 666 sqq., als echt verteidigt von Rinck, Heidelberg 1823, aber zurückgewiesen von Ullmann, Heidelb. Jahrb. 1823. 6). Ein kurzer lateinischer Brief an die Laodicener, der starke Verwandtschaft mit dem Philipperbrief verrät, ist sicher nicht schon im Fragment des Muratori (Bleek S. 578 f.), doch jedenfalls bei Hier. cat. c. 5 und Theodor. ad Col. 4, 16 erwänt (s. bei Fabricius l. c. II, p. 873 sqq., und Anger, Der Laodicenerbrief S. 155 f.). Hierzu tritt noch ein lateinischer Briefwechsel zwischen Paulus und dem Philosophen L. A. Seneca (sechs Briefe von jenem und acht von diesem), zu dessen Erdichtung wol der Apg. 18, 12 ff. genannte Prokonsul Annäus Gallio, ein Bruder des Seneca, Anlass gab und welcher schon bei Hier. cat. c. 22 und Aug. ep. 54 ad Macedonium Erwänung findet (s. bei Fabricius l. c. II, p. 892 sqq. Vgl. darüber Strauch, De christianismo Senecae, Vit. 1668; Pfotenhauer, De Seneca non christiano, Vit. 1668; Gelpke, De familiaritate, quae Po. ap. cum Sen. phil. intercessisse traditur, verisimillima, Lips. 1813; Fleury, S. Paul et Sénèque, 1853; Baur in Hilgenfelds Zeitschr. 1856, S. 161 ff.; Kraus in der Tübinger theol. Quartalschr. 1867, S. 602 ff.; Aubertin, Sénèque et S. Paul, Paris 1869, Westerburg, Der Ursprung der Sage, dass Seneca Christ

gewesen sei, Berlin 1881, S. 37 ff.). Anderer dem Apostel untergeschobenen Briefe, deren jedenfalls schon zu dessen Lebzeiten vorhanden waren (2 Thess. 2, 2; s. Lünemann, Comm., 4. A., 1878, S. 195), wird bei Hier. ad Gal. 6, 11 gedacht; doch sind dieselben gar nicht auf uns gekommen (vgl. Elsing; De pseudepigraphis Pi. ap., Lips. 1707).

Ob die Abfassung der paulinischen Schriften in griechischer Sprache mit der Persönlichkeit des Apostels vereinbar sei, kann nach verlässigen Nachrichten über dessen Bildungsgang so wenig in Frage kommen, dass die Behauptungen Älterer, die Briefe seien ursprünglich aramäisch (Bolten, Übers. der neutest. Briefe mit Anm., Altona 1800, und Bertholdt, Einleitung, I, S. 148 ff.) oder lateinisch geschrieben (Hardnin, Comm. in libr. N. T., Hag. 1741), als grundlose Hypothesen abzuweisen sind. Bildungsgang wie Persönlichkeit des Paulus spiegeln sich in den Sendschreiben sehr deutlich wider. Der Bildungsgang, sofern trotz Fülle und Reichtum der Sprache die Briefe nicht eigentlich hellenische, sondern rabbinisch-jüdische Erudition verraten. Den Mangel jener ersteren auch durch die äußere Form derselben zu erweisen, liegt freilich kein volles Recht vor. Mit Ausnahme des Galater- (6, 11) und vielleicht des Philemonbriefes (vgl. v. 19) hat Paulus zwar nicht eigenhändig geschrieben (vergl. Röm. 16, 22; 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18; 2 Thess. 3, 17). Ob aber wirkliche Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben (B. Weiß bei Meyer, Röm. S. 37; über Gal. 6, 11 f. I, 2. Anf.) oder der Gedanke, dass die Hand des Gehilfen das äußerliche Werk versehen kann (Meyer a. O.), ihn davon abgehalten hat, lässt sich um so weniger entscheiden, als Amanuenses, wie Reuß I, S. 68 mit Recht bemerkt, auch wol ein eigenhändiges Konzept des Verfassers bloß in's Reine geschrieben haben könnten. Das exegetische Gebiet müsste betreten werden, wollten wir die Vermutung Laurent's (neutestamentliche Studien S. 4 ff., gebilligt von Ritschl in den Jahrb. für deutsche Theol. 1866, S. 352) prüfen, dass Paulus den im Originale abzusendenden Schreiben außer dem Gruße am Ende (z. B. Röm. 2, 14 f.; v. 16 coll. v. 13 u. a.) erläuternde Marginalbemerkungen beigefügt hat, wo solche bei nachträglicher Lesung ihm zweckmäßig erschienen (vergl. Heumann, De scribis epp. Pi., Jen. 1742; Briegleb, Tertius scriba Pi., Jen. 1754; Overbeck, de scribis Pi., Lüb. 1759). Klarer tritt der Mangel eigentlich hellenischer Bildung vor allem aus dem sprachlichen Kolorit der Briefe entgegen. Nicht bewusste Nachamung einzelner Autoren der klassischen Zeit, etwa des Demosthenes (Köster in den Stud. und Krit. 1854, S. 305 ff.), ist hier bemerkbar, sondern fortwirkender Einfluss der Rabbinenschule Jerusalems, nach welcher der tarsische Jüngling Kenntnis des Griechischen mitgebracht hatte. Nur Einiges sei als Beweis herausgehoben. Wie in der Rede des Apostels hebräische oder chaldäische Ausdrücke unterlaufen (*ἀββᾶ* Röm. 8, 15; Gal. 4, 16; *ἀμήν* Röm. 15, 33; 16, 20. 24. 27; 1 Kor. 14. 16; 2 Kor. 1, 20; *μαραναθᾶ* 1 Kor. 16, 22; *πάσχα* 1 Kor. 5, 7; *σατᾶν* 2 Kor. 12, 7 u. a.), so begegnen nicht selten Wortbildungen (*προσωποληψία* Röm. 2, 11; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25; *σπλάγχνα* 2 Kor. 6, 12; 7, 15; Phil. 1, 8 u. a.), Redewendungen (1 Kor. 15, 50; Eph. 4, 18; Kol. 1, 21 u. ö.), parallel gehende Satzglieder (Röm. 2, 7; 11, 12. 13; 1 Kor. 15, 54; 2 Thess. 2, 8 u. ö.), welche nur durch die Sprache des väterlichen Heimatlandes ihre Erklärung finden. In der Form jüdischer Dialektik bewegt sich Paulus ebenso, wenn er frappante Antithesen einfürt (Röm. 1, 23; 3, 5; 6, 11; 2 Kor. 13, 4; Phil. 3, 7; Kol. 2, 5; 1 Thess. 5, 6 u. ö.), wie wenn er mit kurzen Fragen (*τί οὖν;* Röm. 3, 9; 6, 15; Gal. 3, 19 u. ö. *τί οὖν ἐροῦμεν;* Röm. 3, 5; 4, 1; 6, 1; 7, 7 u. ö. *τί ἐστι* 1 Kor. 14, 26 u. ö. *τι οὖν φημί*; 1 Kor. 10, 19 u. ö. *ἢ οὐκ οἴδατε*; 6, 19; Röm. 6, 16 u. ö. *ἢ ἀγνοεῖτε* 2, 4. 34; 6, 3 u. ö.) oder in assertorischen Sätzen Einwendungen macht, die er dann selbst widerlegt (*ἀλλ' ἐρεῖ τις* 1 Kor. 15, 35; *ἐρεῖς οὖν μοι* Röm. 9, 19; 11, 19 u. Ä.), auch durch *λέγω δὲ τοῦτο* 1 Kor. 1, 12 oder *τοῦτ' ἔστι* Röm. 1, 12; 7, 18 u. ö. minder Verständlichem eine nähere Bestimmung anfügt. Und wie hier in der Form spiegelt sich anderwärts in typischen und allegorischen Schriftauslegungen die rabbinisch-jüdische Bildung des Apostels wider. Er weist auf die urbildliche Bedeutung des Glaubens Abrahams

(Röm. 4, 1 ff.; Gal. 3, 6 ff.), lehrt in Hagar, der Sklavin, das Bild des Alten, und in Sara, der Freien, das Bild des Neuen Bundes erkennen (4, 22) und trägt, was Psalm 68, 18 von Jehova sagt, Eph. 4, 8 ff. auf Christus über (vgl. außerdem 1 Kor. 5, 7; 10, 4 u. a.). Aber weil er dialektischer denkt als ein Jakobus oder Johannes, ist sein Stil periodischer, zumal wo das didaktische Element entschiedener in den Vordergrund tritt. Längere Satzgefüge finden sich Röm. 1, 1—7; 3, 23—27; 1 Kor. 1, 4—8; Eph. 1, 3—14 u. ö. Wie reichlich dabei der griechische Sprachschatz dem Apostel zu Gebote stand, beweisen Paranomasien (Röm. 1, 29. 31; 11, 17; 1 Kor. 2, 13; 10, 12; 2 Kor. 8, 22 u. ö. S. Böttcher, De paranomasia finitimisque ei figuris Po. ap. frequentatis, Lips. 1823), gehäufte Partizipialkonstruktionen (1 Kor. 15, 58; Phil. 2, 7; Kol. 1, 3 f.; 1 Thess. 1, 2 f. u. ö.) und vornehmlich der Wechsel des Worts bei dem nämlichen Gegenstande, wenn z. B. der Begriff Gemeinschaft 2 Kor. 6, 14 f. in fünffacher, oder der Begriff Stärke Eph. 1, 19 in vierfacher Nüance zum Ausdruck kommt. Griechen gegenüber wol ein ἰδιώτης τῷ λόγῳ (2 Kor. 11, 6) weiß er Hemnisse zu überwinden, welche Bildung und Erziehung ihm in den Weg legen konnten; und deshalb 1 Kor. 13 der formell vollendete Psalm der gläubigen Liebe oder Röm. 8, 31 ff. der erhabene Dithyrambus des Glaubens, um dessen willen ein dem Longinus beigelegtes Fragment ihn den größten Rednern an die Seite stellt (vergl. auch Erasm. z. St.: quid usquam Cicero dixit grandiloquentius?). Je weniger eben eine nur künstliche Rhetorik die Feder leitet, desto erklärlicher sind andererseits häufige Anakoluthien (Röm. 16, 25. 27; 1 Kor. 12, 28; 2 Kor. 7, 5, s. Winer, Grammatik, 7. Aufl., Leipzig 1867, S. 527 ff.), Breviloquenzen (Röm. 11, 18; 1 Kor. 9, 17; 11, 16, s. Winer, Gr., S. 575 ff.), Parenthesen bald zur Erläuterung (Röm. 7, 1; 2 Kor. 5, 7; Gal. 2, 8; Eph. 5, 9 u. ö.), bald zur Bekräftigung des Ausgesprochenen (1 Thess. 2, 5 u. ö., s. Winer, Gr., S. 525 f.). Und bei der Unmittelbarkeit seiner Rede weist jeder Brief besondere Affekte des Gemüthes, selbst Wörter auf, welche nur ihm eigentümlich sind (eine tabellarische Übersicht s. bei Kölling, der 1. Brief an d. Timoth., 1882, S. 56), gleichwie um deswillen Ausdrücke gebildet werden, welche zumal etwas Unaussprechliches andeuten wollen (ὑπερπερισσεύω Röm. 5, 20; 2 Kor. 7, 4; ὑπερεκπερισσοῦ Eph. 3, 20; 1 Thess. 3, 10; 5, 13 u. a.). S. Kirchmaier, De Pi. eloquentia, Vit. 1695; Rechenberg, De stylo Pi. epistolico, Lips. 1697; Sellach, De eloquentia Pi., Gryph. 1708; Müller, De stilo idiotico Po. a criticis adficto, Schleus. 1718; Walch, De obscuritate epp. Pi. falso tributa, Jen. 1732; Baden, De eloquentia Pi., Havn. 1786; Tholuck in den Studien und Kritiken 1835, S. 386 ff.; Wilke, Die neutestamentliche Rhetorik, Dresden 1843, S. 469 ff.; Lasonder, De linguae paulinae idiomate, Tr. 1866; Hausrath S. 12 ff.; Reuß I, S. 67 f. —

2. Der Gehalt der paulinischen Briefe, d. h. der Inhalt dessen, was der Apostel selbst sein Evangelium nennt (Röm. 2, 16; 16, 25, vergl. 2 Tim. 2, 8), kann unter Vergleichung der in der Apostelgeschichte enthaltenen Reden Pauli (13, 16—41; 14, 15—17; 17, 22—31; 20, 18—36; 22, 1—21; 23, 1—6; 24, 10 — 26; 26, 1—23; 28, 17—20) nur nach historisch-genetischer Methode befriedigend entwickelt werden, und deshalb sind die ersten gesonderten Darstellungen des Paulinismus, die sich ausschließlich dogmatischer Kategorieen bedienten, nicht zu gutem Ziele gekommen (Meyer, Entwickelung des paul. Lehrbegriffs, Altona 1801; Gerhauser, Charakter und Theologie des Apost. Paulus, Landshut 1816; Reuterdahl, Dogmata Pi. ap., Lund. 1820; Schrader, Der Apostel Paulus, III, Leipzig 1833). Nach den ungleich fördernderen Arbeiten Dähnes (Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs, Halle 1835) und vornehmlich Usteri's (Entwickelung des paulin. Lehrbegriffs, Zürich 1824, 6. A. 1851) verstand es zuerst Neander (a. a. O. II, S. 654 bis 839), die Eigentümlichkeit paulinischer Lehre einheitlicher und geschichtlich treuer zu entwickeln, Prinzipien folgend, welche wesentlich auch für die Darstellungen Schmid's (Bibl. Theologie des Neuen Test.'s, Gotha 1853, 4. Aufl. 1868, S. 462 bis 584), Meßner's (Die Lehre der Apostel, Leipzig 1856, S. 175 bis 293), Lechler's (a. a. O. S. 33 bis 162) und van Oosterzee's (Die

Theologie des N. Test.'s, Bremen 1869, S. 156 bis 227) bestimmend gewesen sind, wärend Opitz (System des Paulus, Gotha 1874) wider mehr systematisirend verfur. Besonders lichtvoll hat unter den Neueren B. Weiß (Lehrbuch der bibl. Theologie des Neuen Test.'s, 3 A., Berlin 1880, S. 195 bis 472) seine Darstellung zu gliedern gewusst. Die kritischen Voraussetzungen der neueren Tübinger Schule dagegen sind bei Baur (a. a. O. II, S. 123 ff. und neutestamentl. Theologie, Leipzig 1864, S. 122 ff.), Holsten (Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868 und das Evang. des Paulus, I, Berlin 1880) und, sofern er den paulinischen Ursprung des 1. Thess.-, Philem.- und Philipperbriefes festhält, moderirt bei Pfleiderer (Der Paulinismus, Leipzig 1873) maßgebend gewesen. Vgl. überdem zum Paulinismus, Reuss, Hist. de la théol. chret. au siècle apostolique, III, p. 1 sqq.; Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche, S. 52 ff.; Immer, Theologie des N. Test.'s, Bonn 1877, S. 205 ff.; Schenkel, Das Christusbild der Apostel Leipzig 1879, S. 53 ff.; Ernesti, die Ethik des Apostels Paulus, 3. Aufl., Braunschweig 1880. — Ist an dieser Stelle der Gehalt der paulinischen Verkündigung nur in kurzen Umrissen zu geben, so unterlassen wir's, den Paulinismus ältester Gestalt (1. 2. Thess.) von der Lehrdarstellung der vier Hauptbriefe (Röm., 1. 2. Kor., Gal.) zu sondern und lenken den Blick vielmehr zuerst auf das paulinische Evangelium nach den vor der Gefangenschaft entstandenen Briefen und sodann auf das der Gefangenschaftsbriefe, um zuletzt noch die Lehrform der Pastoralbriefe zu zeichnen. Dabei ist festzuhalten, dass für die Briefe der erstgenannten Gruppe der Konflikt des Apostels mit judaistischen Gegnern bestimmend war und dass auf Sendschreiben späterer Zeit vielfach anders geartete Gegensätze Einfluss hatten. Aber hier wie dort denselben Grundtypus, d. h. die Einheit neben den Unterschieden in den Verkündigungsstufen namhaft zu machen, hat die Aufgabe des Folgenden zu sein.

a. Das Spezifische der paulinischen Lehre ist von Hug I, S. 300 nicht klar herausgestellt, wenn das Christentum als Universalreligion bezeichnet wird, und noch weniger von Usteri, wenn die Darstellung zuerst auf die vorchristliche und sodann auf die christliche Zeit sich lenkt; denn jener markirt nicht ausreichend das Heilsgut, dessen Empfänger Juden wie Heiden werden sollten, und dieser sagt nicht zugleich, warum Jesus Christus an der Wende der Zeiten stand. Mit Lechler S. 42 dagegen die Idee der Gottessohnschaft Jesu Christi als Prinzip der paulinischen Lehre zu betrachten, wird deshalb verwehrt, weil Paulus erst in späteren Briefen dem christologischen Lehrkreise sich zuzuwenden hatte. Soteriologisch-anthropologischen Charakters ist das Evangelium des Apostels, sofern derselbe auf die Grundfrage des religiös-sittlichen Lebens Antwort gibt, d. i. auf die Frage nach dem waren Verhältnis des Menschen zu Gott, welche identisch ist mit der nach des Menschen Gerechtigkeit. Dieser Begriff aber wurde von der Lehre Jesu vornehmlich nach der Lehre der Synoptiker und zuletzt vom A. Test. dem Apostel dargereicht, nicht von ihm selbst gebildet (Baur II, S. 146, und neutestamentliche Theologie S. 132); denn auch ihm ist der Gerechte der Mensch von der dem göttlichen Willen homogenen Beschaffenheit (*δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ* Röm. 2, 13, oder *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* 3, 20). Wie diese geartet sei, sagt das Gesetz als klare Norm für das, was recht und unrecht ist (Röm. 2, 18. 20). Der Gerechtigkeit entbehrt darum, wer ein *παραβάτης* (v. 25), kein *ποιητὴς τοῦ νόμου* ist (v. 16), überhaupt nicht in der Sphäre des Gesetzes verharrt (Gal. 3, 10); seine Gesetzlosigkeit (*ἀνομία* Röm. 4, 7; 6, 19) ist gleichbedeutend mit Ungerechtigkeit (*ἀδικία* 1, 18. 29; 2, 8 u. ö.). Hingegen eignet Gerechtigkeit dem, der die Forderungen Gottes nicht bloß hört, sondern in Taten umsetzt (2, 13); und diese ist ihrem Wesen nach eine *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* (10, 5; Gal. 3, 21) oder *ἐξ ἔργων νόμου* (2, 16; Röm. 9, 32). Was nun die Geschichte der Heiden wie der Juden lehrt (1, 18 bis 3, 20), weiß Paulus aus eigener Erfarung (Gal. 1, 13): Gesetzesgerechtigkeit ist dem Menschen Unmöglichkeit (Röm. 10, 3). Alle ermangeln der Ehre, welche Gott gibt, wenn er Jemanden als gerecht anerkennt (3, 23); und deshalb eröffnet Gott einen Weg zur *δικαιοσύνη*, indem er diese aus Gnaden dem erteilt, welcher im Glauben an Jesum Christum steht (*δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* 4,

13; 10, 6). Paulus lehrt hienach die Ungerechtigkeit der Menschen unter der Herrschaft des Gesetzes wie andererseits die Gerechtigkeit derselben durch den Glauben an Jesum Christum.

Der im Neuen Bunde erschlossene Heilsweg ist dem im Gesetz gegebenen damit gegenübergestellt; und diesen Gegensatz konnte keiner der Apostel so an sich selbst durchlebt haben, wie der, welcher im Dienste peinlicher Satzungen sich vergeblich verzehrend durch die Gnade allein gerettet worden war. In Pauli Evangelium spiegelt sich die göttliche Gnadenfürung wider, welche den Diener des Gesetzes zu einem Knecht Jesu Christi werden ließ. Zwar haben die beiden ältesten Denkmäler paulinischer Verkündigung jenen Gegensatz noch nicht nach Art der späteren Briefe aus der Zeit vor der Gefangenschaft zur Geltung gebracht; aber die inneren Voraussetzungen der Lehre, welche unter den Kämpfen gegen den aufkommenden Judaismus ihren Ausdruck fand, sind, wie die folgenden Andeutungen lehren, auch in ihnen reichlich vorhanden.

Zeigt Paulus die Unfähigkeit der Menschen, durch sich selbst zur Gerechtigkeit zu gelangen, so läszt er die Geschichte der außerchristlichen Menschheit reden. Diejenigen, welche als Gottes Geschlecht (Apg. 17, 28) Gottes- (Röm. 1, 21) und Sittenbewusztsein in sich tragen (2, 15), haben ihre religiös-sittliche Aufgabe verfehlt. Sind doch die Heiden tatsächlich *οἱ ἐν σκότει* (2, 19; 2 Kor. 6, 14; 1 Thess. 5, 4 f.), im Besitze einer Weisheit, welche gehaltlos ist (Röm. 1, 22; 1 Kor. 3, 20), unvermögend, an der Torheit zu hindern, dass eine im Geschöpfe abgebildete Gottheit als Objekt der Anbetung genommen wird (8, 4; Röm. 1, 23; Apg. 14, 15; 17, 29). Und solche Selbstverfinsterung des Herzens, welches Gott nicht kennt (1 Thess. 4, 5; 2 Thess. 1, 8; Röm. 1, 28; Gal. 4, 8), tritt in einem Leben zu Tage, das dem Laster fröhnt (Röm. 1, 24 ff.) und in der Wollust und Habsucht seine häslichsten Blüten treibt (1 Thess. 4, 3 ff.; 1 Kor. 5, 10). Israel aber hat wol in Gottes Gesetz den Prüfstein für Gut und Böse (Röm. 2, 10 u. ö.) und trachtet mit einem, wenngleich irrenden Eifer nach der Gerechtigkeit (9, 31; 10, 2 f.); doch eignet ihm subjektiv vor den Heiden deshalb kein Vorzug, weil sein Gehorsam lückenhaft bleibt (Röm. 2, 1 f.), ja selbst elementare Gebote keine Erfüllung finden (2, 21 ff.). So klingt die Lehre der Geschichte mit dem zusammen, was das Alte Test. (3, 10, ff.; Gal. 3, 22) und was auch der Apostel selbst erfur (Gal. 1, 13 f.): Keiner kommt durch sich zur Gerechtigkeit, selbst derjenige nicht, welcher auf dem Wege mühevollen Gesetzesgehorsams Rechtbeschaffenheit verdienen will. Fragt nun Paulus, worin die in der Gattung herrschende Sünde ihren Grund findet, so weist er auf die Sünde des Stammvaters der Gattung (Röm. 5, 12, vergl. 1 Kor. 15, 22). Warum dieser sündigte, sagt er nicht ausdrücklich. Rekurrirt er jedoch a. a. O. augenscheinlich auf 1 Mos. 2, 17; 3, 19, zugleich 2 Kor. 11, 3 betonend, dass Eva durch die List der Schlange getäuscht ward, so deutet er auf die Einwirkung Satans (vgl. Weish. 2, 24) als den Grund des Falles Adams hin. Nicht als wäre durch sie das von Anfang an der *σάρξ* immanente Prinzip der Sünde nur aktuell hervorgetreten (Usteri S. 27; Baur, Neutest. Theologie, S. 191; Holsten S. 418); denn davon abgesehen, dass eine ursprüngliche Sündhaftigkeit des Menschen, die der ersten sündlichen Tat zugrunde läge, dem ethisch-religiösen Geiste des Apostels zuwider ist (Neander II, S. 667), können die Worte *εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*, verglichen mit den Ausdrücken *παράβασις* und *παράπτωμα* nur auf das erste Eintreten der Sünde gehen, welche bis dahin nicht bloß nicht bewusst, sondern gar nicht vorhanden gedacht wird (Lechler S. 104). Wol aber ist Adam wie als erster Sünder so zugleich (vgl. v. 12. 15. 19) als der markirt, von welchem die Sünde und die Wirkung derselben, der Tod, zu Allen kam, one dass über die Modalität der Vererbung direkt etwas ausgesprochen wird (doch s. Weiß, Lehrbuch, S. 241 f., und über die verschiedenen Erklärungen des *ἐφ' ᾧ* v. 12 siehe Dietzsch, Adam und Christus, Bonn 1871, S. 50 ff. Vergl. überhaupt Schott, Opusc., I, p. 313 sqq.; R. Rothe, Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12 bis 21, Wittenb. 1836; Ewald in den Jahrbüchern f. bibl. Wissensch., II, S. 166 ff.; Ernesti, Die Theorie vom Ursprung der Sünde,

Göttingen 1862, II, S. 144 ff.; Holsten S. 412 ff.; Fricke, De mente dogmatica loci Pi. ad Rom. 5, 12 sqq., Lips. 1872, ed. 2. 1880). Durch seine Übertretung als Prinzip in die Welt gekommen erweist sich die Sünde als Feindschaft wider Gott (5, 10; 8, 7), dem Menschen erkennbar in den ihm eigenen widergöttlichen Begierden (ἐπιθυμίαι 1, 24; Gal. 5, 16 u. ö.), welche Leidenschaften wecken (πάθος, παθήματα 5, 24; Röm. 1, 26; 7, 5; 1 Thess. 4, 5) und eben damit die Gewisſheit geben, unfrei, von einer fremden Macht geknechtet zu sein (Röm. 7, 17. 20). Schon darin aber liegt angedeutet, dass Paulus nicht das von Natur überkommene Wesen des Menschen als substanziellen Naturgrund der Sünde ansehen kann. Nennt er den Menschen σάρξ, so will unter demselben dem Bisherigen zufolge die sinnlich irdische Menschennatur begriffen sein, nach Cremer biblisch theolog. Wörterbuch (siehe diesen Artikel) „die sündhaft beschaffene Menschennatur in und nach ihrer leiblichen Erscheinung", nach Weiß, Lehrbuch S. 243 „der Mensch nach seinem natürlichen Wesen, soweit es ursprünglich spezifisch von Gott unterschieden, durch die in ihm wonende Sünde aber in einen feindlichen Gegensatz gegen ihn verkehrt ist". In ihm hat Gutes, d. i. sittliches Wollen und Tun keine Wonung (Röm. 7, 18); die aus ihm stammenden Regungen und Taten sind ἔργα τῆς σαρκὸς Gal. 5, 19, der Mensch selbst ein περιπατῶν κατὰ σάρκα Röm. 8, 14, ein τὰ τῆς σαρκὸς φρονῶν, 8, 15. (S. Tholuck, Über σάρξ als Quelle der Sünde in den Stud. und Kritik. 1855, 3; Holsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ in dem Lehrbegriff des Paulus, Rost. 1855; Ecklund, σάρξ quid apud P. ap. significat, Lund. 1872; Lüdemann, Die Anthropologie des Ap. Paul., Kiel 1872).

Gegen solche Macht der Sünde ist das Tun Gottes gerichtet, welches Paulus in der Geschichte der Menschheit erkennen lehrt. Denn dass die Heiden sich selbst überlassen blieben (Apg. 14, 16), war das Gericht des göttlichen Zorns über den anfänglichen Abfall: von Gott selbst sind sie an die Macht der Finsternis (2 Kor. 6, 14), an die Unreinheit des Lasterlebens dahingegeben (Röm. 1, 8. S. Opitz S. 29 ff.). Indem ihr Herz einsichtslos für das Götkliche ward und ihre Gedanken sich auf das Eitle lenkten (1, 21), war ihnen das Ziel gezeigt, welchem die Sünde zufüren muſste. Und Israel hatte zum Zwecke dieser Pädagogie das Gesetz empfangen. Der Kern desselben ist, auf steinernen Tafeln verzeichnet (2 Kor. 3, 3), durch Engel an Moses vermittelt worden (Gal. 3, 19 coll. LXX 5 Mos. 33, 2; Apg. 7, 53; Hebr. 2, 2; Jos. Ant. XV. 5, 3); aber göttlichen Ursprungs ist's nach seinem gesamten Umfange (Röm. 7, 22; 8, 3 u. ö.; s. dagegen Holsten S. 21 f.) und eben deshalb geistlich (7, 14; s. dagegen Pfleiderer S. 70) und heilig (7, 12). Ließe der Mensch die Forderungen desselben zu Taten werden, so würde ihm Gerechtigkeit eignen; denn lückenlose Erfüllung der Gebote, welche der reine Ausdruck des göttlichen Willens sind, kann nur als sittlich wertvoll gelten (7, 10; Gal. 3, 12; s. dagegen Neander II, S. 660 f.; Usteri S. 57 f.). Allein die, welche in der Sphäre des Gesetzes standen (3, 19, vergl. 1 Kor. 9, 20), brachten es so wenig zu Werken des Gesetzes, dass sie nur mit Unrecht sich zu Lehrmeistern (Röm. 2, 19 f.) und Richtern der Heiden aufwarfen (v. 1). Tatsächlich hat das Gesetz nicht zum Leben (7, 10, vgl. 2 Kor. 3, 6), sondern wie zur Erkenntnis (Röm. 3, 20), so zur Mehrung der Sünde gefürt (5, 20). Denn nur am Gotteswillen wird der sündige Zustand des Menschen zutreffend gemessen, und durch das Verbot der Sünde die Lust aufgestachelt (7, 5; 1 Kor. 15, 56). Dem zufolge ist das Gesetz ein Pädagog auf Christum hin geworden (Gal. 3, 24. Vgl. Luther: „lex enim ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum", und Holsten S. 315 ff. S. überhaupt Duhm, Pi. ap. de Judaeorum religione judicia, Gott. 1873; Zahn, das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfarung des Apostels Paulus, Halle 1876). Bleibender Segen ward Israel in Aussicht gestellt im Wort der Verheißung. Den Vätern geschenkweise gegeben (Röm. 4, 16), erbte sie fort auf das nachgeborene Israel (v. 13 coll. 1 Mos. 15, 7; 18, 6) und ward darum auch durch den Bund von Sinai nicht außer Kraft gesetzt (Gal. 3, 17).

Seit der Erfüllung dieser Weissagung herrscht nun nicht mehr das Gesetz, sondern die Gnade (Röm. 6, 14). Dringt das Gesetz auf Werke, so schließt die Gnade menschliches Werk aus (11, 6); die Gerechtigkeit wird darum nicht mehr verdient, sondern geschenkt (3, 24). Mittler dieser Gnade aber ist Jesus Christus, welcher erschien, als das Zeitmaß göttlicher Pädagogie voll und die Menschheit für die Wirksamkeit der Gnade Gottes bereitet war (Gal. 4, 4, vergl. Röm. 5, 6). So wenig Paulus über die Haupttatsachen aus Jesu Leben schweigt (s. I. 2), steht doch der auferstandene und verherrlichte Christus im Vordergrunde seiner Lehre. Den, welcher ihm in himmlischer Lichtglorie erschien, verkündigt er als den Herrn (*κύριος*), welcher Stifter des Heils (5, 21; 10, 12 u. ö.), Inhalt unseres Bekenntnisses (10, 9), Grund des apostolischen Amtes (1, 5), Richter des Erdkreises ist (1 Kor. 1, 7; 4, 5 u. ö.); den Son Gottes (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), ausgewiesen durch die Auferstehung, welchem der Heiligkeitsgeist nicht bloß Lebensprinzip, sondern Wesenselement ist (Röm. 1, 4, vergl. 1 Kor. 15, 45; 2 Kor. 3, 17 f.). Schon dies beweist, dass der Bedeutung, welche Jesus als der von Gott erwälte Messias hatte, ein jenseits seiner Menschheit liegendes Sonesverhältnis zur Voraussetzung hat; aber mehr noch wenn Christus als Vermittler der Weltschöpfung über alles Kreatürliche erhaben genannt (1 Kor. 8, 6) und von ihm ausgesprochen wird, dass er auf Erden der Herrlichkeit sich begeben habe, welche er vordem besessen (2 Kor. 8, 9). Nun kann auch *ἐξαπέστειλεν* Gal. 4, 4, wie Sieffert bei Meyer S. 225 treffend bemerkt, in Verbindung mit den folgenden Partizipialbestimmungen nicht die Aussendung Christi in der Berufswirksamkeit bezeichnen, sondern nur die Sendung in die Welt aus einer Existenzweise, in der er nicht vom Weibe geboren und dem Gesetze unterworfen war; und *πέμψας* Röm. 8, 3, läßt sich in Verknüpfung mit dem beitretenden *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* nur von dem Übergang des Gesandten aus einem Zustande in den anderen begreifen, sofern die *σάρξ* zu dem erst hinzugekommen ist, was dieser schon vordem war (s. Schmid S. 529). So meinen wir troß der Kürze dieser Andeutungen aussprechen zu dürfen, dass auch die älteren Paulinen von Christo nicht im gewönlichen jüdisch-messianischen Sinne als vom himmlischen Menschen lehren (Baur), und überdem dass die Vorstellung einer bloß idealen Präexistenz Christi (Beyschlag) auch von ihnen ausgeschlossen ist (vgl. Raebiger, De christologia paul. contra Baurium comm., Br. 1852; Beyschlag, Zur paulinischen Christologie in den Studien und Kritiken, 1860, S. 431 ff., und Christologie des N. Test.'s, 1866, S. 201 ff.; Rich. Schmidt, Die paulinische Christologie, Gött. 1870; Pfleiderer, Die paulin. Christologie in Hilgenfelds Zeitschrift, 1871, S. 502 ff.). Mittler der Gnade aber ist Jesus Christus dadurch geworden, dass er sterbend Erlösung (*ἀπολύτρωσις* 3, 24, vgl. 8, 23; 1 Kor. 1, 30) und damit Versönung der Menschen mit Gott gewirkt hat (*καταλλαγή* 2 Kor. 5, 19); und weil die Bedeutung dieses Todes zu verkündigen für den Apostel das Ziel seines Wirkens war, ist seine Verkündigung das Wort vom Kreuz (1 Kor. 1, 18, vergl. 2, 2), das Wort der Versönung (2 Kor. 5, 18). Von Gott selbst geordnet (Röm. 5, 8; 6, 7; 8, 32) ist Christi Tod die „Objektivirung der Liebe Gottes gegen den Sünder" (Schmid S. 542); und doch von Christo aus freiem Gehorsam gegen Gott (Röm. 5, 19; Gal. 1, 4) wie aus Liebe zu den Menschen getragen (2, 20) die Tat und Leistung Christi. In Beidem wurde er ein Tod zum Besten (*ὑπέρ*) der Menschen, über welche ihres Ungehorsams wegen das Gesetz das Verdammungsurteil ausspricht (3, 10 coll. 5 Mos. 27, 26). Will Gott, der gerechte, nach seiner Gnade den Sünder rechtfertigen, so proponirt er Jesum als Sünmittel, um dessen willen er den Gläubigen gerecht sprechen kann (Röm. 3, 25 f.). Mit der Süntat dessen, für den der Tod nicht in der Konsequenz seines menschlichen Daseins lag (2 Kor. 5, 19), kommt der Gerechtigkeit die Liebe Gottes entgegen und wird der Fluch hinweggenommen, der auf der Menschheit lag (Gal. 3, 13. Vgl. Tischendorf, Doctrina Pi. ap. de vi mortis Christi satisfactoria, Lips. 1837; Menegoz, Le péché et la redemtion d'après S. Paul, Paris 1882). In den ältesten Briefen nur vorübergehend berürt (1 Thess. 5, 10) erscheint hiernach das Sterben Jesu Christi im engen Konnex mit dem sündlosen

Leben desselben. Doch ebenso deutlich mit dessen Herrlichkeitszustand, sofern erst durch die Auferstehung der Tod Jesu als sünender erwiesen ward (1 Kor. 15, 17, vgl. Röm. 4, 26; 2 Kor. 5, 15) und der nun lebende und Erhöhte beim Vater den Segen seines Sünwerks fortwärend geltend machend (Röm. 8, 34) seinen Geist gegeben hat, damit die dem Gesetze Abgestorbenen der Lebensbeschaffenheit dieses Geistes dienen können (Röm. 7, 6; 8, 2. 9 f.).

Was Gottes Gnade in Jesu Christo gegeben, wird der Besitz des Menschen durch den Glauben. In den Briefen an die Thessalonicher als Zutrauen (πίστις von πείθειν) gezeichnet, sofern die Gläubigen in die Warhaftigkeit der Verkündiger keinen Zweifel setzen und ihre Botschaft als unverfälschten Bericht willig entgegennehmen (I. 1, 7; 2, 3. 5. 10; II. 1, 10 u. a.; s. Weiß, Lehrbuch, S. 212 f.), tritt er als vollerer Begriff aus den späteren Briefen entgegen. Gerichtet soll er sein auf Gott, welcher Jesum von den Toten auferweckte (Röm. 4, 24; 10, 9), Jesus Christus (3, 22; Gal. 2, 16. 20), sein Kreuz (1 Kor. 1, 23 f.; 2, 2), sein Blut (Röm. 3, 25), seinen Tod und seine Auferstehung (8, 34), das Evangelium Jesu Christi (1, 16). Und seinem Wesen nach ist er nicht bloß ein Wissen vom Evangelium. So wenig Paulus die christliche γνῶσις unterschätzt als göttliches χάρισμα (1 Kor. 12, 8), welches dankenswert (1, 5) und stetig zu mehren ist (14, 10), sieht er doch nur in der πίστις eine Tat der ganzen Persönlichkeit des Menschen (Röm. 10, 10: καρδίᾳ πιστεύεται), welche in freier Selbstentschließung sich nach Christus wendet, auf ihn sich stützt als Mittler und Versöner und in ihm ihre geistliche Lebenssphäre findet: ein ὑπακούειν ἐκ καρδίας gegenüber dem ἀπειθεῖν Röm. 6, 17; 11, 30 f., ein Festsein gegenüber dem διακρίνεσθαι 4, 20, eine Tat des Gemütes gegenüber dem Bekenntnis des Mundes 9, 9 f. Daher auch die Ausdrucksweise πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 3, 22; Gal. 2, 16. 20, πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 3, 26, πιστεύειν ἐπ' αὐτόν Röm. 4, 5. 24, πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ 9, 33; 10, 11, πιστεύειν εἰς Χριστόν 10, 14; Gal. 2, 16. Seinen bisherigen Erkenntnis- und Lebensprinzipien entsagend überläßt sich der Gläubige rückhaltlos der Gnade Gottes in Christo und sieht dadurch eine Lebensgemeinschaft mit Christo geknüpft (1 Kor. 1, 9; εἶναι ἐν Χριστῷ 2 Kor. 5, 17 wie Χριστὸς ἐν ἐμοί Gal. 2, 20; Röm. 8, 10; 2 Kor. 13, 5). Nicht als ob diese Tat, zu der es der Mensch im Glauben bringt, wie ein Werk nach alttestamentlichem Begriff ein Verdienst des Menschen involvirte. Baut doch der Glaube selbst sich erst auf dem Grunde der göttlichen Wirksamkeit am Menschen auf. Von Gott, dem Treuen, sind wir berufen zur Glaubensgemeinschaft mit Jesus Christus (1 Kor. 1, 9 vgl. 1 Thess. 4, 7 u. a.); und Gefäße der Barmherzigkeit werden nur die, welche Gott berufen hat (Röm. 9, 24), schlechthin frei (11, 7), unabhängig von menschlichen Werken und Verhälnissen (9, 11; 1 Kor. 1, 27), aber geleitet von seiner Gnade und bezweckend des Menschen Heiligung (Röm. 8, 20. 30). So erscheint der Glaube, obwol Akt der menschlichen Persönlichkeit, doch als Wirkung Gottes im Menschen, und deshalb stellt Paulus die πίστις den ἔργοις (Röm. 3, 2; Gal. 2, 16; 3, 2. 5 u. ö.), den πιστεύων dem ἐργαζόμενος (Röm. 4, 5) strikt gegenüber. Diesem würde der Lon aus Schuldigkeit zu teil; doch geht der Werke Thuende erfarungsgemäß jeglichen Lones verlustig. Dem Gläubigen aber wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit. Ist nämlich mit ihm die innige Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christo gesetzt, so verhilft er zur warhaft sittlichen Beschaffenheit vor Gott. Nun spricht Gott den Sünder los von der Schuld der Übertretung, rechnet ihm die Sünde nicht zu, bewart ihn vor seinem Zorn (Röm. 4, 8; 5, 9; 2 Kor. 5, 19); und positiv versetzt er ihn in das Verhältnis des Rechtseins (Röm. 3, 20; Gal. 3, 11), rechnet ihm die Gerechtigkeit, deren er tatsächlich entbehrt, als sein Besitztum bei (Röm. 4, 11). Er fällt über ihn ein Rechtfertigungsurteil (δικαίωμα 5, 16. 18), dessen Konsequenz der Rechtfertigungsakt ist (δικαίωσις v. 18 vgl. 4, 25). Auf diese deklarative Bedeutung des δικαιοῦν sehen wir uns ebenso durch die Umschreibung desselben gefürt (λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην 4, 5 f.; Gal. 3, 6) wie durch die Ausdrücke, welche den vollen Gegensatz des Begriffes verbürgen: wer als Gesetzesdiener nicht gerechtfertigt ist, steht ὑπὸ κατάραν (3, 10), wie anderseits der, wel-

cher die Rechtfertigung empfangen hat, von niemandem beschuldigt werden kann (ἐγκαλεῖν 8, 30 vgl. 2, 12 f.; 3, 19 f. Näheres s. in m. Lehrgehalt des Jakobusbriefes S. 162 ff. Vgl. Lipsius, Die paulinische Rechtfertigungslehre, Leipzig 1853).

Die Gesamtheit derer, welche die Gnade Gottes in Jesu Christo empfangen haben, bildet die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (1 Kor. 10, 32), einen göttlichen Organismus, dargestellt unter den Metaphern des Tempels (3, 16 f.; 2 Kor. 6, 16 u. ö.) und des Leibes (1 Kor. 10, 17; 12, 12 u. ö.). Wie der Tempel Stätte der göttlichen Gnadengegenwart war (3 Mos. 26, 11 f.), wont in ihr der Geist Gottes (2 Kor. 6, 16), und dieser erweist sich als Geist der Sonschaft hier so wirksam, dass alle Unterschiede außerchristlicher Lebensverhältnisse in ihm überwunden sind (Gal. 3, 28). Faktisch aber ist die Gemeinde keine ideale. Ihre Vollendung beruht vielmehr auf der vollendeten Offenbarung Jesu Christi, von deren Verkündigung das schriftliche wie mündliche Wort des Apostels ausgegangen war (vgl. 1 Thess. 2, 9; 4, 6; 2 Thess. 1, 7. 9; Apg. 17, 31 ff.). Die Endkatastrophe selbst wird als ein Faktum bezeichnet, welches nahe bevorstand (1 Thess. 4, 17; 2 Thess. 2, 1; 1 Kor. 7, 29; 15, 32), nicht eher aber erfolgen wird, als bis die Apostasie ihre denkbar höchste Höhe erreicht hat in der Person dessen, welcher der Mensch der Sünde (vgl. Jes. 55, 7), der Son des Verderbens (54, 4), der (scil. Christo) Widerstrebende, der Gesetzlose schlechthin heißt (2 Thess. 2, 3 f. 8). Weil Paulus weder das politische Gebiet noch auch eine ferne Zukunft im Sinne hat, kann unter ihm ein römischer Kaiser so wenig als die Incarnation einer zu verschiedenen Zeiten der Kirche hervortretenden Geistesrichtung begriffen werden, sondern die Person eines Pseudopropheten, welcher als lügnerisches Gegenbild Jesu Christi gedacht ist. Lässt die Entfaltung seiner Macht jetzt auf sich warten, so erklärt dies der Apostel aus einem Hemmnis, welches demselben entgegensteht in der rechtlichen Ordnung des römischen Reiches (τὸ κατέχον 2, 16), speziell in dem römischen Kaiser, dem Vertreter der sittlichen Idee (ὁ κατέχων 2, 7; nach Kirchenvätern so auch Weiß, Lehrbuch, S. 217 ff.; Immer a. a. O. S. 220; Lünemann, Comm. z. St. Vgl. überhaupt Böhmer, Zur Lehre vom Antichrist in den Jahrb. für deutsche Theol. 1859, S. 40 ff.; Stähelin, Zur paulin. Eschatologie, ebendas. 1874, S. 173 ff.). Wie die Vernichtung des Antichrists (2, 8) sieht Paulus bei der Widerkunft Jesu Christi die Auferstehung und Verwandelung der Überlebenden erfolgen. Nach dem Trostwort, welches die junge Thessalonichergemeinde nötig machte (1, 4, 13 ff.), redet er davon eingehend später (1 Kor. 15), teils die Gewissheit (v. 1 bis 34), teils die Modalität der Auferstehung erweisend (v. 35 ff.). Die Überwindung des Todes aber als des letzten Feindes ist gleichbedeutend mit der Vollendung; denn nach Aufhebung aller gottfeindlichen Mächte ist die vollendete Lebenseinheit Gottes und seiner Geschöpfe (13, 10), das Reich Gottes gekommen, (6, 9 f.; Gal. 5, 21). —

b) Dass die Gefangenschaftsbriefe nach Anlass wie Zweck von den früheren paulinischen Sendschreiben sich unterscheiden, ward bereits (I, 3) erwiesen. Achten wir in Kürze hier noch darauf, welche Grundgedanken den Apostel die spätere Zeit zum Ausdruck bringen ließ, und wie dieselben mit der früheren Heilsverkündigung im Zusammenhange stehen. Mit Ausnahme der kleinen Epistel an Philemon, welche überhaupt nicht die christliche Lehre entfalten, sondern dem christlichen Leben dienen will, werden jene Briefe mit Recht die christologischen genannt. Auch von den älteren Paulinen ist aus gutem Grund zu behaupten, dass sie von Jesu Christo nicht im gewönlichen jüdisch-messianischen Sinne lehren (s. II. 2a.); doch ungleich entwickelter tritt aus den jüngeren die Idee entgegen, dass der Menschheit Erlösung durch Christum in engem Konnex mit der Vermittelung der Weltschöpfung durch Christum steht, m. a. W. dass der, welcher am Anfang der Welt gestanden, auch das Ziel der Weltentwickelung, und seine Gemeinde darum ein ethischer Kosmos ist. Denn wie der Ratschluss des Heils von Ewigkeit in Christo gefasst ist (Eph. 3, 10 f.), und die Christen vor Grundlegung der Welt in ihm erwält sind (1, 4), so ist der Son Prinzip der Schöpfung der Welt und hat das Dasein aller Dinge seinen Grund nur in demselben (Kol.

1, 15 f.). Ward aber in Christo die Erschaffung der Welt vollzogen, so steht er selbst außer der Reihe der Geschaffenen (v. 16[a]), ausgegangen aus dem göttlichen Wesen, sodass dem Präexistenten göttliche Existenzform, gottgleiches Sein geeignet hat (Phil. 2, 6). In dem Wort nun, welches paränetischer Bedeutung ist (vgl. v. 5), weist der Apostel zugleich auf den Übergang, den der Son Gottes in den geschichtlichen Zustand genommen hat (v. 6 bis 11). Wir meinen als Lehrgehalt desselben präzisiren zu dürfen: der Son gab im Momente seiner Menschwerdung die Gottessonschaft nicht auf, sondern ist nur in eine andere Seinsweise eingetreten; aus dem Zustand der Unabhängigkeit trat derselbe ein in den des Dienens, der kreatürlichen Abhängigkeit, und dieser Entäußerung folgte eine Erniedrigung, anhaltend bis zum Kreuzestode, um deren willen der Son erhoben ward zur Verherrlichung (vgl. Ernesti, Über Phil. 2, 6 ff. in den Stud. u. Krit. 1848, S. 858 ff.; Tholuck, Disputatio christologica de loco paul. Phil. 2, 6—9, Hal. 1848; Grimm in Hilgenf. Ztschr. 1873, S. 33 ff.). Hiernach sind für die Person Jesu Christi sehr deutlich einzelne Zustände unterschieden: der vorzeitliche (Phil. 2, 6; Kol. 1, 17), innerzeitliche (Phil. 2, 7 ff.) und überzeitliche (v. 9 f.; Eph. 1, 20 f.), obwol diese drei vorwiegend auf den bis zum Tode und den der Verherrlichung zurückgefürt werden (Kol. 2, 12 u. ö.; vgl. Röm. 6, 23 f.; 2 Kor. 5, 15). Dabei ist ausgesprochen, dass diese letztere Gott Christo verliehen hat, sofern er von den Toten ihn erweckte und in die himmlische Welt zu seiner Rechten setzte (Eph. 1, 20; Kol. 3, 1), und dass die Fülle göttlichen Wesens (sensu pass. = πλοῦτος 2 Kor. 8, 9), d. i. Gottes δόξα, in ihm Wonung machte (Kol. 2, 9 vgl. Eph. 1, 17), widerstralend an dem Leibe der himmlischen Verklärung (Phil. 3, 21). Was der Son Gottes im Stande seiner Erniedrigung wirkte, nennen auch die jüngeren Briefe das Werk der Versönung, die Aufhebung der mit der Sünde gesetzten Scheidung zwischen Gott und den Menschen; aber weil sie häufiger als die älteren die vorchristliche ethische Verfassung als Todeszustand bezeichnen (Eph. 2, 5; 4, 18; Kol. 2, 13 u. ö.), stellen sie das Heil in Christo noch entschiedener als neues Leben hin. Der alte Mensch ist einem in der Entwickelung begriffenen Verderben unterworfen (Eph. 4, 22; Kol. 3, 5); in Christi Lebenssphäre aber vollzieht sich ein Schöpfungsprozess, der seine Kausalität in Gott und gute Werke des Menschen zum Zweck hat (Eph. 2, 10). Der ware Christ ist ein neuer Mensch (v. 15; 4, 24; Kol. 3, 10), in Kraft des Versönungswerkes Christi zu dem erneuert, was schon ursprünglich (vgl. 1 Mos. 1, 27) des Menschen Besitztum war (nach Weiß's S. 440 treffender Bemerkung daraus das Dekompositum ἀποκαταλλάσσειν zu erklären 1, 21; Eph. 2, 16). Das Gemeinwesen, welchem er angehört, ist der Himmel (Phil. 3, 21). Er befindet sich wol noch in der Welt, lebt aber nicht mehr in ihr (Kol. 3, 3); sein Hoffen und Streben ist nach oben (1, 5; 3, 1), nach dem himmlischen Kampfpreis gerichtet (Phil. 3, 14); ja so hoch steigert der Apostel seine Worte, dass er ein Teilhaben an der Herrschaft Christi von ihm prädizirt (Eph. 2, 6). Und wie der Einzelne sieht er die Gesamtheit der Christen als eine für die Ewigkeit bestimmte Schöpfung an, mit Christo im Abhängigkeits- wie im Liebesverhältnis stehend (5, 23 f.) und durch Christus unter gottgewolltem Wachstum (4, 6. 15) zu fleckenloser Reinheit gefürt (5, 27). So ist der Einheitspunkt, dem das All entgegenstreben soll, derselbe, durch den die Welt entstanden ist; in ihm soll die Trennung überwunden werden, die mit der Sünde innerhalb der Welt wie in ihrem Verhältnis zu Gott gesetzt ist (1, 10).

Bestätigt sich so, dass aus den Gefangenschaftsbriefen die Christologie des Apostels ungleich entwickelter entgegentritt, und dass die Gemeinde Jesu Christi in ihnen als ethischer Kosmos erscheint, dessen Begründung, Erhaltung und Vollendung an Jesum Christum geknüpft ist, so harmoniren doch die anthropologischen Grundgedanken dieser Briefe mit denen der früheren. Auch hier sind die in der außerchristlichen Sphäre Befindlichen als Diener der Fleischeslust und darum als Kinder des göttlichen Zornes bezeichnet (Eph. 2, 3): die Juden um ihrer Getrenntheit von den Heiden willen (2, 14 f.) wol begnadigt (Phil 3, 7), doch ihrer Sünde wegen one Prärogative vor diesen; und die Heiden in Wollust

und Habsucht lebend (Eph. 4, 19; 5, 3. 5; Kol. 3, 5), der Warheit entfremdet und durch eigene Verschuldung im Zustand der Gottverlassenheit (Eph. 2, 12; 4, 17 ff.; 5, 6; Kol. 2, 20). Auch hier wird die als Selbsterrungenschaft erworbene Rechtbeschaffenheit derjenigen strikt gegenübergerückt, welche vor Gott gilt (Phil. 3, 9), und die Tatsächlichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung negirt (Eph. 2, 9); die Rechtfertigung selbst aber als deklarativer Akt Gottes hingestellt (4, 32; Kol. 2, 13), sich vollziehend nicht aus Werken, sondern aus Glauben des Menschen an Jesum Christum (Eph. 2, 8). Aber nicht ex professo hat Paulus diese Gedanken entfaltet, sondern auf sie die besondere Verkündigung aufgebaut, welche neu entstandene Gegensätze erheischten. —

c) Dem Inhalt der Pastoralbriefe drückt die fortgehende Beziehung auf Hemmnisse des kirchlichen Lebens das charakteristische Gepräge auf. In dem Maße als die christliche Lehre vor Unreinheit behütet, der Glaube zu warer Gesundheit gefürt und die Sittlichkeit in die Banen frommen, gottseligen Verhaltens geleitet wird, sieht der Verfasser Gefaren überwunden, welche unzweifelhaft aus dem Boden des judaisirenden Christentums stammten (1 Tim. 1, 7 ff.; Tit. 1, 10. 14; 3, 9). Denn in den Gemeinden der beiden apostolischen Gehilfen hatten solche Einfluss gewonnen, die wol einer besonderen Erkenntnis sich rühmten (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 16), aber tatsächlich der Warheit sich entfremdend (1 Tim. 6, 3. 5; 2 Tim. 2, 25; 3, 8) mit nichtigen, eitlen Materien (1 Tim. 1, 6; 6, 20; 2 Tim. 3, 9), einer Teufelslehre (1 Tim. 4, 2; 2 Tim. 2, 25), sich beschäftigten und auf ihren Vorteil bedacht (1 Tim. 6, 3; Tit. 1, 11) unter dem Deckmantel der Gesetzeserkenntnis (1 Tim. 1, 7) Menschengebote lehrten (1, 4; 4, 7; Tit. 1, 14), Zwietracht säeten (1 Tim. 1, 4; 6, 4; Tit. 3, 10) und sittenlosem Wandel Vorschub leisteten (2 Tim. 3, 8. 13; Tit. 1, 16). Was im Gegensatz zu ihnen die Briefe vor den älteren zum Ausdruck bringen, bedeutet nicht den Entwickelungsgang des Paulinismus zum Katholizismus (Pfleiderer S. 469), indem die Irrlehrer als Vorläufer der valentinianischen Gnosis (etwa in der weitverzweigten und vielgestaltigen Richtung der Ophiten) jedenfalls in den ersten drei bis vier Jarzehnten des 2. Jarhunderts anzusehen seien (S. 466); wol aber machen sie als Schutzwehr gegen Schulgezänk und törichte Streitfragen die im Christentum gegebene Warheit und darum die rechte Lehre geltend (1 Tim. 1, 10; Tit. 2, 1 u. ö.). Sie betonen, dass gesunder Glaube nicht one gesunden Inhalt denkbar (v. 2; 1 Tim. 6, 3 f.; 2 Tim. 1, 13), und dass dieser letztere im Worte Gottes (2, 9), im Wort der Warheit (v. 15), in der apostolischen Predigt (4, 17; Tit. 1, 3) zu finden sei. Solche Lehre darf Anspruch auf vertrauensvolle Annahme machen (πιστὸς ὁ λόγος, 1 Tim. 1, 15; 3, 1; 4, 9; 2 Tim. 2, 11; Tit. 3, 8), πίστις deshalb nicht im objektiven Sinne den Inbegriff von Warheiten, welcher als stehende Lehre gilt (Baur S. 342; Pfleiderer S. 468), sondern wie Weiß S. 454 zutreffend erklärt, die Form, in welcher die Warheit (als der Inhalt der rechten Lehre) zunächst subjektiv angeeignet wird. Sofern nun die Warheit in sich ist, trägt sie wol sich selber; aber sofern sie in der Welt anerkannt wird, ist die Kirche dasjenige, wodurch sie auf Erden gestützt und erhalten wird (1. Tim. 3, 15; s. Wiesinger und Huther z. St.), die Kirche als Eigentumsvolk (Tit. 2, 14) und Hauswesen Gottes (1 Tim. 3, 15), in welchem das Wonen Gottes zwar noch nicht zur vollen Realität geworden ist, doch neben den ihren Abfall dokumentirenden würdige Genossen stehen (2 Tim. 2, 20 f.). Um so nötiger, dass in diesem Hauswesen alles wol geordnet ist und die bestellten Gemeindeleiter ihres Amtes warten; die Gehilfen der Apostel, welche, selbst geweiht durch die Apostel (2 Tim. 1, 6), die Presbyter parteilos zu wälen (1 Tim. 5, 19), unter Handauflegung zu segnen (v. 22) und streng zu überwachen haben (v. 20); die Ältesten (über sie vgl. Lechler S. 359 f.), die, wenn sie in Segen wirken wollen, nicht als jüngst in die Gemeinde Eingepflanzte zu ihrem Amte erhoben werden (1 Tim. 3, 6), im ehelichen Leben nichts irgend Ungesetzliches sich zu schulden kommen lassen dürfen (v. 2; Tit. 1, 6), im eigenen Hause Zucht halten (1 Tim. 3, 3) und bei Anderen guten Rufs genießen müssen (v. 4); die Diakonen, Männer unverdächtigen Charakters und aufrichtigen Glaubens (v. 8 bis 10). Nehmen

wir dazu, dass auch älteren, bewärten Witwen speziell die Beaufsichtigung christlicher Frauen und Jungfrauen aufgetragen werden soll (5, 9 ff.; Tit. 2, 4), so sehen wir in eine Entwickelung der kirchlichen Organisation hinein, welche jedenfalls erst einer späteren Periode des paulinischen Wirkens angehören würde (s. I, 3).

Das Wesen echten Christenlebens lehren die drei Briefe in der εὐσέβεια, der Gottseligkeit des Herzens (Huther S. 119) erkennen und stellen damit einen Begriff in den Vordergrund, der sonst freilich nur in der Apostelgeschichte und dem zweiten Petrusbriefe erscheint (1 Tim. 2, 2; 4, 7 f.; 2 Tim. 3, 5; Tit. 1, 1 vgl. 1 Tim. 5, 3; 2 Tim. 3, 2; Tit. 2, 12). Als Frucht derselben ist vornehmlich die σωφροσύνη, die Beherrschung der Begierden, genannt (1 Tim. 2, 2; 3,4; Tit. 2, 7; vgl. 1 Tim. 3, 8. 11; Tit. 2, 2). Aber dem Ausdruck allein, nicht der Sache nach will der Verfasser damit ein Neues lehren; denn in den Briefen versichert der zu reden, welchem vor Allem die Universalität der Gnade sich geoffenbart hatte (1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11. 13). Auch sie weisen sehr energisch auf Gottes χάρις in Jesu Christo als den absoluten Grund des Heils hin. Wie sie von Ewigkeit das Heil beschlossen (1, 9; Tit. 1, 2), so hat sie dasselbe in der Zeit bereitet (2, 11; 2 Tim. 1, 9), für alle Menschen (1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11), indem Jesus Christus, offenbar geworden im Fleische (1 Tim. 3, 16), als Lösegeld sich hingab (2, 6; Tit. 2, 14) und damit den Tod, dem um der Sünde willen Alle verfallen waren, zunichte machte (2 Tim. 1, 10). Eben darum stammt die Gerechtigkeit nicht aus Werken, die der Mensch getan (Tit. 3, 5; 2 Tim. 1, 9), sondern aus der Gnade, die mit der Errettung aus der Sünde die Kindschaft und Teilnahme an der ewigen Herrlichkeit gewirkt hat (1 Tim. 1, 11; Tit. 3, 7). Gehört dies entschieden in den paulinischen Gedankenkreis, so mutet uns die Hervorhebung frommer Werktätigkeit keineswegs als unpaulinisch an. Gute Werke sollen das Leben des Christen schmücken (Tit. 2, 14; 3, 14), vornehmlich das der Gemeindeleiter (2, 7), aber auch der Frauen (1 Tim. 5, 10) und der Begüterten (6, 13). Um so weniger kann diese Forderung als unpaulinisch (Baur S. 341 vgl. Pfleiderer S. 479) gelten, als καλὰ ἔργα, wie Weiß S. 462 mit Recht bemerkt, speziell Liebeswerke sind, zu denen reichlich auch die älteren Sendschreiben ermuntern. Nach alle dem repräsentiren nicht schon die Pastoralbriefe den behaupteten Entwickelungsgang des Paulinismus zum Katholizismus. Welchen Einfluss das paulinische Evangelium in dieser späteren Zeit geäußert hat, liegt außerhalb unserer Darstellung. **Woldemar Schmidt.**

Paulus Diakonus, des Warnefrid Son, aus einem wol doch edlen langobardischen Geschlechte im Friaul, geboren um 720—725, wurde warscheinlich am Hofe des Königs Ratchis (744—749) in Pavia erzogen, jedenfalls von Flavianus, wol dem Grammatiker, unterrichtet. An der Nachricht, dass Paulus später Notar des K. Desiderius gewesen, mag etwas wares sein. Er leitete die Studien von dessen Tochter Adelperga, der er wie ihrem Gemal Herzog Arichis von Benevent treue Anhänglichkeit bewies. Wann und wo er in den geistlichen Stand trat, weiß man nicht. In Monte Cassino ist er Mönch geworden, unbekannt wann und warum. Seine Bekanntschaft mit Karl dem Großen knüpft sich an das Bestreben, diesen König zur Freilassung seines Bruders Arichis, der sich warscheinlich bei dem Aufstand Hruodgauds im Friaul 776 bloßgestellt hatte, und zur Rückgabe des eingezogenen Vermögens desselben zu bewegen. Um diese Sache zu betreiben, reiste er über die Alpen und sah sich genötigt, länger diesseits zu verweilen. Warscheinlich 782 in Gallien hat er die noch erhaltene Elegie an den König gerichtet, in welcher er ihn um Gnade bat. Wie aber sein Herz an Italien und Monte Cassino hing, hat er in einem Brief an seinen Abt Theudemar von den Ufern der Mosel aus, 10. Jan., warscheinlich 783, rürend ausgesprochen. Karl suchte den gelehrten Mann bei sich zu halten, er gewärte ihm sogar nach längerem Zögern die Freilassung des Bruders und anderer Gefangenen. Und endlich entschloss sich Paulus zu bleiben, eine große Freude für den König. Er ward von bedeutendem Einfluss in kirchlicher Hinsicht und in Kultur



und Litteratur. Doch schon 787 ist er wider in Italien, in seinem Kloster, dazwischen hinein oder vorher noch wol auch in Rom. Für uns ist dieser Aufenthalt in Monte Cassino die fruchtbarste Zeit seines Lebens, er schrieb dort seine langobardische Geschichte. Man weiß dann noch, dass er an einem 13. April starb, das Jar ist unbekannt, vermutlich vor Karls Kaiserkrönung (25. Dez. 800). Begraben wurde er im Kloster neben dem Kapitelsale, jetzt ist jede Spur seiner Ruhestätte verschwunden.

Geschrieben hat er Gedichte auf verschiedene Heilige; Epitaphieen auf mehrere Fürstinnen, auf Fortunat und Arichis; Inschriften historischen Inhalts; Ansprachen an verschiedene Personen, besonders an K. Karl. Das berühmteste Gedicht ist das auf den Täufer Johannes, den Schutzheiligen der Langobarden, das noch jetzt von der katholischen Kirche gesungen wird, vielleicht den sechziger Jaren angehörig, wo Paulus sich bei Arichis aufhielt. Von dessen ersten Versanfängen hat Guido von Arezzo die Namen für seine Noten und die noch jetzt gebräuchliche Solmisation hergenommen: UT queant laxis REsonare fibris MIra gestorum FAmuli tuorum, SOlve pollutum LAbii reatum, Sancte Johannes.

Dazu kommen Briefe an Adelperga, an seinen Abt Theudemar, den berühmten Abt Adalard von Corbie, und an König Karl, wichtig insbesondere für Kenntnis seiner eigenen Lebensverhältnisse.

Aus dem Gebiete der Theologie ist seine Expositio in regulam sancti Benedicti, ausfürliche Erläuterung der Klosterregel, und sein Omiliarius, Homiliensammlung, die auf Befehl Karls entstand und ein Jartausend hindurch in der gesamten katholischen Kirche in Gebrauch blieb, endlich vier Omeliae.

Weit am bedeutendsten aber ist seine Tätigkeit auf dem Gebiete der Geschichtschreibung. Seine Vita S. Gregorii Magni ist, wie Mabillon nachwies, fast ganz aus Beda und aus Gregors eigenen Werken kompilirt, später sehr durch Wundergeschichten interpolirt. — Die Gesta episcoporum Mettensium sind auf den Wunsch Bischof Angilrams von Metz († 791) verfasst, warscheinlich in Frankreich; Behandlung sehr dürftig und ungleichmäßig; die Episode über Karls Abstammung und Familie ist unverhältnismäßig lang gegen das übrige, wol auf Angilrams besonderen Wunsch Karl'n zu Gefallen so behandelt, und nicht undeutlich blickt die Absicht durch, die Thronbesteigung der Karolinger zu rechtfertigen und dieselben als ein durch Heilige gleichsam legitimes Herrscherhaus darzustellen (dagegen Bonnell, Die Anfänge des karolingischen Hauses 45). Er hat bekannte Quellen benutzt, anfangs auch die fabelhafte Lokaltradition.

Die Historia Romana bis auf Justinian ist für Adelperga geschrieben, hauptsächlich auf Orosius beruhend, auch sonst nichts als Kompilation, jetzt one allen Wert, aber im Mittelalter doch hoch geschätzt, wie die ungemeine Benutzung bei den späteren und die sehr große Zal der Handschriften zeigt. — Am Ende der Historia Romana, die in 16 Bücher eingeteilt ist, hatte er versprochen, die nächste Zeit im folgenden Buche zu behandeln. Dazu nun kam er nicht, hat aber daraus später ein besonderes Werk gemacht, sein allerbedeutendstes, die Historia Langobardorum, geschrieben in Monte Cassino nach der Rückkehr aus Frankreich. Er war damit bis zu Liudprands Tod (744) gekommen, als, wie es scheint, der Tod ihn selbst überraschte. Zur Darstellung seiner eigenen Zeit ist er so nicht mehr gelangt, aber man sieht, dass er noch weiter schreiben wollte. Das Werk trägt den Charakter der Volksgeschichte, nur, weil dasselbe ursprünglich als Fortsetzung seiner Historia Romana auftreten sollte, konnte er sich von dem Plane einer Weltgeschichte nicht so ganz losmachen, dass er nicht die Geschichte der Griechen und Franken immerfort hineingewoben und dadurch den natürlichen Zusammenhang alle Augenblicke zerrissen hätte, zum Schaden der Darstellung wie der Zeitrechnung, und one Nutzen für den Leser, wenigstens den jetzigen, da alles dies eingewobene nur aus bekannten Quellen abgeschrieben ist. Auch in der Langobardischen Erzälung hat er sehr viel aus anderen entnommen. Doch ist er in diesem Werke mehr als in den anderen eigentümlich, er schöpft vielfach aus der mündlichen Überlieferung, benutzt Berichte von Augenzeugen, besonders aber den Schatz von Volkssagen, die sich bei den Langobarden bis tief in die historische

Zeit, ja bis ans Ende des Reiches herabzieht, und dessen Erhaltung wir ihm fast ganz verdanken. Das gibt seinem Werke auch für uns einen ganz besonderen Wert. In der Benutzung der schriftlichen Quellen ist Paulus im ganzen genau und treu, ja oft ganz wörtlich. Dabei verfärt er nicht one prüfende Auswal, aber mit jetzt unbegreiflicher Willkür. Sein großer Vorzug ist Warheitsliebe und selbständiges Urteil, trotz aller Liebe zu seinem Volk wird er niemals parteiisch. Dass seine Langobardengeschichte im Mittelalter großes Ansehen genoss, erhellt aus der großen Zal von Handschriften und aus der Menge von Bearbeitungen, Auszügen und Benutzungen.

Ausgaben der verschiedenen Schriften des Paulus s. bei Bethmann und Wattenbach. Die Gesta episcoporum Mettensium sind herausgegeben von Pertz in Mon. Germ. SS. 2, 260 sqq., die Historia Langobardorum von L. Bethmann und G. Waitz in Mon. Germ. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI—IX, 1878, in 4°, pag. 45—187. — Übersetzungen: Die Langobardengeschichte, übersetzt von Karl von Spruner, Hamburg 1838, und Paulus Diaconus und die übrigen Geschichtschreiber der Langobarden, übersetzt von Otto Abel in den Geschichtschreibern deutscher Vorzeit, 8. Jahrhundert, 1849. — Leben, Schriften und zugehörige Litteratur siehe bei L. Bethmann, Paulus Diaconus Leben und Schriften, in Pertz' Archiv, 10, 247—334; bei demselben, Die Geschichtschreibung der Langobarden, ib. 335—414; bei F. Dahn, Des Paulus Diaconus Leben und Schriften, 1876; bei Waitz praef. ad ed.; und bei Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, Aufl. 4, Berlin 1877, 1, 134—140.

Dr. **Julius Weizsäcker.**

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob. Die biographischen Quellen dieses Theologen fließen sehr reichlich. Er selbst schrieb auf Veranlassung seines Jubiläums Skizzen aus seiner Bildungs- und Lebensgeschichte (1839). Dem Erben seines Geistes, der auch zugleich der Erbe seiner Bücher und seiner Manuskripte war, dem Freiherrn von Reichlin-Meldegg, Professor der Philosophie zu Heidelberg, hinterließ er eine bedeutende Zal von Urkundenheften und viele hundert Briefe. Mit diesen Mitteln schrieb derselbe seine Monographie: Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und seine Zeit (1853) in zwei Bänden, deren ersten er Paulus noch zur Prüfung vorlegen konnte. Nach ihrem tatsächlichen Inhalt zuverlässig, ermangelt sie doch des frei über den Tatsachen stehenden Urteils.

Eine sonderbare Fügung hat die beiden Antipoden: Schelling und Paulus, widerholt in Berürung gebracht: Schelling, den Repräsentanten des spekulativen, zum Geheimnis geneigten Denkens, und Paulus, den Repräsentanten des discursiven, an den Erscheinungen haftenden, aufklärerischen Denkens. Sie sind in demselben Hause in Leonberg in Württemberg geboren: Paulus vierzehn Jare früher, am 1. Sept. 1761. Beide begegneten sich als akademische Lehrer in Jena und Würzburg. Und als sie die Sonnenhöhe ihrer Lebensbahn längst hinter sich hatten, kamen sie zum Zusammenstoß. Der alte Aufklärer wollte den Schleier zerreißen, welcher Schellings Offenbarungsphilosophie bedeckte. Nichts aber war dem alternden Philosophen schrecklicher, als Ideenraub.

In Paulus' Vater, der Diakonus in Leonberg war, tritt uns der Dualismus entgegen, der damals zwischen dem überlieferten Kirchenglauben und dem kritischen Denken bestand. Selbst gegen den Unsterblichkeitsglauben, zu dem doch das Aufklärungszeitalter einen besonderen Zug hatte, hatte er im Geheimen Bedenken. Um zur Gewissheit zu kommen, nahm er seiner Gattin das Versprechen ab, dass sie, wenn es ihr möglich sein sollte, ihm nach ihrem Tode in leiblicher Gestalt erscheinen werde. Sie starb. Da glaubte ihr Gatte mit leiblichen Augen zu sehen, dass sie sich zum Sitzen aufrichtete und dann wider zurücksank. Nun war Diakonus Paulus nicht nur von der Unsterblichkeit der Seele, sondern auch von einem geheimnisvollen Verkehre der Geister mit den Menschen überzeugt. Er gab sich der Geisterseherei dergestalt hin, dass er ob absurdas phantasmagoricas visiones divinas seines Amtes entsetzt ward (1771). Dieses krankhafte Treiben seines Vaters rief in dem Sone, der von seinem Vater einen kritischen Zug ge-

erbt hatte, das Streben hervor, an alle Lebenserscheinungen den Maßstab des vernünftigen Denkens zu legen. Täuschte er doch selbst seinen Vater mit dem Vorgeben, dass er mit seiner Mutter noch im Verkehre stehe. Sein Vater, abgesehen von seiner Geisterseherei, ein kenntnisreicher, willensfester Mann, forderte auf dem Gebiete der Religion von seinen Kindern unbedingten Glauben, auf dem Gebiete des Lebens aber unbedingten Gehorsam. Wärend er sonst Alles zu begründen suchte, fürte er für die Warheit der Glaubenslehre nie Gründe an. Was er gebot, musste unwidersprechlich geschehen. Das muss nun einmal getan werden, war sein Schlagwort. Er setzte seine ganze Kraft an die Erziehung seiner Kinder. Nachdem Paulus das sogenannte Landexamen bestanden hatte, besuchte er nacheinander die Klosterschulen zu Blaubeuren und zu Bebenhausen. Hierauf trat er in Tübingen in das Stift ein. Er beschloss den fünfjärigen Kursus desselben im Jare 1784. Dann wirkte er als Vikar an der lateinischen Schule in Schorndorf. Nach den Jaren angestrengtester Studien war dem Jüngling eine Erholung nötig. Und die wurde ihm durch die Municicenz des Freiherrn von Palm, der ihm ein verhältnismäßig bedeutendes Reisestipendium gewärte. Die Erfarungen seiner Reise durch Deutschland, Holland, England und Frankreich (1787. 1788) hat Paulus in ein Reisejournal niedergelegt, aus dem uns Reichlin interessante Auszüge mitgeteilt hat. Paulus hatte eben die Stelle eines Repetenten am Stifte in Tübingen angetreten, als er zum ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen an der Universität Jena berufen ward (1789). Diese Berufung bildet einen Wendepunkt in seiner Entwickelung.

Das Aufklärungszeitalter hat kaum einen Theologen, in welchem die Theologie der Aufklärung, d. h. der Rationalismus, eine so charaktervolle Ausprägung gefunden hätte, als Paulus. Was der Jüngling in der Zeit, wo der Rationalismus in seiner Jugendkraft dastand, bekannte, bekannte der neunzigjärige Greis wenige Stunden vor seinem Tode. Verstand der Jüngling unter Gerechtigkeit Geistesrechtschaffenheit, unter Glauben Überzeugungstreue, so erklärte der sterbende Greis: „Ich stehe rechtschaffen vor Gott durch das Wollen des Rechten“. Davon, dass die Religion ein unmittelbares, im Gefüle wurzelndes, Offenbarung forderndes Leben sei, hatte er keinen Begriff. Wo er die Religion in dieser Gestalt sah, war er geneigt, Pietismus, Mystizismus u. s. w. zu finden. Die Religion war ihm ein Wissensakt. „Die Glaubenspflicht des Christen“ — hatte der Jüngling gepredigt — „geht auf nichts als auf die gewissenhafteste Anwendung des Verstandes zur unbezweifelten Erkenntnis der Christuslehre“. Ist die Religion wesentlich ein Wissen von Gott, so kommt alles darauf an, dass ihr Inhalt war sei. War aber ist nur das Begreifliche und Erweisliche. „Nur das Begreifliche, das Erweisbare, nicht aber das Unglaubliche, das Unerweisbare kann in dem Gottglauben und der Gottandacht das Ware sein“ (Skizzen S. 93). Die Wissenschaft, welche mit unzweifelhafter Gewissheit beweist, ist die Mathematik. Mit dieser hatte sich Paulus an der Hand Kästners eingehend beschäftigt. Eingedenk, dass man in der alten Kirche Theologen von freierer Richtung Mathematiker genannt hatte, sah er auch jetzt in der Mathematik eine Vorschule zu klarem Denken (Reichlin I, S. 46). Dass ein Theologe, der in der Religion eine auf klarem Denken ruhende Erkenntnis Gottes sah, nicht im Stande sein konnte, das Wesen des Christentums zu verstehen: das wird jetzt auch im Lager der freieren Theologie zugestanden. Schenkel geht noch weiter, indem er die Frage aufwirft, ob Paulus in der Wal des theologischen Berufes an und für sich nicht fehlgegriffen habe? Schenkel ist offenbar geneigt, diese Frage zu bejahen, indem er folgendes hinzufügt: „mathematische, philologische, kritische Forschungen sagten ihm eigentlich am meisten zu. Seine Richtung ging nicht auf die Fachtheologie, sondern auf universelle Studien. So stand er auch mit bedeutenden Männern aller Wissenschaften und Kunstbestrebungen in näherer oder fernerer Verbindung. Wir nennen aus der früheren Zeit: Schiller, Göthe, Wieland, Herder, Lavater; aus der späteren: Voß, Schlosser, Franz von Baader, Hufeland, Niethammer, Reizenstein, Salat, von Wessenberg, die Schlegel, Wilhelm von Humboldt u. a. Die juristisch-mathematische Gabe, die er bei seiner Beurteilung des Fonkschen Prozesses be-

wärte, wurde an ihm durch Erteilung der juristischen Doktorwürde von Seiten der Universität Freiburg geehrt". Man sieht, wie Schenkel ganz richtig bemerkt hat, schon aus dem obengenannten Reisejournal, dass das Interesse des werdenden Theologen sich weniger den religiösen Zuständen, als dem allgemein Wissenswürdigen zugewandt hatte. One Zweifel hat diese Breite des Wissens und Wollens in Paulus wesentlich ihren Grund in dem ihn beherrschenden weltlichen Geiste. Andererseits aber darf auch nicht verkannt werden, dass jene Vielheit des Wissens und Strebens mit einer überaus reichen und vielseitigen Begabung zusammenhängt.

Als ordentlicher Professor der morgenländischen Sprachen fand Paulus keinen großen Erfolg. Das wird Niemandem, der bedenkt, dass er ein Anfänger im Lehren war, morgenländische Sprachen aber auch bei den günstigsten Verhälnissen immer nur für einen kleinen Kreis Interesse haben, wundernehmen. Es muste ihm daher erwünscht sein, dass er nach Döderleins Tode zum dritten ordentlichen Professor der Theologie berufen ward (1793). Jetzt entwickelte er in seinen Vorlesungen, die sich über alt- und neutestamentliche, über dogmatische und ethische Theologie erstreckten, als Herausgeber des Neuen Repertoriums für biblische und morgenländische Litteratur (1790), welches in die Memorabilien überging (1791. 1793. 1795) und als Schriftsteller (Philologische Clavis über die Psalmen 1791, Jesaias 1793, Philologisch-kritischer Commentar über das Neue Testament, 3 Theile, 1800—1804, Ben. d. Spinoza opp. 2 T., 1802. 1803) eine bewunderungswürdige Tatkraft. Was er auf dem Gebiete der alttestamentlichen Theologie geleistet hat, konnte in die Entwickelung derselben nicht tief eingreifen. Desto mehr Bewegung riefen die Grundsätze hervor, die er in seinem Kommentar zu den Evangelien durchzufüren suchte. Für das, was die neutestamentliche Exegese von Paulus kennzeichnet, sieht man gewönlich die natürliche Wundererklärung an. Diese hat aber ihren Grund in seiner philosophischen Auslegung, welche die Tatsachen nach den Begriffen des Möglichen beurteilt. Der Exeget kann nur das für wirklich oder geschichtlich halten, was nach philosophischen Begriffen sich als möglich erweist. Dass ein wirklich Verstorbener aufersteht, ist unmöglich. Folglich kann Christus, wenn er aus dem Grabe hervorgegangen ist, nur scheintot gewesen sein. Christus konnte nicht auf dem Meere wandeln. Das ist unmöglich. Die Evangelien, welche sagen, dass Jesus auf dem Meere gegangen sei, meinen, dass er am Ufer gegangen sei. Kein Rationalist der Gegenwart, der auf exegetische Bildung Anspruch macht, kann diese Auslegung one Lächeln lesen. Einem bekannten Philologen wird das Urteil zugeschrieben: Um die biblischen Wunder zu beseitigen, machen die Theologen jetzt exegetische Wunder. Es war keiner der Weisen der Aufklärung, sondern ein einsamer Zeuge Christi, Lavater, der mit der Macht christlicher Weisheit die abenteuerliche Hypothese von der Uferwandlung zurückwies. „Dumm und frech darf man solche Wegerklärungen der schlichtesten Erzälungen nicht nennen — denn dies würde die sehr tolerante Welt intolerant nennen; aber bescheiden möchte ich diese philologischen Welterleuchter fragen — nicht: Ist irgend ein Sprachgelehrter seit 17 Jarhunderten darauf gefallen, die Worte: Jesus wandelte auf dem Meere, zu übersetzen: Neben dem Meere am Gestade, sondern fragen möchte ich mit offenem Auge: Ob denn die drei Evangelisten, die uns dies Wunder erzälen, uns haben belehren wollen — dass Jesus gleich uns Anderen — auf festem Boden habe gehen können? Mirabile dictu! O Wunder über alle Wunder". Dass die exegetischen, dogmatischen und ethischen Grundsätze, die Paulus auf dem Katheder aussprach, ins Leben schlugen: das war kein Wunder. Und dass die Konsistorien in Eisenach und Meiningen die Lebensfolgen jener Lehren zu bemerken Gelegenheit hatten, war ebenfalls in der Ordnung. Sie wandten sich an die fürstlichen Nutritoren. An der Spitze dieser Reaktion stand der Generalsuperintendent Schneider in Eisenach. Die Art und Weise aber, wie das unter Herders Leitung stehende Oberkonsistorium diese Anklage behandelte, indem es derselben die Persönlichkeiten, auf die sie sich bezog, abschnitt, machte es Karl August leicht, den ganzen Handel niederzuschlagen. Wie in Frankreich vor der Revolution, wie in Deutschland seit Strauß der Leugnung

des Sones die Leugnung des Vaters folgte, so folgte auch in dem Geistesleben zu Weimar-Jena jenem Rationalismus, der in Christo nur einen Menschen sah, der Fichtesche Idealismus, der keinen persönlichen Gott, sondern nur das Abstraktum der moralischen Weltregierung kannte. Dass die Leugnung eines persönlichen Gottes Widerspruch fand, das konnte Fichte doch nicht so gar unerwartet sein. Die Bewegung, welche der Protest gegen Fichtes Standpunkt hervorgerufen hatte, war zu bedeutend, als dass Karl August sie mit einer einfachen Kabinetserklärung hätte niederschlagen können. Und wenn er, was er im Grunde wollte, auch gekonnt hätte, das würde das ungestüme Auftreten Fichtes ihm kaum möglich gemacht haben. Fichte erhielt die Entlassung, die er eigentlich nicht gefordert hatte. Die Ratschläge, welche Paulus Fichte gegeben hatte, waren zu billig gewesen, als dass man sie ihm besonders zuguteschreiben könnte.

Man wird nicht sagen können, dass in dem Weimar-Jenaischen Kreise Paulus ein wesentliches Glied war. Und so war es denn für diesen leuchtenden Mittelpunkt des deutschen Geisteslebens auch kein letaler Verlust, als Paulus einem Rufe als Professor der Theologie und Konsistorialrat nach Würzburg folgte (1803). Montgelas, der Minister des Kurfürsten Maximilian Josef II. von Baiern, wollte Würzburg zu einem mit bedeutenden Namen ausgestatteten Sitze der Aufklärung machen. Schon waren Schelling und Hufeland berufen. Voß und Schleiermacher hoffte man erwerben zu können. So bunt wie diese Namen waren auch die Erwartungen, die man von ihrem Wirken hegte. Da sich protestantische Zuhörer anfangs nicht finden wollten, rechnete man auf den Nutzen, den katholische Seminaristen aus den Vorlesungen Paulus' über Encyklopädie ziehen würden. Bald aber verschwanden die katholischen Theologen aus seinen Vorlesungen und die protestantischen nahmen wenigstens mehr und mehr ab. Was sollte Paulus one Zuhörer machen? Seine Stellung als Konsistorialrat befriedigte ihn auch nicht. Lieber wolle er Gerste essen, als Konsistorialrat sein. Und so folgte er einem Rufe zum Kreis- und Schulrat nach Bamberg (1807). Aber auch da war seines Bleibens nur anderthalb Jare. Er ging 1808 als Kreisschulrat nach Nürnberg, von da aber als Schulrat nach Ansbach (1810). Seiner Wirksamkeit in Würzburg hat der Generallandschaftskommissär Graf von Thürheim kein günstiges Zeugnis gegeben. Er sei nicht fleißig gewesen, habe Prätensionen gemacht, als Kollege sich nicht uneigennützig bewiesen u. s. w. Wir geben auf solche Urteile nicht viel. Entsprach, wie Graf Thürheim sagt, Paulus nicht den in ihn gesetzten Erwartungen, so lag der Hauptfehler in dem Boden, auf den man ihn gesetzt hatte. So bedeutend die Tätigkeit war, die Paulus auf dem Gebiete des Volksschulwesens in Bamberg und Nürnberg entwickelte, so arbeitete er doch mehr aus Pflicht, denn aus innerem Drange. Er sehnte sich nach einer akademischen Wirksamkeit. Und diese Sehnsucht fand ihre Erfüllung in seiner Berufung nach Heidelberg (1811). So eng war von nun an Paulus mit Heidelberg verbunden, dass man seinen Namen nicht nennen zu können glaubte, one Heidelberg hinzuzufügen.

Man unterscheidet im Leben großer Denker eine Zeit des Suchens, eine Zeit wissenschaftlicher Vollendung, eine Zeit der Anwendung der Wissenschaft aufs Leben. Die Zeit des Suchens war bei Paulus sehr kurz. Er stand schon als Klosterschüler auf dem Boden des Rationalismus. Seinen theoretischen Höhepunkt erreichte er in Jena. Von da warf er sich in Würzburg, Bamberg, Nürnberg und Ansbach etwas unvermittelt in die Praxis. Er fülte sich in derselben nicht befriedigt. Erst in Heidelberg fand er die Vereinigung von Theorie und Praxis, für die er sich angelegt hielt. Dort entwickelte er auf dem Katheder eine außerordentliche Tätigkeit. Seine Vorlesungen erstreckten sich über fast alle Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese. Eigentlich war er für Kirchengeschichte berufen: eine theologische Disziplin, in die er sich erst hineinarbeiten musste. Dazu kam eine schriftstellerische Tätigkeit von großer Ausdehnung. Man darf nur das Verzeichnis seiner Schriften bei Reichlin-Meldegg übersehen, um sich einen Begriff zu machen, was er in seiner Heidelberger Zeit als Schriftsteller möglich gemacht hat. Es fehlt natürlich nicht an gelehrten Schriften. Aber im Großen

und Ganzen haben seine Schriften aus der Heidelberger Zeit einen mehr oder weniger stark hervortretenden Zug zum Leben. Für seine bedeutendste Schrift aus dieser Zeit kann man sein „Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums" (2 BB. 1828) ansehen. Die gelehrte Ergänzung dazu bildet sein „Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien" (3 BB. 1830—1833). Dieses findet die Summe des Christentums in den Worten: Seid anders gesinnt, denn näher ist geworden die Regierung der Gottheit. Paulus unterscheidet in Christo den Zweck und die Person desselben. Der Zweck Christi war: „Immer von Aufforderungen zur Abänderung der gewönlichen Gesinnung des Menschen anzufangen und durch die gottänliche Willensverbesserung des Einzelnen auch einen äußeren Zustand, den eine warhafte Gottheit billigen könnte, eine Gottesregierung oder Gottesstat für Viele in der Wirklichkeit hervorzubringen". Was aber Christi Person anbetrifft, so findet Paulus das Wunderbare in ihr in ihrem durch und durch sittlichen Charakter. Das Wunderbare in Christo ist er selbst. Ein solcher Geist, in einem Menschenkörper erschienen, ist an sich schon ein außerordentlicher. Die von Christo ausgehenden Geisteswirkungen aber wurden durch einzelne Tatsachen unterstützt, die damals nach ihren Naturursachen unerklärt waren und auch uns meist nicht mit den sich selbst erklärenden Umständen überliefert worden sind. Auf diesen Wundern ruht nicht der Beweis für die Warheit des Christentums. Sind die Behauptungen gotteswürdig, so ist für sie kein Wunder mehr als Beweis nötig. Einen scharfen Widerspruch gegen den exegetischen Standpunkt Paulus' erhob der ihm an Gründlichkeit und Geistestiefe überlegene katholische Exeget Hug. Noch zermalmender aber war der Schlag, den Strauß in seinem Leben Jesu auf Paulus fürte. Der Mann rastlosen Strebens nach Aufklärung stand als ein von der fortschreitenden Geistesbildung längst Überschrittener da. Und so war es wirklich. Es ist gewiss göttliche Ordnung, dass der Greis sich in die Innenwelt flüchtet. Paulus aber konnte es nicht lassen, immer von neuem sich in die Wogen des Tageslebens zu werfen. Er stand im achtzigsten Jare, als er daran dachte, eine neue Zeitschrift zu gründen: den neuen Sophronizon. Der tiefere Gang, den die neuere Philosophie seit Kant genommen hatte, hatte Paulus, dem doch Fichte, Schelling und Hegel nahe genug getreten waren, nicht berürt. Er blieb bei seinem Denkglauben. Und was war der Denkgläubige? Ein ehemaliger Kollege von Paulus sprach es schlagend aus: Ein Mann, der zu glauben denkt und zu denken glaubt. Es war weder Denken noch Glaube in diesem Denkglauben. Der Umschwung des religiösen, sittlichen und politischen Lebens in Deutschland hatte ihn ebenfalls nicht berürt. Er blieb der Aufklärer von 1790. Wir sind entfernt, das reiche Wissen, die Tugenden, die ungeheuere Tatkraft, die Viele in ihm ehrten, bemängeln zu wollen. Einen Theologen aber, der sterbend bekennt: Ich stehe rechtschaffen vor Gott durch das Wollen des Rechten, wird man keinen evangelischen Theologen nennen können. Paulus starb am 10. August 1851. **Kahnis.**

Paulus von Samosata, s. Monarchianismus III, Bd. X, S. 193.

Paulus von Theben, s. Mönchtum Bd. X, S. 759.

Pavia, Konzil von (Synodus Ticinensis). Das Konzil von Pavia steht in engster Beziehung zu dem von Konstanz. Dieses letztere hatte in seiner 39. Sitzung in dem berümt gewordenen Dekret Frequens am 9. Oktober 1417 (noch vor der Wal Martins V.) beschlossen, dass fortan häufiger als bisher allgemeine Konzilien abgehalten werden sollten, und zwar das nächste in fünf Jaren, das zweite sieben Jare später, von da an alle zehn Jare eins; den Ort für das in Aussicht genommene Konzil solle der Papst auf dem jedesmal vorangehenden, einen Monat vor Schluss desselben und mit seiner Zustimmung festsetzen. Diesem Dekrete entsprach der Papst Martin V., indem er in der vorletzten (der 44.) Sitzung des Konstanzer Konzils unter Zustimmung der Väter als Ort der nächsten allgemeinen Synode die Stadt Pavia bei Mailand verkündete. Durchaus verständig empfahl er für diesen Zweck die Abhaltung von Provinzial- und Diözesan-Syno-

den, auf welchen etwaige Vorlagen für das allgemeine Konzil besprochen werden sollten. Deutsche Bischöfe, von welchen zwei noch besonders dazu ermant waren (Raynaldus, Annales ad ann. 1423, 1. 2), kamen dieser Aufforderung gewissenhaft nach; zu Salzburg, Passau, Regensburg, zu Mainz, Köln und Trier tagten zwischen 1418 und 1423 bischöfliche Synoden. Die Zeit der Eröffnung des allgemeinen Konzils war so herangerückt, aber der Papst zeigte keinen rechten Ernst, Vorbereitungen zu treffen. Schon vor der Eröffnung desselben hatte er in einem Schreiben an den Erzbischof von Trier von der Möglichkeit gesprochen, dass es verlegt werden müsse (Raynald. l. c. 1), und unter den Vollmachten, welche er seinen gleich zu erwänenden Legaten mitgab, befand sich auch die der Konzils-Verlegung (Quellen bei Hefele 7, 390). Seine Gesinnung war längst derartig bekannt, dass die Pariser Universität Deputirte auch an ihn schickte, um die Eröffnung der Synode zu betreiben; einer von ihnen, der Professor Johann von Ragusa, ein geborener Dalmatiner, berichtet in seinem wichtigen Quellenwerke zur Geschichte des Baseler Konzils (Monum. concil. saec. XV, I, p. 8), dass er den Papst „langsam und lau" gefunden habe, weshalb er sich, „um Tag für Tag zu drängen und zu treiben" („ad quotidie instandum et sollicitandum") zum großen Ärger des Papstes und der Konzilsgegner vom November 1422 bis in den April 1423 unter großen Kosten in Rom aufhielt. Dass auf dem Konzile weder der Papst noch ein Kardinal, auch kein einziger italienischer Prälat (außer einem Konzils-Präsidenten) erschien, ist doch nur auf geschickte Machinationen Martins zurückzufüren. Indem er sich und die Kardinäle durch Arbeitslast (Mon. p. 9) entschuldigte, ließ er die Synode am 23. April 1423 durch vier nicht gerade berühmte Prälaten eröffnen (ihre Namen bei Hefele l. c.). Die Beteiligung an ihr war und blieb schwach (wenn auch nicht so schwach, wie der Fortsetzer der Niem'schen Chronik bei Mansi, Coll. conc. 28, 1082 angibt, da derselbe durch die günstigeren Angaben des Augenzeugen Johann von Ragusa, Mon. p. 10, korrigirt werden muss, welcher berichtet „fuit . . . concilium inchoatum . . . praesentibus quatuor . . . praesidentibus ac quam pluribus aliis episcopis, abbatibus, praelatis, doctoribus et ambassatoribus diversarum nationum); bei der Verlegung des Konzils waren jedenfalls (Mansi 28, 1059) nur 4 deutsche, 6 französische und mehrere englische Prälaten, dagegen kein italienischer und kein spanischer zugegen (der eine Konzils-Präsident, Erzbischof Petrus Donatus von Kreta, stimmte zwar für die italienische Nation, hatte aber keinen Auftrag dazu. Mansi 28, 1082). Die Verhandlungen bewegten sich zunächst um die Sicherstellung und Geschäftsordnung des Konzils (Mon. p. 10). Da brach die Pest in der Stadt aus. (Da der eifrige Konzilsfreund Johann von Ragusa sie Mon. p. 10 berichtet, so ist sie als Tatsache hinzustellen.) Die Frage nach Verlegung der Synode trat so in den Vordergrund. Der schnelle Entschluss der Väter ward durch ein Anerbieten des Herzogs von Mailand herbeigefürt; er hatte am 21. Juni durch seinen Abgesandten den Vätern die Orte seines Herzogtums (mit Ausnahme von Mailand und Brescia) angeboten; da dieser aber noch an demselben Tage nach Mailand zurückkehren wollte, einigte man sich und beschloss schon am folgenden Tage, den 22. Juni 1423, das Konzil nach Siena zu verlegen. „Die Synode vertauscht Pavia, weil darin offenkundig (notorie) die Pest herrscht, mit Siena, das zur Fortsetzung des Konzils passend ist" (Mansi 28, 1059; Mon. p. 11). Innerhalb drei Tagen nach diesem Ereignis waren schon fast alle (quasi omnes) Väter nach Siena abgereist (Mon. p. 11). Das Konzil von Pavia endete also one jeden Erfolg für die Kirche.

Quellen: Mansi, Collectio conciliorum, Tom. 28, p. 1081 sqq. und 1057 sqq.; Monumentorum conciliorum saeculi XV, Vindob. T. I (1857), p. 1—11; Raynaldus, Annales ad ann. 1423. — Litteratur: Hefele, Konziliengeschichte, Bd. 7, S. 375—392. **P. Tschackert.**

Pavillon, Bischof von Alet, gehört zu jenen vier Bischöfen, welche nicht in die unbedingte Annahme des Formulars der Verdammung der fünf aus Jansens Augustin gezogenen Sätze einwilligen wollten, dadurch noch neunzehn andere

Bischöfe auf ihre Seite zogen und so Papst und König wenigstens für einige Zeit zu einer gewissen Nachgiebigkeit nötigten. S. d. Art. „Jansen“, Bd. VI, S. 488. Die anderen drei Bischöfe sind Nikolaus Choart de Buzanval, Bischof von Beauvais, Henri Arnauld, Bruder des Dr. Arnauld und der Mutter Angelica, Bischof von Angers, Stephan Franz Caulet, Bischof von Pamiers. Das Leben dieser vier Bischöfe ist sich sehr änlich; wir widmen dem von Alet eine besondere Beschreibung, weil er, wie Reuchlin bemerkt, der vollkommene Typus eines jansenistischen, eines Bischofs nach dem Sinne Port-Royals ist. An diesem einen Manne soll gezeigt werden, welch' einen Verlust die französische katholische Kirche sich zuzog, indem sie den Jansenismus verstieß. — Nikolaus Pavillon, geboren 1597 zu Paris im Schoße einer parlamentarischen Familie, kam frühe in Verbindung mit Vincenz von Paula (s. d. Art.), der ihn verwendete, um den Versammlungen zu woltätigen Zwecken in den Pfarreien von Paris, den Samstagsversammlungen der Geistlichen im Hause der Lazaristen vorzustehen. Er erhielt bald auch einen gewissen Ruf als Prediger; dies sowie die Verwendung von d'Andilly war die Ursache, dass Richelieu ihm das Bistum Alet anvertraute. Pavillon weigerte sich anfangs, doch nicht aus geistlicher Affektation, die schwere Bürde auf sich zu nehmen, bis Vincenz v. Paula seinen Widerstand brach, auf änliche Weise wie einst Farel Calvins Weigerung, ihm in Genf Hilfe zu leisten, überwunden hatte. Vinzenz sprach zu Pavillon: „ich werde mich am Tage des Gerichtes gegen dich erheben mit den Seelen der Diözese Alet, welche aus Mangel an Unterricht zugrunde gehen werden, weil du dich geweigert hast, ihnen denselben zu erteilen“. Er erhielt 1639 die Weihe als Bischof, zwei Jare nach seiner Ernennung. Das Bistum liegt in den Pyrenäen; das war mit die Ursache, warum es seit hundert Jaren nur als Präbende vergeben worden; der letzte Inhaber war ein ehemaliger Rittmeister, der mit den Einkünften sich einige Hofämter kaufte; wenn er nicht am Hofe war, so residirte er doch außerhalb der Diözesanstadt (in Cornabel), wo er eine Frau und zwei öffentlich anerkannte Kinder hatte, welchen er die besten Pfründen gab. Einige schenkte er seiner Nichte, welche die Einkünfte bezog und Amtsverweser bestellte. Nach dem Beispiele des Bischofs lebte der Klerus. Pavillon nahm sogleich seinen Aufenthalt in Alet und ließ sich auf alle Weise die geistliche Regeneration seines Bistums und besonders seines Klerus angelegen sein. Vor allem verdienen seine Bemühungen, einen tüchtigen Nachwuchs von Geistlichen zu bilden, Erwänung. In sein Seminar zu Alet nahm er nur solche junge Leute auf, welche schon eine zeitlang unter Aufsicht und Leitung ihrer Ortsgeistlichen gestanden hatten und von diesen als wolgeraten erklärt wurden. Zuerst lernten sie im Seminar die zum Schulhalten nötigen Kenntnisse, dienten dann eine zeitlang als Schullehrer; nach zwei oder drei Jaren kamen sie in das Seminar zurück und erhielten nun die unmittelbare Vorbereitung auf das geistliche Amt. Erst bei ihrer Ordination erfuren sie ihren Bestimmungsort, an welchen sie binnen wenigen Tagen abzugehen hatten. Wer um irgend eine Stelle sich beworben hätte, der würde unfehlbar sie nicht erhalten haben. Pavillon wälte für Jeden die passendste Stelle aus. So erlaubte er sich auch aus demselben Grunde Pfarrer zu versetzen; ein alter Pfarrer erhielt eine Domherrnstelle, deren jetziger Inhaber in die Pfarrstelle jenes eintrat. Einstmals war er in Verlegenheit, wie er eine Stelle, die ein geistiger Neubruch war, aber mit geringer Besoldung verbunden, besetzen sollte. Unter allen schien ihm hauptsächlich ein gewisser Geistlicher, der eine höher besoldete Pfarrei verwaltete, für jene Stelle geeignet. Pavillon ließ diesen Mann vor sich kommen und eröffnete ihm dies, indem er hinzusetzte, er wage es nicht, ihm diesen unvorteilhaften Tausch vorzuschlagen. Doch es zeigte sich, dass der Bischof wirklich den rechten Mann ausersehen hatte; dieser Geistliche erklärte sich sogleich bereit, jene weniger angenehme Stelle anzunehmen. Die järlichen Visitationen benutzte er dazu, die Amtsfürung der Geistlichen zu prüfen, die Unwürdigen zu strafen. Zugleich wurde der Zustand der Gemeinden erforscht und je nach den Umständen Exkommunikation über diesen oder jenen Sünder ausgesprochen. Die Predigten zu bessern, ergriff er ein Mittel, was allerdings auf großen Mangel an Bildung von Seiten der

Geistlichen schließen läſst, was aber eben darin seine Berechtigung findet. Nachdem er die 110 Pfarreien seiner Diözese in sechs Kantone eingeteilt, sandte er jedem Geistlichen Themata zur Beantwortung; diese brachten sie zu der Konferenz des Kantons, wo ihnen die Ausfürung des Thema durch den Bischof mitgeteilt wurde; danach predigten nun die Geistlichen; darauf wurden die Erwachsenen aufgefordert, sich selbst über das gestellte Thema auszusprechen. So wie er für bessere Schullehrer sorgte, so auch für bessere Schullehrerinnen; zuerst ließ sich eine fromme Witwe bereit finden, Mädchen und Weiber unter seiner Anleitung zu unterrichten; ein junges Mädchen, das Lust hatte, den Schleier zu nehmen, hielt er davon ab; er bewog sie, eine Schule für Mädchen zu errichten. Es meldeten sich mehrere und selbst adelige Fräulein zu diesem Berufe; so entstand ein Seminar oder eine Kongregation der Schullehrerinnen; sie wonten teils in Alet in gemeinsamer Wonung, teils auf dem Lande mit Schulhalten beschäftigt. — Auf seinen Reisen beschäftigte sich der Bischof mit Predigen und Katechisiren, und teilte kleine Schriften aus, „welche er für nützlicher hielt, als Medaillen, Bilder und Rosenkränze, welche nicht belehren", wie er sagte. Auch die gefarvollsten Wege auf den Pyrenäen verschmähte er nicht, wenn es galt, eine geistliche Pflicht zu erfüllen. So gelang es ihm einst, einen Betrüger zu entlarven, der an der spanischen Grenze 32 Weiber als Hexen angegeben, welche eine Hungersnot heraufbeschworen hätten. Der Betrüger bekannte sich als solchen und unterwarf sich der Buße, die der Bischof ihm auferlegte. So nahm er sich noch in anderer Hinsicht seiner Diözesankinder an; als Beweis seiner Woltätigkeit genügt der eine Zug, dass er sein elterliches Erbe von 40,000 Taler auf die Bedürfnisse seiner Diözese verwendete. Für sich selbst lebte er in asketischer Einfachheit; einen Steuereinnehmer, der die Provinz aussog, ließ er auf seinem Schloss Cornavel gefangen setzen. Er eiferte gegen den Zweikampf, gegen weltliche Vergnügungen. Es läſst sich erwarten, daſs ein solches Wirken allerlei Widerstand hervorrief. Pavillon war bei Richelieu, nachher bei Mazarin und Ludwig XIV. nicht gut angeschrieben, und in seiner eigenen Diözese lehnten sich die Adeligen, mehrere geistliche Korporationen, auch die Kapuziner wider ihn auf; ehrenrürige Gerüchte wurden wider ihn ausgestreut. Besonders gefärdet wurde seine Stellung, seitdem er sich in den Streit wegen des Formulars eingelassen. Um so größer war das Vertrauen, welches ihm Port-Royal bezeugte. Zuletzt wurde er noch in die Regalstreitigkeit verwickelt; er stand auf Seite des Papstes gegen den König; man wagte nicht, den Achtung gebietenden Mann abzusetzen, aber er muſste es erleben, daſs vortreffliche Männer aus ihren Stellen entfernt und durch unwürdige Eindringlinge ersetzt wurden. Dies war wol mit die Ursache des Schlaganfalles am 15. Okt. 1677, worauf er den 8. Dezember desselben Jares in die Ruhe einging. —

Quellen: Dr. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, 2. Bd.; Ranke, Französische Geschichte, III (2. Aufl.) S. 332 ff. **Herzog** †.

Pázmány, Peter, der hervorragendste Prälat der katholischen Kirche Ungarns, wurde am 4. Oktbr. 1570 zu Großwardein geboren. Seine Eltern, vornehme altadelige Grundherren calvinischer Konfession, schickten ihren Son mit unbegreiflichem Leichtsinn — war doch ein reformirtes Kollegium im Orte — in das Jesuiten-Kollegium nach Kolozsvár (Klausenburg), welches eben damals mit großem Lärm eröffnet wurde; es war von dem damaligen siebenbürgischen Fürsten Kristóf Báthori im Jare 1579 errichtet und wurde von ihm unterstützt. Der höchst talentvolle 13järige Knabe wurde Zögling der Jesuiten-Patres, die ihn als 17jährigen Jüngling bewogen, in ihren Orden zu treten, und ihn zu höherer Ausbildung nach Rom schickten. — Im Jare 1597 wurde er an der Universität Graz zum Professor der Philosophie, bald darauf der Theologie ernannt. Da er von seinen Oberen zum Missionar ausersehen wurde, gab er bald seine Lehrtätigkeit auf und kehrte in sein Vaterland zurück. Hier nahm ihn Franz Forgács (Erzbischof von Gran) an seine Seite, dessen höchstes Vertrauen er dadurch zu gewinnen wuſste, daſs er den Grafen Sigismund, den Bruder des Erz-

bischofs, binnen 3 Wochen der kathol. Kirche gewann, wärend sich der Erzbischof durch 3 Jare vergeblich bemüht hatte. Der erste ungarische Krieg um die Religionsfreiheit endigte unter der Fürung des tapferen und in der Geschichte des ungarischen Protestantismus ewig lebenden Bocskay mit günstigem Erfolg (1604 bis 1606). Die allgemeine Meinung forderte von dem Landtag im Jare 1608 die Verbannung des Jesuiten-Ordens. Pázmány war kün genug, im Interesse seines Ordens an das Herrenhaus eine Verteidigungsschrift zu richten. Dies begeisterte die schon entmutigte röm.-kathol. Partei. Die Verbannung der Jesuiten unterblieb; nur das Recht des Besitzes von Immobilien wurde ihnen gesetzlich entzogen. Aber auch dieses Gesetz wurde durch List und Ränke umgangen.

I. Litterarische Laufbahn. Im 16. Jarhundert war die ungarische Litteratur, Presse und Schulen fast ausschließlich in die Hände der Protestanten übergegangen. P. griff nun schon als Grazer Professor zu den Waffen der Litteratur, welche er mit so glänzendem Erfolg handhabte, wie es im Interesse seines Glaubens weder vor, noch nach ihm jemand tat. In den beiden ersten Schriften (1603 und 1605) griff er die Persönlichkeit wie die Lehre Luthers und Calvins heftig an. Beide Schriften erregten ungemeines Aufsehen. Diese Form der Polemik verkündigte ein Neuerwachen des ungarischen Katholizismus. Es folgten nun agitirende Schriften: „Amegdicsöült szentek tiszteletéröl (Grácz 1607. „Verehrung der glorreichen Heiligen") — „Anagy Kalvin Jánosnak hiszekegy-istene" (Nagyszombat — Tirnau — 1609. „Das Credo des großen Johann Calvin") — „Öt szép levél" (Pozsany — Preßburg — 1609". „Fünf schöne Briefe"). Die letzteren (deren 3. Ausgabe der Autor erlebte) richtete er an Peter Alvinczi, reformirten Prediger zu Kaschau, dessen nachdrückliche Widerlegung P. sogleich erwiderte unter dem Titel: „Alvinczi Péter megrostálása" (Pozsony 1609. „Das Reutern des P. Alvinczi"). Als die vom Graner Erzbischof gegen die erste organisirende Landessynode der Lutheraner erlassene protestirende Schrift (Antilogia) die Evangelischen gründlich und stark beantworteten (Apologia), war es P., der zur Verteidigung des Erzbischofes pseudonym seine Stimme erhob: Penniculus papporum Apologiae Solnensis Conciliabuli" (Posonii 1610). — Von allen seinen Werken war das bedeutendste, das den meisten Widerspruch erregte, ihm aber auch den größten Ruhm brachte: „Isteni igazságra vezetö Kalauz" (Pozsony 1613 fol., p. 816, 3. Ausgabe 1637. Hodegus, „Wegweiser zur göttlichen Warheit"), die erste ungarische Verteidigung des Katholizismus in der Weise Bellarmins, wol auch mit Gründen, die ihm entlehnt sind, geschrieben in lebhaftem, bilderreichem Magyarisch. Die Protestanten fülten sich gezwungen, gegenüber diesem Werke ihre Stellung zu verteidigen. 16 Schriften erschienen pro und contra binnen drei Jaren. Leidenschaft und Hass erreichten ihren Gipfelpunkt zur Zeit der hundertsten Jareswende des Protestantismus. In den Reihen der Calvinisten war Alvinczi P., Prediger von Kaschau, der bedeutendste Gegner Pázmánys. Anonym widerlegte er den „Kalauz" („Itinerarium catholicum" azaz Nemes vetélkedés = Berühmtes Wetteifern, Debreczin 1616, 8°, S. 386). In diesem Werke wies er nach, dass die „neue Lehre" war sei, auf der Heiligen Schrift beruhe und von den Aposteln herrüre. Ebenso schrieb Alvinczi den „Tükör" (Spiegel) 1614 (welches Werk — leider — verloren ging) als Widerlegung auf Pázmánys gegen ihn anonym gerichteten „Kálvinista tükör" (Spiegel der Calviner). — Welchen Eindruck Alvinczis Schriften auf P. machten, ist aus den folgenden Zeilen eines seiner Briefe zu entnehmen: „Ibis illa Cassoviensis (Alvinczi) foricas et foetutinas suas plenis in me catharactis infami calamo sparsit" — obgleich er selbst derjenige war, der aus der reichen Quelle des Hons jedesmal nach Belieben schöpfte, und obwol er es in seinen Streitschriften an Milde und Rücksicht am meisten ermangeln ließ.

Von Seite der aug. Konfessionspartei fand es Emerich Zvonarich — Geistlicher in Csepreg — für zweckmäßig, zur Abwehr gegen Pázmány, Matthias Hafenreffers, Professors der Theologie, Werk „Von dem biblischen Glauben" (Keresztúr 1614, 4°, S. 542) in magyarischer Übersetzung herauszugeben; P. ant-

wortete anonym mit dem Werke: „Csepregi mesterség“ („Csepregische Kunst“, Wien 1614). — In einem andern verteidigte P. den Bellarmin: „Diatriba theologica de visibili Christi in terris Ecclesia adversus posthumum Guilelmi Whitakeri librum contra Bellarminum cardinalem (Graz 1615). — Die zweite und erweiterte Auflage des „Kalauz“ (1623, S. 1073) setzte die Protestanten neuerdings in Bewegung. Die Witwe des Palatins Georg Thurzó sandte den „Kalauz“ vollständig in lateinischer Übersetzung nach Wittenberg an das dortige Professoren-Kollegium mit der Bitte, darauf eine Widerlegung zu verfassen. Ihre Bitte erfüllte Friedrich Balduinus (Titel: „Phosphorus verus catholicismi“, Wittembergae 1626, 4°, p. 1442). — Ernst und gelassen wies er die jesuitischen Sophismen zurück und verteidigte die Lehre des Protestantismus. — Auf die Streitschrift Balduins antwortete Pázmány in magyarischer Sprache: „A sötét hajnalcsillag után bujdosó lutheristák vezetöje“ (Bécs — Wien — 1627, p. 480 = „Der Fürer der nach dem dunklen Morgenstern wandelnden Lutheraner“). — Eins seiner kleineren Werke: „A szent-irásról és az anyaszentegyházrol“ („Von der Bibel und von der Kirche“, Wien 1626) widmete er seiner Heimat, dem Biharer-Comitate, wo dies Werk auch wol Unruhe verursachte. — Der calvinische Geistliche in Großwardein, Peter Pécsváradi, zergliederte und widerlegte jede einzelne These dieses Werkes; und weil Pázmány zu der Zeit schon Fürst-Primas war, machte Pécsváradi in seinem Werke verschiedene Anspielungen auf die an dem fürstbischöflichen Hofe herrschende Moral. — Pázmány ließ durch einen seiner Pfarrer Antwort schreiben, die er aber vorher selbst revidirte.

Auch mit Johan Hodik (ungarischer luther. Superintendent) hatte Pázmány einen theologischen Streit. Hodik behauptete nämlich das Gegenteil jener durch P. besonders geliebten Doktrin: dass alle mit der röm.-katholischen nicht übereinstimmenden Lehren sich nicht auf die Bibel begründen. In den Kreis jenes Streites gehören folgende Werke Pázmány's: „Dissertatio an unum aliquod ex omnibus lutheranis dogmatibus S. scriptura contineat“ (Posonii 1631). — „Nyolcz okok amiért egy nemes ember vallását megváltoztatta“ („Acht Gründe, kraft welcher ein Edelmann seinen Glauben verließ“, Preßburg 1631). Dies letztere Werk erlebte fünf Auflagen und war voll jesuitischer Kniffe und Sophismen.

Das letzte Werk, in welchem seine oratorische Kraft sich in ihrer Fülle und Größe zeigt und dessen Herausgabe er auf seine letzten Jare verschob, sind die „Sonn- und Feiertags-Predigten“ („Predikácziók“, Pozsony 1636, p. 1248). Dies Werk enthält 105 Kanzel-Reden. Die 4. Auflage wurde in diesem Jarhundert veranstaltet. Es steht auch heutzutage im täglichen Gebrauch. Sein populärstes Werk ist das Gebetbuch („Imádságos könyv“ die 1. Aufl. im Jare 1606, die 17. 1869) und „Kempis Tamásnak a Krisztus követéseröl négy könyve“ („Thomas a Kempis, vier Bücher von der Nachfolge Christi“, Wien 1604), welches in neuester Zeit gleichfalls mehrere Auflagen erlebt hat. — Die Zal seiner sämtlichen Werke beläuft sich auf 34, von welchen 22 in magyarischer Sprache verfasst sind. — Seines Stiles wegen wurde er „der ungarische Cicero“ und „die harte Geißel des Protestantismus“ genannt. Er ist in der Tat Begründer der römisch.-kathol. wissenschaftlichen Litteratur in Ungarn. Er handhabte die magyarische Sprache mit großer Meisterschaft, und es kann ihm in dieser Beziehung von Seite des Protestantismus nur der einzige Albertus Szenczi Molnár († 1633), der treffliche Übersetzer der Psalmen, würdig zur Seite gestellt werden.

II. Politische Laufban. Nach dem Tode der Fürst-Primas und Kardinals Forgács ernannte der Kaiser und König Matthias, übereinstimmend mit der allgemeinen Erwartung, den Autor des „Kalauz“, den hervorragenden Priester, zum Graner Erzbischof. Melchior Khlesl, Kardinal und Bischof in Wien, erteilte ihm die Weihe. Nun beginnt sein politisches Wirken, dessen Ziel war: die Macht des Hauses Habsburg zu kräftigen, dadurch den Sieg des Katholizismus durchzufüren und die Protestanten gänzlich zu unterdrücken. Und der ungarische Richelieu erreichte auch teilweise sein Ziel. Die Erhebung eines solchen

Mannes an die Spitze des ungarischen Klerus, an eine Stelle, die im Sinne der ungarischen Konstitution, den Palatin ausgenommen, den höchsten Rang nach dem Könige hat, verursachte in protestantischen Kreisen natürlich große Unruhe. Der calvinische Fürst Siebenbürgens fülte auch bald die neue Wendung; er war gezwungen, seinen Thron gegen die Angriffe des röm.-kathol. Georg Hommonnay, den der Wiener Hof, Khlesl und Pázmány heimlich unterstützten, mit den Waffen zu beschützen.

Da Matthias keine Erben gerader Linie hatte, forderte die ungarische Nation dringend die Ausübung ihres Walrechts. Die Jesuiten wünschten Ferdinand, den Herzog von Steyermark, zum Thronfolger, den Zögling ihres Ordens, welcher als Herzog binnen 4 Jaren den Protestantismus in seinen Erbländern ausrottete. Die Unruhe, die Angst der Ungarn war also sehr begründet. Pázmánys Ziel war, die Wal Ferdinands II. zum König im ungarischen Landtage (1618) durchzusetzen. Eine starke Stütze fand er dabei an den zalreichen, etwa 50 Aristokratenfamilien, die er teils mittelbar, teils unmittelbar der kathol. Kirche widergewonnen hatte. Die Königswal geschah. Die protestantischen Stände kämpften in heftiger, fünf Tage wärender Debatte darum, dass ihnen der freie Gebrauch ihrer Kirchen im Königseide (der in die Landesgesetze inartikulirt wird) garantirt werde, da die katholischen Edelleute kraft ihres Patronatsrechtes die protestantischen Geistlichen und Lehrer von ihrem Gebiet vertrieben und sich ihrer Kirchen bemächtigten. In jenen heftigen Diskussionen sprach P. die folgenden, für seine Gesinnung ganz charakteristischen Worte: „malle se ut subditi ipsius desolatum pagum relinquant, quam ut contra jura patronatus sui rustici templa sibi vindicant“. — Den katholischen Ständen gelang es auch auf das Drängen Pázmánys, die Inartikulirung des höchst wichtigen „una cum templis“-Punktes zu beseitigen.— Jetzt bekamen die Kirchenstürmer eine noch freiere Hand. Die höchsten Ämter wurden mit katholischen Magnaten und Herren besetzt. Damals verloren die Protestanten ihr Übergewicht in Ungarn; man versagte ihnen sogar die gerichtliche Bescheidung ihrer Beschwerden.

Zur Verteidigung der beleidigten und erbitterten Protestanten trat (1619) Gabriel Bethlen (princeps Transilvaniae) auf, die Gelegenheit benützend, welche der Ausbruch des 30jährigen Krieges in Böhmen bot; er drang so glücklich vor, dass die Anhänger Pázmánys sich nach Wien flüchten mussten. Ganz Ungarn fiel ab von dem Könige. Der durch Bethlen (1620) einberufene Landtag exilirte Pázmány als Friedensstörer, wie auch die Jesuiten, und erklärte Bethlen zum Könige Ungarns.— Die verhängnisvolle Schlacht am Weißen Berge gab der Sache eine große Wendung. Der Wiener Hof begann Friedensverhandlungen; die katholischen Großen wurden von Bethlen abtrünnig. Bethlen nahm den Frieden an (in Nikolsburg 1622). — Siebenbürgen wurde durch sieben Comitate vergrößert und die Religionsfreiheit auf voriger Basis (1606) gesichert. — Der Thron der Habsburger war gerettet und Ferdinands II. königliche Macht zurückerworben. P. kehrte auf seinen erzbischöflichen Stul zurück und war wider der dirigirende Geist der Politik.— Am Landtage in Oedenburg (1625) — wo auch Ferdinand II. erschien — fürte Pázmány durch, dass zum Palatin der katholische Graf Nikolaus Eszterházy („der zweite Pázmány“) erwält wurde. — Beide erreichten durch Versprechen, Überredung, Bestechung und besonders durch jenen Griff, dass das Ober- und Unterhaus in einer gemischten Sitzung votirte, dass Ferdinand III. zum König akklamirt wurde. Der Papst Urban VIII. gratulirte (1626, 21. Febr.) den ungarischen Ständen: „sie seien des Schutzes der Engel werth, weil sie sich bemühten, die Wächter der Hölle zu stürzen“.— Der spanische König belonte Pázmány mit Erteilung eines Jaresgehaltes von 3000 Dukaten.

Nach dem Tode Bethlens (1629, 15. Nov.) gewann P. eine noch freiere Hand. Die Frau des Fürsten, Katharina von Brandenburg, trat zum Katholizismus über, obwol dieser Schritt ihr den Thron kostete. Ferdinand II. erbat selbst von dem Papste die Auszeichnung Pázmánys. Im Jare 1629 (19. Nov.) wurde er auch zum Kardinal ernannt.— Gustav Adolfs Auftreten und die Po-

litik des Kardinals Richelieu erschütterte die bisherigen Erfolge der Habsburgischen Politik. Ferdinand schickte P. als außerordentlichen Gesandten nach Rom. P. legte seine Pläne in der an Ferdinand gerichteten Denkschrift dar (1632, 10. Febr.): es mögen alle kathol. Staten zur Ausrottung der Ketzer und der Türken und zur Verteilung der von beiden zurückzunehmenden Territorien in Verbindung treten. P. fand aber in Rom einen sehr kalten Empfang; er konnte den päpstlichen Hof dem französischen Interesse nicht abwendig machen. Der Papst entließ ihn (1632, 1 Mai) mit leeren Versprechungen und mit dem Antrag von 150,000 Thlrn. Kriegsunterstützung. Der spanische König tröstete den erbitterten Gesandten in einem freundlichen Briefe, welchem ein Vorschuss des zweijärigen Jaresgehalts beigefügt war. Aus diesem Benehmen des päpstlichen Hofes ist ersichtlich, warum P. dem neuen Fürsten von Siebenbürgen, dem calvinischen Georg Rákóczy gegenüber — um jenen von der Teilnahme am 30järigen Kriege abwendig zu machen — sich beständig so nachgiebig, fast defensiv betrug, obwol er ihn übrigens den „maximus Catholicorum hostis" nannte. „Mit dem Könige ist alles erreichbar, one ihm — nichts!" — diese Überzeugung fürte ihn zur unerschütterlichen Treue. In Rom sprach er es auch offen aus: „Um das Wohl des Kaisers bin ich bereit, nicht nur meinen Purpur, sondern auch mein Leben aufzuopfern", und diesen Ausspruch tat er zu einer Zeit, als er selbst wegen des siegreichen Vorrückens Gustav Adolfs den Katholizismus in Deutschland mit dem „sinkenden Schiffe" verglich; — zu einer Zeit, wo die Politik der Habsburg-Dynastie selbst in Rom verurteilt wurde. Er besaß auch das volle Vertrauen seines Königs bis zum letzten Athemzuge. — „Als Pázmány seine Ban antrat, war die Richtung Ungarns protestantisch; als er starb, war sie katholisch". — (Graf Johann Majláth, „Die Religionswirren in Ungarn" — Regensburg 1845.)

III. Priesterliche Laufban. Die röm.-kathol. Kirche war bei dem Auftreten Pázmánys geistig und materiell verkommen; fast ein Drittel des Landes war in den Händen der Fürsten; hier verschwanden natürlich Bistümer, Abteien, Klöster, selbst Pfarreien. In der Graner Diözese sank die Zal derselben von 900 auf 100 herab. Die erzbischöfliche Residenzstadt ward türkisches Eigentum. Pázmány war gezwungen, in Tirnau zu residiren. Die größere Zal der Geistlichen war ihres Amtes unwürdig, dem Trunke ergeben, bulerisch, unwissend. An vielen Orten waren nicht einmal Geistliche vorhanden; man musste weltliche Vertreter anstellen (Licentiati), die tauften und bloß mit ihrer Gegenwart die Heirat sanktionirten. Der östliche Teil des Landes andererseits blühte unter protestantischen Fürsten. Dort waren keine katholischen Bistümer; alle reicheren, vermöglicheren Familien — auch in dem Landesteile der Habsburger — waren protestantisch. Die kirchlichen Domänen verpfändete oder verschenkte das königliche Ärar. Die katholischen Schulen verschwanden; an geistlichen Seminaren war ein großer Mangel — kurz: P. musste alles von Neuem errichten. Seine erste Sorge war, die Kirche mit gebildeten Geistlichen zu versehen. Deshalb gründete er das noch heutzutage in Wien blühende Seminar, das Pazmaneum (1623 am 23. Aug.) — 160,000 Gulden spendete er für dieses Institut, dessen Leitung er den Jesuiten anvertraute. Das römische Kollegium (germanico-hungaricum) — welches Gregor XIII. für 12 ungarische Kleriker gründete (1578) — nahm Pázmány zur höheren Ausbildung ungarischer Jünglinge vielfach in Anspruch. Im Jare 1627 schickte er 10 talentvolle Jünglinge in jenes Kollegium, welches er reich dotirte und zu dessen Protektor er auch ernannt wurde. — In seiner Residenzstadt Tirnau eröffnete er (1626) die von seinem Vorfaren gegründete und zur Zeit der Bethlenischen Bewegungen eingestellte Schule von neuem. Die Zal der Schüler stieg bis auf 1000. Dies war die einzige katholische Hochschule im Vaterlande. — Für arme Knaben adeliger Familien errichtete er daselbst einen „convictus nobilium". — Im J. 1630 erweiterte er ihn zum Seminar und übergab die Fürung ganz den Jesuiten, deren Zal er auf 48 vermehrte. Um dem röm.-kathol. Schulwesen einen höheren Aufschwung zu geben, erhob er ihn in einem, vom Jare 1635 den 6. Mai datirten Stiftungsbriefe zum Range einer Universität. Die Stiftungssumme von

100,000 Gulden haben die Jesuiten Georg Dobronoky und Georg Forró — Pázmánys Freunde — knieend übernommen. Ferdinand II. bestätigte die erzbischöfliche Universität auch sogleich; noch in demselben Jare am 13. November wurde sie durch P. mit großen Feierlichkeiten eröffnet. Vorläufig hatte sie bloß eine theologische und philosophische Fakultät. Der erste Rektor derselben war Georg Dobronoky. Zwei Nachfolger P.'s ergänzten sie mit der juridischen, Maria Theresia mit der medizinischen Fakultät. Die Universität besteht noch heutzutage in der Hauptstadt Ungarns. — Das Centrum der Jesuiten blieb aber Tirnau und es bot sich ihrer missionirenden Tätigkeit ein weiter Raum. Die Art, wie sie verfuren, illustrirt ein Brief Dobronokys: „Duo Calvinistae studiosi fuerunt e Logica exclusi, quia noluerunt fieri catholici" (1637, 31. März).

In der fast ganz lutherischen Stadt Preßburg rief P. den Katholizismus wider ins Leben. Durch Denkschriften, den Einfluss der königlichen Macht und seine Autorität brachte er es soweit, dass troß des Widerstrebens der Bürger dort eine röm.-kathol. Schule errichtet wurde (1626); den Grund dazu legte er mit einer Summe von 50,000 Gulden; er siedelte auch hier die Jesuiten an, ordnete ihr Kollegium und schenkte ihnen seine reiche Bibliothek und eine Buchdruckerei. Den eifrigsten der städtischen vier lutherischen Geistlichen, Jonas Jencs, ließ er wegen einer mutigen Rede exiliren (siehe den Prozess in Johann Pogners Verzeichniß, Preßburg 1861).— Mit änlichen Mitteln verfur P. in Oedenburg und Szathmár. Mit Gewalt machte er in beiden Städten seine Soldaten — die Jesuiten — ansässig. Die Zal der Franziskaner hat er binnen 16 Jaren verdoppelt. Ermuntert durch sein Beispiel übten auch die übrigen Bischöfe ein änliches Verfaren. Viele Magnaten hingen enge an den Jesuiten; der Palatin Eszterházi fürte seine Gäste in Jesuiten-Gesellschaften; vertrieb von seinen Gütern die protestantischen Geistlichen. Die Familie Homonnai rottete in ihren Dörfern die protestantischen Gemeinden aus. Graf Georg Zrinyi, der kathol. Kirche durch Pázmány gewonnen, schrieb pralend, dass er von seinen Gütern zehn häretische Prediger fortgejagt habe. Auch der reichsten protest. Magnatenfamilie Oberungarns, die seit einem Jarhundert der vornehmste Beschützer des Protestantismus war, der gräflichen Familie Thurzó, gelang es Pázmány, zusammenwirkend mit dem Palatin Eszterházi, die röm.-kath. Religion aufzudringen (1629). Ein Son derselben Familie erhielt bald darauf folgenden Wink: Euer Gnaden sind nicht verpflichtet, auf Ihren Gütern die Kirchen der Protestanten zu dulden, es würde Sie die ewige Verdammniß treffen. — So viel wie Pázmány schadete niemand dem ungarischen Protestantismus.

Auf der in Tirnau versammelten Landessynode (1630, 14. April), welche er mit glänzender Feierlichkeit eröffnete, ließ er den ungarischen Klerus das römische Missale und das Breviarium annehmen. Das war der Dank für den Kardinals-Hut. Mit Hilfe seines intimsten Freundes, Lamormains, des Beichtvaters des Königs, erreichte er troß des heftigen Widerstrebens der königl. Kammer (1625) das Zugeständnis, dass künftighin die Priester ihr priesterliches Vermögen zu kirchlichen Zwecken spenden durften, und eine Urkunde (dat. 1627, 10. Sept.), in der der König in seinem und seiner Nachfolger Namen garantirt, dass der röm.-kathol. Kirche ihre Güter in keinem Falle entzogen werden können, und dass der Weg zur Widererwerbung der früheren kirchlichen Güter frei gemacht wird. — Das war ein Vorläufer des deutschen „Restitutions-Edikts". — Dies alles geschah „zur Widerherstellung des ehemaligen Woles und Glanzes der Kirche". — So förderte er deren materiellen Wolstand. Mit ungemeiner Geschicklichkeit verschaffte er sich alle seine vorherigen Einkünfte zurück, sodass sein Vermögen binnen 10 Jaren sich verdreifachte. Er machte den Klerus vermögend, reich und dadurch stark, einflussreich und mächtig. Nach einem vierzigjärigen tatenreichen Wirken, immer vom Glücke begünstigt, schied er in seinem 67. Lebensjare aus der Reihe der Lebenden im Jare 1637 am 19. März.

IV. Charakterisirung. Die röm.-kathol. Kirche war ihm die „suprema lex". Ihr ordnete er alles unter — die Interessen seines Vaterlandes, seiner Nation und deren Freiheit. Die Jesuiten unterstüßte er mit Umgehen der Lan-

desgesetze. Nur so war es möglich, ihnen Vermögen zu verschaffen. Gegen Bethlen und in ihm gegen den Protestantismus hegte er einen grenzenlosen Hass; — „vellem si Majestas sua ita cum Bethlenio ageret sicut agendum jubet scriptura S. cum diabolo: resistite diabolo et fugiet a vobis" schrieb er in einer an den König gerichteten Denkschrift. Auch parteisch war er: seinen Freund Thomas Balássi, einem jähzornigen Menschen, nahm er gegen das Konsistorium und das Kapitel in Schutz; er ernannte ihn sogar zum Bischof, bloß weil er an seiner übertriebenen heftigen Schreibart Gefallen hatte. Seinem Bruder Nikolaus verschaffte P. den gräflichen Titel und Rang, kaufte ihm zwei große Güter in Mähren um 94000 fl. mit der Bedingung, dass er deren Eigentümer so lange bleibe, als er der katholischen Religion und Kirche treu und anhänglich sei. Von diesen Gütern wurden die dortigen 6 protestantischen Geistlichen sogleich vertrieben. Sein Ehrgeiz kannte keine Grenzen. Die Rechte des Palatins nicht berücksichtigend, betrachtete er sich als den Statskanzler. Sein Hochmut und sein Glück machten ihn übermütig. Trotz seines Wissens blieb er doch sehr vorurteilsvoll und ungerecht. Er hielt es nicht für kleinlich, die Begründer des Protestantismus als mit dem Teufel im Bunde stehend zu erklären. Auch als Erzbischof und Kardinal blieb er ein Jesuit. Dass Europa eine protestantische Nation weniger besitzt, ist sein Werk.

Litteratur. Pázmánys Biographie ist von protestantischer Seite bisher noch nicht ausgearbeitet worden. Das neueste und kompletteste Werk ist das des Domherren Wilhelm Frankl „Pázmány Péter és kora" (Pet. P. und seine Zeit), Pest. 1868—1872, I.—III. Bd.); Ignatz Kankoffer: „Peter P., Cardinal" (Wien 1856); Josef Podhraczky: „Das Leben P.'s" (Ofen 1836); J. F. Miller: „Epistolae, quae haberi poterant Cardinalis P. Pázmány" (Budae 1822, zwei Bde.); S. Timon (Jesuit): „Purpura Pannonica" (Tirnaviae 1715). —

Franz Balogh.

Pearson, John, Bischof von Chester, einer der ausgezeichnetsten englischen Theologen des 17. Jarhunderts, war der Son des Dr. Robert Pearson, Pfarrers von Creake und Snoring in Norfolk und nachmaligen Archidiakonus von Suffolk, und wurde am 12. Februar 1612 geboren. In seinem 12. Jare kam er in die berühmte Schule von Eton, wo er sich durch seine großen Fähigkeiten und seinen unermüdlichen Fleiß bald so hervortat, dass er für den besten Schüler galt. Neben dem Studium der Klassiker begann er schon hier, durch Savile angeregt, sich mit den Kirchenvätern zu beschäftigen. So gründlich vorbereitet, trat er 1631 in das King's College in Cambridge ein, wo er nach drei Jaren zum Fellow gewält wurde. Nachdem er 1639 die Priesterweihe erhalten, gab ihm Bischof Davenant eine Pfründe in Salisbury. Bald darauf wurde er Kaplan des Großsiegelbewarers, sodann Pfarrer von Thorington in Suffolk, Kaplan des Lord Goring, den er auf einem Feldzuge gegen die Republikaner im Westen von England begleitete, und endlich Kaplan des Sir Robert Coke. Aber als eifriger Royalist, als welchen er sich namentlich in seiner Predigt vor der Universität 1643 gezeigt, verlor er bald seine Pfründen und lebte mehrere Jare in Dürftigkeit und Zurückgezogenheit. Doch vom Jare 1650 an fungirte er als Prediger an der St. Clemenskirche East-cheap in London, was schwerlich aus einer Nachgiebigkeit gegen die herrschende Gewalt im State, sondern daraus zu erklären ist, dass er als Lektor, nicht als Pastor, gleich anderen Royalisten vorübergehend angestellt war und deshalb von den Triers nicht belangt werden konnte. Dass er sich auch in dieser Zeit nicht scheute, seine Anhänglichkeit an die anglikanische Kirchenform offen zu bekennen, erhellt aus seiner Disputation mit Katholiken über die Frage, ob die römische oder englische Kirche schismatisch sei, und aus seiner Kontroverse mit dem Nonkonformisten Burges, der die Notwendigkeit einer Reform der Lehre und des Kultus in der englischen Kirche behauptete. — Mit der Restauration trat auch für Pearson eine günstige Wendung ein. Er erhielt in rascher Aufeinanderfolge wichtige und einträgliche Stellen; die Pfarrei zu St. Christoph in London, eine Präbende in Ely und das Archidiakonat von Surrey,

Der König, auf dessen Mandat er zum Dr. theol. in Cambridge kreirt wurde, machte ihn zu seinem Kaplan. Und kurz darauf wurde er Vorstand des Jesus College in Cambridge, Professor der Theologie daselbst und 1662 Vorstand des Trinity College. Kein Beruf war für ihn so geeignet als das akademische Lehramt. Er erwarb sich in einer zwölfjärigen Tätigkeit durch seine Gelehrsamkeit sowie durch seine Humanität die größte Achtung und trug durch seine Vorlesungen nicht wenig zur wissenschaftlichen Hebung der Universität bei. Daneben wurde er auch gelegentlich zu anderen wichtigen Geschäften herbeigezogen. Er hatte sich bei der Maturitätsprüfung der Westmünsterschüler zu beteiligen, die Übersetzung des allgemeinen Gebetbuches ins Lateinische wurde unter seine Aufsicht gestellt, und bei der Savoykonferenz, welche die Vereinigung der Kirchenparteien versuchte, war er der Hauptvertreter der anglikanischen Seite. Auch die Gegner konnten nicht umhin, seine Gelehrsamkeit, die Unparteilichkeit und Würde, die er bei den Verhandlungen zeigte, zu bewundern. Baxter nannte ihn die Stärke und Zierde seiner Partei. — Pearson hatte sein 61. Lebensjar zurückgelegt, als ihm 1673 das Bistum Chester übertragen wurde. Er setzte neben den Geschäften des neuen Berufes seine wissenschaftlichen Arbeiten fort, bis körperliche Leiden, am Ende Altersschwäche und völliger Verlust des Gedächtnisses ihm den Lebensabend verdüsterten und jede Tätigkeit unmöglich machten. Er starb am 16. Juli 1686 und wurde in seiner Kathedrale begraben.

Das erste Werk, durch das Pearson seinen Ruf als Theologe begründet hat, ist die Exposition on the Creed 1659, gegründet auf die in der Clemenskirche gehaltenen Predigten — ein Werk, das heute noch in Pearsons Vaterland „als das vollkommenste theologische Werk, das je aus einer englischen Feder floss", angesehen wird. Es ist unverändert und one Beisätze durch zallose Auflagen gegangen, schon 1691 ins Lateinische übersetzt und vielfach für den Gebrauch der Studirenden abgekürzt worden (namentlich von B. Kennet, Dr. Burney und Dr. Mill). Es ist ein großartiger Versuch, auf dem einfachen Grundplane des uralten Bekenntnisses der Kirche das Gebäude der systematischen Theologie aufzufüren. Die reichen Citate aus den Vätern machen es zu einer Fundgrube der patristischen Theologie und geben eine vollständige Katena der besten Autoritäten. Apologetik und Polemik, Religionsphilosophisches und Dogmenhistorisches wird in die Erklärung eingewoben und aus dem dogmatisch Festgestellten überall die moralische Folgerung abgeleitet. Um das Werk Allen zugänglich zu machen, wird das allgemein Verständliche in den Text aufgenommen, der gelehrte Apparat dagegen in die Noten verwiesen. In formeller Hinsicht nun ist der Gang folgender. Es wird bei jedem einzelnen Punkte zunächst eine Erläuterung der Worte, dann eine Begriffserklärung gegeben, sodann die betreffende Lehre herausgestellt und bewiesen, hierauf deren Notwendigkeit und Einfluss auf das Herz und Leben der Gläubigen gezeigt und endlich das Resultat kurz zusammengefasst. In materieller Hinsicht geht Pearson davon aus, dass das Glaubensbekenntnis die Prinzipien der christlichen Religion enthalte, wie sie in der natürlichen Religion anerkannt werden. Auf diesem Boden seien die Angriffe der Atheisten zurückzuschlagen. Sodann müsse die christliche Religion als solche den Juden gegenüber aus dem Gesetze und den Propheten als die ware bewiesen werden, und endlich sei gegen alte und neue Häretiker der altüberlieferte, warhaft katholische Glaube durch Schriftbeweise mit Zuziehung des Zeugnisses der alten Väter als der allein ware darzutun. An dieses Werk schließen sich enge an die dogmatischen Vorlesungen: XXIV Lectiones de Deo et attributis ejus (Opp. Posth.), die insofern von großem Interesse sind, als Pearson darin als Begründer einer reformirten Scholastik auftritt. Er teilte keineswegs die herrschende Ansicht der Zeit, die gegen eine wissenschaftliche Behandlung des christlichen Glaubens gleichgültig oder feindselig sich zeigte, vielmehr war er überzeugt, dass eine solche für eine klare Erkenntnis und erfolgreiche Verteidigung der Warheit unentbehrlich sei. Er hielt es für notwendig, dem römisch-katholischen Corpus Theologiae ein protestantisches gegenüberzustellen. Schon deshalb, und mehr noch wegen der scharfen Begriffsbestimmung schien ihm die scholastische, namentlich die thomistische Me-

thode die beste zu sein. Den Mängeln der alten Scholastik aber glaubte er dadurch gründlich abzuhelfen, dass er auf den Urtext der hl. Schrift zurückging und diese überhaupt in erste Linie stellte die alten Konzilien aber und die altkirchlichen Autoritäten nur in zweiter Linie gelten ließ, letztere aber nur nach vorausgegangener kritischer Sichtung. Wie viel er selbst in dieser Hinsicht geleistet, zeigen seine historisch-kritischen Schriften. Es mag hier zunächst auf seine treffliche Vorrede zu Fields Ausgabe der LXX (1665) hingewiesen werden, in der er die griechische Übersetzung gegen die Angriffe des Hieronymus in Schutz nimmt und zeigt, wie die LXX nicht bloß bei der gegenwärtigen Gestalt des hebräischen Textes für dessen Erklärung und Herstellung wichtig, sondern auch wegen der Citate im Neuen Testament und für das Verständnis des Sprachidioms des Neuen Testaments und der griechischen Väter von Wichtigkeit seien. Nur wünscht er eine neue, auf sorgfältige Vergleichung aller Handschriften gegründete Ausgabe der LXX. — Pearsons bedeutendste Schrift auf dem Gebiete der historischen Kritik ist sein Buch Vindiciae Epistolarum S. Ignatii (1672). Der Streit über die Echtheit dieser Briefe hatte, seitdem sich Petavius u. a. entschieden zugunsten der von Vossius (1646) herausgegebenen kürzeren Rezension erklärt hatten, einige Jare geruht. Nun aber trat der scharfsinnige Daillé 1666 mit neuen gewichtigen Bedenken gegen die Echtheit auch dieser Rezension auf. Pearson verteidigte sie in der genannten Schrift, wobei ihn nicht bloß ein kritisches, sondern das tiefere Interesse leitete, das überhaupt diesem ganzen Streite zugrunde lag, die Frage über das Alter des Episkopates. Seine Schrift, die mit viel Gelehrsamkeit und scharfsichtiger Kritik die äußeren und inneren Gründe erwägt, hat als Hauptschrift für die Echtheit der Briefe gegolten, bis in der neuesten Zeit, besonders seit Auffindung der syrischen Übersetzung, der Streit wider entbrannte, wobei Pearson vorgeworfen wurde, dass er die Verteidigung der florentiner Rezension als geschickter Advokat mit mehr Gelehrsamkeit als Redlichkeit geführt habe. Doch hat es auch in dieser Zeit nicht an solchen gefehlt, die gleich ihm sich für die sieben kürzeren Briefe entschieden haben. — Von anerkanntem Werte sind Pearsons chronologische Schriften: Annales Cyprianici (vor Bischof Fells Ausgabe der Werke des Cyprian 1682), Annales Paulini (der erste bedeutende Versuch dieser Art, über dessen Verhältnis zu späteren Chronologen vergl. Winers Realwörterbuch), und Dissertatio de serie et successione primorum Romae episcoporum (die beiden letzteren Schriften in Opp. Posth.). An diese schließen sich an die Determinationes Theologicae, kleine Abhandlungen über den apostolischen Ursprung des Episkopates, die Vollgültigkeit der anglikanischen Ordination nebst zwei christologischen Aufsätzen und einer Abhandlung über die Taufe. — Auch auf exegetischem Gebiete war Pearson tätig. Dahin gehören seine Vorlesungen über die Apostelgeschichte, von denen Exkurse über wichtigere Punkte in seinen Lectiones in Acta Ap. (1672) noch vorhanden sind; ferner die Critici Sacri, 9 Vol. Fol., 1660, ein Seitenstück zu der kurz zuvor erschienenen Waltonschen Polyglotte. Es ist eine umfangreiche Sammlung der verschiedenen Erklärungen zu sämtlichen Bibelstellen, der man aber mit Recht den Vorwurf gemacht hat, dass sie auch aus mittelmäßigen Exegeten geschöpft und alles one Abkürzung aufgenommen habe. Dies Werk ist übrigens nicht von Pearson allein, sondern im Verein mit Dr. Scattergood, Gouldman und seinem Bruder Richard Pearson unternommen worden. Schließlich sind noch Pearsons Orationes septem in comitiis publicis academicis habitae (1661); Conciones ad clerum sex, und zwei englische Predigten: The excellency of forms of prayer (1640), und No necessity of reformation of the public doctrine of the church of England (1660) zu erwänen. — Pearsons umfassende Gelehrsamkeit, seine scharfe und urteilsvolle Kritik, sein edler Charakter und sein tadelloses Leben erwarben ihm die ungeteilte Hochachtung seiner Zeit. Burnet nannte ihn den in jeder Hinsicht größten Theologen seiner Zeit, Ménage den ersten Gelehrten Englands, ja Dr. Bentley sagte sogar „Pearson's very dross was gold“.

(Pearsons Werke, außer den einzeln gedruckten, in den Opp. Posthuma herausgegeben von Dodwell 1688 (der übrigens viel Eigenes beifügte), und



neuerdings vollständiger gesammelt und mit einer biographischen Einleitung herausgegeben von Churton, The Minor Works of J. Pearson, 1844, 2 Vol.).

C. Schoell.

Pekah, פֶּקַח, LXX. *Φακεέ*, Son eines unberühmten Mannes Namens Remaljah (daher bei Jesaja geringschätzig nach diesem seinem Vater „Son Remaljah's“ benannt, s. Gesenius zu Jes. 7, 4), war erst einer der Anfürer der aus Gileaditen bestehenden Leibwache des Königs Pekachja von Israel, den er sodann infolge einer Verschwörung und mit Hilfe von 50 Mann jener Gileaditen in der Hofburg zu Samaria ermordete, worauf er sich selbst auf den Thron schwang, den er 20 oder richtiger 30 Jare lang behauptete *). Seine Regierungszeit fällt nach der gewönlichen Berechnung 758—728 (737) v. Chr. In der zweiten Hälfte seiner Herrschaft verbündete er sich mit Rezin, König von Damaskus, was für beide Reiche vorteilhaft schien, indem die Assyrer drohend im Norden standen (2 Kön. 15, 19), im Süden aber das Reich Juda unter König Jotham wider kräftig blühte. Allein dieses Schutz- und Trutzbündnis brachte schließlich beiden Aliirten Verderben. Schon gegen das Ende von Jothams Regierung (2 Kön. 15, 37) unternahmen sie nämlich gemeinsame Streifzüge ins Reich Juda und setzten dieselben mit mehr Nachdruck und Erfolg fort, als der junge und schwache Ahas seinem Vater auf dem Throne gefolgt war (2 Kön. 16, 1. 5). Hier hatten die Syrer und Efraimiten wirklich anfangs bedeutende Erfolge, und obwol ihnen ihre Absicht, Jerusalem zu erobern und einen gewissen Son des Tabeel dort als Vasallenkönig einzusetzen, misslang, so entschädigten sie sich dafür im Süden durch Befreiung Edoms und Losreißung desselben von Juda, wie z. B. die Hafenstadt Elah damals den Edomitern (denn so ist mit Kri in 2 Kön. 16, 7 durchaus zu lesen, und nicht nach Ktibh ארמים = den Syrern) zurückgegeben wurde. Weiter aber konnten die Verbündeten ihre Erfolge nicht fortsetzen. Ahas hatte nämlich — trotz der ernsten Warnungen und begeisterten Manungen zum alleinigen Vertrauen auf Gott durch Jesaja — in seiner Bedrängnis die Assyrer zu Hilfe gerufen; ihr Einfall rief die Verbündeten heim, Damaskus erlag und das syrische Reich hatte ein Ende, das Reich Israel aber verlor an die Assyrer unter Tiglathpilesar das Ostjordanland und ganz Nordpalästina. Ein Rückschlag dieser Unfälle mag es gewesen sein, dass eine von Hosea geleitete Verschwörung zustande kam und Pekah ermordet wurde, also auf die nämliche Weise selber um Thron und Leben kam, wie durch ihn sein Vorgänger geendet hatte. Vgl. 2 Kön. 15, 25 ff. und dazu Thenius; 2 Chron. 28, 5 ff. und das. Bertheau; Jes. 7, 1—9. 6. und 17, 1 ff. mit den Auslegern, besonders Gesenius, Hitzig und Knobel. — Ewald, Geschichte Isr., III, S. 308 ff. (1. A.) und Propheten des A. B., I, S. 205 ff. 309 f.; Duncker, Geschichte d. Alterth., I, S. 367 ff. (1. A,); Bunsen, Ägyptens Stelle u. s. w., Bd. IV, S. 386 ff. (welcher die 20järige Regierung des Pekah beibehält, aber sie erst 747 v. Chr. beginnen läßt) V², S. 503 ff.; M. v. Niebuhr, Gesch. von Assur und Bab., S. 88. 156 f. 458 f. — Winers Realwörterbuch; Kleinert in Riehms Handwörterbuch S. 1155 ff.; Nöldeke in Schenkels Bibellex., IV, 442 f. **Rüetschi.**

Pelagius und die pelagianischen Streitigkeiten. Wärend in der griechischen Kirche der christliche Geist an den Geheimnissen der Trinität und Menschwerdung rastlos arbeitete und in ihnen das Bewusstsein, dass in Christo Gott selbst mit der Menschheit eins und ihr Heil geworden, also im göttlichen Gegenstande des Glaubens die Übernatürlichkeit des Christentums auszusprechen suchte, öffnete sich im pelagianischen Streite der Schauplatz für die eigentümliche Aufgabe des christlichen Abendlandes, im gläubigen Subjekte selbst dieselbe reine

---

*) 2 Kön. 15, 27 gibt nur 20 Jare an, steht aber in Widerspruch mit 15, 33 und 17, 1, weshalb in der ersten Stelle ein Textfehler zu erkennen ist, wie Ewald, Thenius, Hitzig zu Jes. S. 72 f. und Wolff in den theolog. Stud. und Krit. 1858, S. 670 eingesehen haben. S. auch meinen Art. „Hosea, König“ in dieser Real-Encykl. VI, S. 321.

göttliche Übernatürlichkeit des Christentums zu erfassen, eine Aufgabe, auf welche schon der erste lateinische Kirchenvater, Tertullian, deutlich hinweist. Was dort für das Bewusstsein die Gottmenschheit Christi, das ist hier unter Voraussetzung jener objektiven Dogmen die Wirksamkeit der Gnade im Menschen. Es lag nicht in der Aufgabe der ersten christlichen Jarhunderte und speziell der griechischen Theologen jener Zeit, hierüber feste und in sich abgeschlossene Resultate abzusetzen. Zuerst traten jene objektiven, dem Menschen selbst äußerlichen Heilstatsachen übermächtig ins Bewusstsein der Christen und wollten verstanden und auf ihren transscendenten Hintergrund zurückgefürt sein, und wärend die Glieder jener Märtyrerkirche die Wirkungen göttlicher Gnade umschaffend an ihren Herzen erfuren, verhüllten sich dieselben doch bis auf einen gewissen Grad ihrer eigenen Reflexion und objektivirten sich in jenen im engeren Sinne theologischen Dogmen. An ihnen erstarkt und orientirt sich erst der dogmatische Trieb, um von da aus erst das Nächste und Innerste und eben deshalb der Reflexion am schwersten Zugängliche zu erfassen. Deshalb musste auch zuerst der griechische Geist mit seiner spirituellen Transscendenz und Phantasie die dogmatische Bewegung füren, welche dann (vom 5. Jarhundert an), nachdem schöpferisch die Grundlagen gelegt waren, nach den einmal gegebenen Impulsen mit abnehmender Originalität durch alle Momente hindurch verlief, wärend nun zugleich das Abendland mit jener Tiefe des Gemütes, in welcher Mystik und sittliche Energie sich durchdringen, die Arbeit am Dogma aufnimmt. Freilich konnte die Seite der anthropologischen Dogmen, um welche es sich hier handelt, auch jener früheren Zeit nicht fehlen, und man muss ihr auch hier einen eigentümlichen Beruf, aber doch von mehr vorbereitender apologetischer Bedeutung, zuschreiben. Es galt, sich aus den Fesseln des heidnischen Naturalismus loszuringen und auf höherer Stufe im sittlichen Geiste des Christentums fortzusetzen, was in dieser Beziehung bereits die griechische Philosophie im Kampfe mit dem altmythologischen Geiste begonnen hatte. Der Kampf mit dem Gnostizismus, welcher innerhalb des christlichen Terrains die heidnische Vermischung des Natürlichen und Sittlichen vertritt, ist hier von der größten Bedeutung. Der Mensch soll aus dem Naturzusammenhang so weit losgelöst werden, dass er, sich als eigenes Centrum erkennend, als freie verantwortliche Persönlichkeit in ein freies, selbstbejahtes Verhältnis zu Gott treten kann. Daher zunächst diese konstante und überwiegende Betonung der menschlichen Freiheit bei den griechischen Kirchenvätern von Origenes bis auf Chrysostomus und weiter, daher bei aller Anerkennung der Tiefe des menschlichen Sündenelends im Allgemeinen jene Scheu vor Allem, was die Sünde als Naturmacht erscheinen lassen könnte. So schwer die Folgen des Sündenfalles auch sein mögen, die übermächtige Sinnlichkeit und in ihrem Gefolge der Tod, die Schwäche und leichte Verfürbarkeit des Willens der Welt, dem Teufel und den Dämonen gegenüber, der Irrtum und die Verdunkelung des Gottesbewusstseins: — immer bleibt doch die wirkliche Sünde des Menschen eigene Tat, hervorgehend aus jenem einen Punkte, der dem Menschen nicht genommen werden kann, one sein sittliches Wesen aufzuheben — der freien Willensentscheidung. Die allgemeine Sündhaftigkeit wird zwar als Erfarungstatsache anerkannt, aber der Zustand des Menschen ist doch eigentlich nur schwieriger geworden; das innerste Wesen des Menschen wird nicht so weit alterirt gedacht, dass der Mensch der Sünde wie einer Naturmacht unterworfen wäre; ja es bleibt, wenn auch nur die abstrakte Möglichkeit, wie man sie hin und wider ausgesprochen findet (z. B. bei Gregor von Nyssa), dass es doch vielleicht einige sündlose Menschen gegeben habe. — Das Gegengewicht gegen diese entschiedene Betonung der Freiheitslehre liegt nun aber für die griechischen Kirchenväter in jenen objektiven Dogmen, die sich um den Fundamentalsatz der Menschwerdung Gottes gruppiren. Alle Freiheit des Menschen vermag doch nicht aus eigenen Kräften den tatsächlich vorhandenen Riss zwischen Gott und Menschen zu heilen, die Kluft auszufüllen. Gott und die Menschen sind auseinander getreten und die ware Gotteserkenntnis ist verloren gegangen. Schon diese kann nun nur von Seiten Gottes, durch seine Offenbarung hergestellt werden. Aber es bedarf noch eines Höheren, einer wirklichen Vereinigung Gottes und der Menschen im

Gottmenschen, um die tatsächlich zerrissene Verbindung tatsächlich herzustellen. In diesem objektiven Sinne steht ihnen fest, dass der Mensch das Heil nur aus Gnaden, nämlich in der tatsächlichen Gnade der Menschwerdung habe. Je ausschließlicher hierauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist, desto weniger kommt es ihnen in den Sinn, dass in der entschiedensten Betonung der menschlichen Freiheit in Aneignung des Heils eine Beeinträchtigung der Gnade liegen könne, und man begnügte sich damit, das notwendige Zusammenwirken beider, der Gnade und der Freiheit, anzuerkennen. So treten beide Seiten in ihrer praktischen Bedeutung, aber auch one tiefere Vermittelung, z. B. bei Chrysostomus, hervor, welcher die Freiheit energisch betont, um zur sittlichen Anstrengung zu treiben und der fleischlichen Trägheit jede Entschuldigung zu nehmen, die sie in der sündigen Gebrechlichkeit der menschlichen Natur finden könnte, aber eben so nachdrücklich das menschliche Elend, dessen sich Christus erbarmt hat, und das fromme Bewusstsein ausspricht, welches der göttlichen Gnade das Heil verdankt. Aber auch da, wo er sagt, dass das Ganze nicht unser, sondern vielmehr der göttlichen Gnade Werk sei, setzt er doch hinzu: wir müssten aber die göttliche Gnade zu uns herabziehen oder sie nicht von uns treiben, ja wir müssten, um die göttliche Barmherzigkeit zu erlangen, uns derselben würdig machen.

Eine ganz andere Stellung zu den hier vorliegenden Problemen war nun aber im Abendlande bereits vor Augustin eingenommen worden. Nach Tertullians Vorgang wird von Hilarius und Ambrosius als Folge der Sünde Adams auch eine von Adam her durch die Zeugung sich fortpflanzende eigentliche vitiositas animae, wofür man sich auf Ps. 51, 7 beruft, angenommen und demgemäß die Gnade viel entschiedener nicht bloß als das objektive Hilfsprinzip, sondern auch als die wirksame Ursache der Bekehrung und Besserung bezeichnet. Ambrosiaster hebt widerholt den Geschlechtszusammenhang mit Adam hervor, welcher alle Menschen als Sünder geboren werden läst: manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa, ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes (ad Rom. 5). Wenn indessen Ambrosius selbst durch den Zusammenhang mit Adam die Erbsünde als Erbschuld zu begründen scheint *), so darf man hier nach sonstigen Aussprüchen desselben doch wol nicht die ausgebildete augustinische Lehre vom reatus peccati Adamitici, sondern nur den schon älteren Gedanken ausgesprochen finden, wonach wir als Kinder Adams seine Schuld (den Tod und die ganze zur Strafe geschehene Veränderung) zu tragen haben. Wie wenig durchgebildet aber bei Ambrosius diese Anschauungen noch sind, zeigen seine Aussprüche über die Gnade. Er drückt sich an einigen Stellen sehr stark über die ausschließliche Wirksamkeit derselben aus: deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum f a c i t, hält aber doch im Allgemeinen daran fest, die Wirksamkeit der Gnade durch menschliche Empfänglichkeit und Willenstätigkeit bedingt sein zu lassen, und kennt weder eine unwiderstehlich wirkende Gnade, noch absolute Prädestination und Partikularität des Gnadenwillens Gottes.

Durch den britischen Mönch Pelagius und den Kampf Augustins und der afrikanischen Kirche gegen ihn sollten nun die anthropologischen Dogmen zu tieferer Durchbildung gelangen und in eine neue Phase treten. Die Namen des Pelagius und Augustin werden von da an zu Urtypen verschiedener Geistesrichtungen, welche in der Folgezeit sich noch widerholt an einander messen müssen. Denn zwar den konsequenten Pelagianismus erkennt fortan die Kirche als dem Wesen ihres Glaubens fremd, aber auch der strenge Augustinismus in seiner starren Konsequenz vermag sich nicht zu behaupten, und es ist nicht bloß die schlechte werkheilige Praxis der katholischen Kirche, welche immer wider einen Kompromiss zwischen dem größten Kirchenvater des Abendlandes und dem berüchtigten

*) S. Thomasius, Dogmengesch. I, 480; die schlagendste Stelle gehört der warscheinlich unechten apologia David. posterior. an.

Häretiker zu schließen sucht, sondern auch das fromme Bewusstsein von dem sittlichen Verhältnis des Menschen zu Gott zieht sich immer wider, wenigstens auf einem Punkte, vor der künen Konsequenz des afrikanischen Kirchenfürsten zurück.

Die frühere Geschichte des Pelagius ist unbekannt. Die Sage bezeichnet die Zusammengehörigkeit der beiden Antipoden durch die Angabe, Pelagius und Augustin hätten in demselben Jare, an einem Tage das Licht der Welt erblickt. Wann Pelagius aus Britannien nach Rom gekommen, läßst sich nicht bestimmt angeben; da er mit griechischer Sprache und Theologie bekannt ist und seine Richtung in näherer Verwandtschaft mit dem kirchlichen Osten steht, so hat man ihn erst eine Reise dahin machen lassen und gewiss unrichtig identifizirt mit einem Pelagius, dessen Chrysostomus in einem aus der Verbannung geschriebenen Briefe gedenkt. Die altbritischen Klöster mögen, wie Neander vermutet, noch in gelehrter Verbindung mit dem Orient gestanden haben. Besonders aber bot Rom, wo sich Rufin für Verbreitung der Kenntnis griechischer Theologie bemüht hatte, doch Gelegenheit genug in dieser Beziehung. Und Pelagius muss ziemlich lange in Rom gelebt haben, bevor er 411 nach Afrika reiste. Er scheint mit Rufin selbst bekannt gewesen zu sein (Mar. Merc. commonit. p. 30. opp. ed Garn. I), und wir finden ihn in mannigfacher Berürung mit den Kreisen, in welchen Rufin bekannt und geschätzt war; so mit Paulinus von Nola, der den Pelagius als einen Knecht Gottes geliebt hatte (Aug. ep. 106), mit Sulpicius Severus, der gleichfalls mit Rufin verbunden, sich dem Pelagianismus anschloss. Auch eines Briefes des Pelagius an Melania, warscheinlich doch die römische Verehrerin Rufins, gedenkt Augustin (de gest. Pel. c. 4). Rufin war es endlich, auf welchen Cölestius sich in Karthago berief. Es leuchtet ein, welche Narung des P. Geistesrichtung in dieser Umgebung erhalten konnte, wenn er auch für die eigentümlichen, namentlich theologischen Lehren des Origenes, die ja Rufin auch etwas zu verhüllen suchte, keine Neigung und warscheinlich wenig Verständnis hatte, und auch auf einem anderen Punkte später die origenistische Lehre perhorreszirte. — Wärend dieses römischen Aufenthaltes hat Pelagius bereits im Wesentlichen die Ansicht gehabt und ausgesprochen, welche nachher so großen Widerspruch erfur. Hier nämlich hat er vor dem Jare 410 (ante vastationem urbis Romae) die Kommentare zu den paulinischen Briefen geschrieben, welche zwar zum teil nur in katholisirender Überarbeitung Cassiodors, aber doch das ursprüngliche Gepräge noch deutlich verratend, durch eine Ironie der Geschichte in die Werke des für seine Orthodoxie so besorgten Hieronymus gekommen sind (opp. ed. Mart. V, p. 925 sqq.). Von dem Leben des P. berichten Hieronymus und Paul Orosius manches Gehässige, aber wir haben an Augustins Urteil die beste Widerlegung. Er zollt seinem ernsten christlichen Wandel und sittlichen Eifer entschiedene Anerkennung und nimmt davon auch wärend des Streites nichts zurück. Für die Sinnesart des Mannes gibt seine (415) aber one direkte Beziehung auf den Streit geschriebene epistola ad Demetriadem erwünschten Aufschluss. Als eifriger sittenstrenger Mönch mochte Pelagius in Rom traurige Erfarungen genug machen. Der sittlichen Laxheit und Schlaffheit, welche der christlichen Gnadengüter teilhaftig sein wollte one energische Anstrengung, die sich entschuldigte: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus fragili carne circumdati, wollte er den Vorwand entreißen und die Trägen zum vollen Bewusstsein der sittlichen Verantwortlichkeit bringen. Gott fordert, hielt er entgegen, nichts Unmögliches vom Menschen; davon gibt das Schuldbewusstsein des Sünders selbst deutliche Zeichen. Es muss daher vor allem das Bewusstsein von der Kraft zum Guten, welche Gott in die menschliche Natur gelegt hat, geweckt werden, damit der Mensch mit ganzer Energie ungehemmt durch den Gedanken an die eigene Onmacht vorwärts strebe. So, sagt er selbst, verfare er bei der sittlichen Ermanung, dass er zunächst auf das bonum naturae hinweise: ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat et dum, quod inesse sibi ignorat, id se existimat non habere. Augustin bezeugt von einem Briefe, den Pelagius wärend seines römischen Aufenthaltes an Paulinus schrieb und auf welchen er sich selbst

später berief, dass er beinahe ganz sich mit den Kräften und Fähigkeiten der Natur beschäftige, hierin den Begriff der Gnade Gottes beinahe völlig aufgehen lasse. In der Tat ist dies auch der Hauptgesichtspunkt in dem Briefe an die Demetrias. Nach Art der Griechen hebt er hervor die Güte Gottes in der Ausrüstung des Menschen und besonders die Freiheit, welche die Möglichkeit des Bösen, aber eben darum auch die Fähigkeit der freiwilligen Bejahung des Guten enthält, und von welcher die Stimme des Gewissens, die naturalis sanctitas in den Seelen Zeugnis gibt. Nach diesem allen Herzen eingeschriebenen Gesetz haben Abel, Henoch u. a. auch vor dem Gesetze heilig gelebt und haben so gezeigt den verborgenen Reichtum der Natur und was wir vermögen. Dass so lange Zeit die Menschen one Erinnerung eines Gesetzes gelebt haben, spricht für die Güte ihrer Natur. Erst als durch eine lange Gewonheit, zu sündigen, die Vernunft sich verfinsterte, wurde das Gesetz nötig. Jene Gewonheit der Sünde ist für das Streben des Menschen die Hauptschwierigkeit; sie macht uns endlich so abhängig, dass sie die Stärke der Natur selbst zu haben scheint. Aber haben nun bereits vor dem Gesetze und dann unter demselben vor dem Evangelium Einige gerecht und heilig gelebt, wie viel mehr ist es zu glauben, dass auch wir das können, durch Christi Gnade unterwiesen und zu besseren Menschen widergeboren, durch sein Blut versönt und gereinigt und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit aufgemuntert. Fragt man nun, was er unter der zu erreichenden Gerechtigkeit und Heiligkeit versteht, so verweist er auf die Unterscheidung, wonach in der Schrift das Böse verboten, das Gute befohlen, das Mittlere freigestellt und das Vollkommene angeraten sei. Die beiden letzten sind also unserer freien Wal überlassen, wir können entweder mit geringerem Ruhme des Freigestellten uns bedienen oder wegen höherer Belonung auch des Erlaubten uns entschlagen, nur muss der, welcher sich vornimmt, mehr als das Gesetz fordert zu leisten, bedenken, dass er damit vom Gesetze selbst nicht losgesprochen ist. Pelagius dringt so auf allseitige sittliche Arbeit, und man kann auch nicht sagen, er habe bloß eine äußerlich mönchische Askese im Auge. Aus der Furcht Gottes soll vor allem Herrschaft über Zorn und Eitelkeit, ware Demut hervorgehen, welche höher stehe als zur Schau getragene Niedrigkeit, und wer sich dem Gelübde der Keuschheit hingibt, soll nicht meinen, damit irgend einer anderen Verpflichtung zu geistiger Selbstüberwindung quitt zu sein. Fasten und Enthaltsamkeit ist notwendige Zucht, aber auch sie, sowie Gebetsübungen, sollen nicht bis zur Ermüdung übertrieben werden; jeder Anfänger vermöge solche Übungen in Fasten, Singen, Wachen sehr hoch zu treiben, viel wichtiger aber und schwerer sei es, die Sitten in sich zu ändern und jegliche Tugend auszubilden; dazu gehöre lange und anhaltende Arbeit. Man sieht, es kommt ihm gegenüber dem äußeren kirchlichen guten Werke allerdings auf die eigentliche Substanz des Sittlichen an und auch auf die Totalität desselben. Es geschieht auch im Interesse der wirklichen Sittlichkeit, und war one Zweifel durch hinreichende Erfarung der Verderblichkeit des Irrtums veranlasst, wenn er dagegen eifert, dass man durch den Besitz der Gnadenmittel oder durch bloße Orthodoxie schon des Heils gewiss zu sein glaube. Allein wie in jener Unterscheidung des Erlaubten und Gebotenen, der praecepta und consilia, worin er mit seinem Gegner Hieronymus einig ist gegen einen Jovinian, schon eine gesetzlich beschränkte Auffassung des Sittlichen liegt, so offenbart sich doch auch in jenem Briefe, dass Pelagius kein Verständnis hat für den tiefsten Quellpunkt der waren Sittlichkeit im religiösen Verhältnis zu Gott; das Religiöse ist ihm nicht der eigentliche Lebenskeim auch des Sittlichen, sondern nur das wie von außen herantretende Mittel zur Anspornung der für sich angeschauten sittlichen Tatkraft; oder wenn er das Religiöse als höchstes sittliches Motiv gelten lässt, so ist es doch nur die dem Gesetzesstandpunkte entsprechende Furcht Gottes. Das Moralische in dieser beschränkten Auffassung, welche gerade das tiefste Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit zu Gott nur sehr flach anstreift, ist der eigentliche Selbstzweck, das Religiöse nur äußerliches Förderungsmittel. Eben deshalb hat er auch kein Verständnis dafür, wie gerade das geschärfte Sündenbewusstsein, das Verzagen an sich selber die Geburtsstätte der

höchsten sittlichen Energie werden kann. Wenn er sagt, es sei sehr leicht, mit niedergeschlagenen Augen und Gesicht Demut und Sanftmut zu versprechen, leise zu reden, zu seufzen und bei jedem Worte auszurufen, man sei ein Sünder und Elender; ebenderselbe aber, der sich so geberde, werde doch durch das geringste Wort beleidigt, zu stolzer Mine und unsinnigem Geschrei aufgereizt, — so hat er one Zweifel nach der Erfarung gemalt, aber es findet sich keine Andeutung, dass er von diesem Zerrbild das Urbild eines zerknirschten und in dem Verzagen an eigener Kraft durch Gottes Gnade stark gewordenen Herzens wol zu unterscheiden gewusst habe. Nirgends tritt daher in jenem Briefe die Gnade als innerlich wirkende Erzeugerin eines neuen Lebens auf, sondern nur als verstärkte äußere Unterstützung des Willens. Allerdings nimmt er eine im Laufe der Geschichte angewachsene Macht der Sünde an, welche dadurch gewissermaßen die Macht der Natur zu erhalten scheint, aber es kommt doch eigentlich nur darauf an, dass sich der Mensch auf das bonum naturae besinne, sich seiner Freiheit und Willensmacht bewusst werde; deshalb entspricht dem Wachstum der sündigen Gewonheit die zunehmende göttliche Unterstützung, welche im Gesetz den Willen Gottes offenbart und dadurch die Einsicht des Menschen erleuchtet und im Evangelium sowol die begangenen Sünden vergibt, als durch Christi Gnade unterweist und anspornt. Wenn daher auch Pelagius anerkennt, dass die Lage des Menschen durch die sündige Entwickelung schwieriger geworden ist, auch dass für den Einzelnen die alte sündige Gewonheit eine Macht ist, welche gegen den neuen Willen streitet, worin allerdings die Anerkennung liegt, dass die sündigen Willensentscheidungen eine bindende habituelle Macht erlangen für alle folgenden Willensakte — so hält er dennoch fest, dass der Wille in jedem Augenblicke noch die Macht hat, durch besondere Anstrengung die Schlingen der sündigen Gewonheit zu zerreißen, und hierfür besteht eben die Unterstützung der Gnade vornehmlich in der Vorhaltung des sittlichen Ideals, in Erleuchtung und dadurch Anspornung des Willens, Vorhalten von Strafe und Belonung u. dgl.

Schon hieraus erhellt die Grundanschauung des Pelagius, welche der des Augustinus schnurstracks zuwiderläuft. Jene Kommentare, welche P. zu Rom schrieb, enthalten auch bereits die Hauptsätze, welche hernach den Streit hervorrufen, nämlich die Verwerfung der Erbsünde (des tradux peccati), der Herleitung des Todes aus dem Sündenfall, der ausschließlichen Gründung der Bekehrung und alles Guten, auch der guten Willensbewegungen, auf die Gnade im spezifischen Sinne, endlich der Gnadenwal. Gerade durch seine Auslegung des Römerbriefes wollte er diesen Ansichten, welche ihm den Grund aller Sittlichkeit zu zerstören schienen, ihre Schriftbegründung entziehen. Mit Entrüstung wandte er sich ab, als ein Bischof sich zu den bekannten Worten Augustins bekannte: da quod iubes, et iube quod vis.

Nicht Pelagius aber, welchen Augustinus als versteckter und verschlagener von Charakter bezeichnet, sondern Cölestius, der von vornehmer Abkunft und früher Advokat, Mönch geworden und sich an Pelagius angeschlossen hatte, sollte, offener und rückhaltsloser hervortretend (liberior, apertior), den Streit hervorrufen. Es geschah dies, nachdem Pelagius und Cölestius sich 411 nach Afrika begeben hatten, von wo Pelagius bald nach Palästina abreiste, nachdem er flüchtig mit Augustin zusammengetroffen, ihm seine Verehrung bewiesen hatte und in gutem Vernehmen von ihm geschieden war. Cölestius aber bewarb sich in Karthago um ein Presbyteramt und scheint damals ein bedeutendes Ansehen genossen zu haben. Da verklagte ihn der Diakon Paulinus von Mailand auf einer zu Karthago unter dem Vorsitze des dortigen Bischofs Aurelius gehaltenen Synode im Jare 412. Die sechs Klagepunkte beziehen sich auf Leugnung der Erbsünde und einer durch die Sünde Adams hervorgebrachten tiefen Korruption der menschlichen Natur, namentlich auch der Herleitung des Todes aus der Sünde Adams; und besonders tritt dabei der kirchliche Gesichtspunkt hervor in der Frage, welche Konsequenzen sich für die Bedeutung der Kindertaufe ergeben. Adam wäre gestorben, auch wenn er nicht gesündigt hätte. Die Kinder werden in demselben Zustande geboren, in welchem Adam vor dem Falle war, haben auch, wenn sie ungetauft

sterben, das ewige Leben, denn Adams Sünde hat nur ihm selbst, nicht dem ganzen menschlichen Geschlechte geschadet; vor und nach der Ankunft des Herrn hat es solche gegeben, welche nicht sündigten; das Werk des Erlösers bildet nicht einen so tief einschneidenden Gegensatz gegen alles Frühere, sondern lex sic mittit ad regnum coelorum quomodo et evangelium; wie Adams Sünde nicht als Ursache der Herrschaft des Todes angesehen werden, so darf auch nicht die Auferstehung Christi als die alleinige Ursache unserer Auferstehung gelten. (Paulus Orosius weiß noch von einem siebenten Anklagepunkte, den weder Augustin, noch Marius Mercator anfürt, nämlich hominem posse esse sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit. Dieser Punkt kommt später besonders in Palästina zur Sprache und ist wol von dort hierher eingetragen.) Cölestius suchte, wie wir aus einem Fragmente der Verhandlungen sehen, die Hauptfrage, ob ein tradux peccati sei oder nicht, als ein den kirchlichen Glauben nicht unmittelbar berürendes theologisches Problem darzustellen: quaestionis ista res, non haeresis, bekennt sich übrigens zur Notwendigkeit der Kindertaufe, da die Taufe die vom Herrn bestimmte notwendige Bedingung der Teilnahme an dem, von der vita aeterna noch zu unterscheidenden (siehe unten) Reiche Gottes sei, welche nicht durch die Kräfte der Natur, sondern durch Gnade erteilt werde. Seine ausweichenden Erklärungen befriedigten aber die Synode so wenig, dass sie ihn, da er jene Sätze nicht verwerfen wollte, exkommunizirte. Er begab sich nach Ephesus.

Nach diesem ersten Akte des Streites, auf welchen Augustin bald die 3 Bücher de peccatorum meritis et remiss. ac de bapt. parvulorum folgen ließ, wendet sich die Geschichte zunächst in den Orient. In Palästina hatte P. namentlich bei dem Bischof von Jerusalem freundliche Aufnahme gefunden, musste aber eben deshalb bald mit Hieronymus in Streit geraten, der in Pelagius' Lehre nur die alte origen., von Rufin verteidigte Ketzerei erblickte, um derentwillen er früher mit Johannes von Jerusalem so hart zusammengekommen war. Überdies stand er mit Augustin in enger Verbindung, mit welchem er damals über die Frage nach dem Ursprunge der Seele verhandelte und von welchem 415 der spanische Presbyter Paul Orosius zu Hieronymus gesandt wurde, um „zu seinen Füßen ware Gottesfurcht zu lernen". So von den afrikanischen Vorgängen in Kenntnis gesetzt und zum Kampfe veranlasst, schrieb Hieronymus gegen Pelagius seine dialogi adv. Pelag., in denen es — wie in der denselben Gegenstand behandelnden epist. ad Ctesiph. — an Invektiven durchaus nicht fehlt, wol aber sehr an einer tieferen Würdigung der Gegensätze, da Hieronymus fast nur darüber verhandelt, dass der Mensch, das schwache, von dem heiligen Schöpfer so weit abstehende Geschöpf nicht, wie Pelagius behaupte, one Sünde sein könne. Jene Behauptung war es nun auch, welche zu Jerusalem Gegenstand der Verhandlung wurde, als Johannes 415 seine Presbyter daselbst versammelte, um den von Hieronymus und Orosius angeregten Streit zu schlichten. Orosius, aufgefordert, zu erscheinen über die Verhandlungen in Afrika zu berichten, las einen Brief Augustins an einen Bischof auf Sicilien, wo pelagianische Ideeen Wurzel gefasst hatten, vor, legte das Hauptgewicht darauf, dass die pelagianische Lehre bereits von Männern, wie dem großen Bischofe Augustin und Hieronymus, verworfen sei, und sah eine Blasphemie darin, dass Pelagius die Autorität des Augustin als für die Sache völlig irrelevant bezeichnete. Zum großen Verdruss des Orosius nahm sich Johannes des Pelagius an, ließ ihn, den von Augustin bereits verurteilten Laien, unter den Presbytern niedersitzen und wollte materielle Anklagen hören. Die Beschuldigung des Orosius, Pelagius habe gesagt, der Mensch könne one Sünde sein und die Gebote Gottes leicht halten, wurde von Pelagius als richtig anerkannt, und Johannes nahm seine Partei, wofern er, was Pelagius zugab, nicht sage, der Mensch könne dies one göttliche Hilfe, sondern nur, mit derselben sei es ihm möglich. Orosius wich weiteren Verhandlungen über die Materie — zu denen er damals schwerlich geschickt war — aus, da er nicht als Ankläger, sondern nur als Berichterstatter aufgetreten sei, und verlangte, da Pelagius Glied der lateinischen Kirche sei, die ganze Angelegenheit müsse dort ihren

Austrag finden. Johannes willigte ein, dass an den römischen Bischof geschrieben werden, Pelagius aber inzwischen sich ruhig verhalten solle. Daraus haben denn katholische Schriftsteller eine förmliche Appellation von dem Bischof von Jerusalem an den von Rom gemacht. Die Gegner des Pelagius ruhten indessen nicht, und noch in demselben Jare verfassten zwei abgesetzte abendländische Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, die sich in Palästina aufhielten, eine Klageschrift, über welche, one dass ihre Verfasser selbst gegenwärtig waren, in einer Synode zu Diospolis (Lydda) unter Vorsitz des Bischofs Eulogius von Cäsarea verhandelt wurde. Pelagius wusste aber auch hier die Orientalen zufrieden zu stellen, indem er den wunderlich und konfus angestellten Aussagen sehr leicht einen guten oder doch den Orientalen genügenden Sinn geben konnte, zum teil für die dem Cölestius schuldgegebenen Sätze nicht verantwortlich zu sein erklärte, endlich aber doch sich zu einer Verdammung derselben verstand, welche unmöglich ganz aufrichtig und one Hinterhalt war. Und auf tiefere Erörterung ließ man sich absichtlich nicht ein. Pelagius wurde zu großem Verdruss des Hieronymus, der die Versammlung als synodus miserabilis bezeichnete, als Glied der rechtgläubigen Kirche anerkannt. Augustin aber suchte nachher (de gestis Pelag.) nachzuweisen, dass in dem, was Pelagius selbst zu verdammen sich genötigt gesehen hatte, er in der Tat sich selbst das Urteil gesprochen habe.

Durch diese Entscheidungen waren die Bemühungen der Gegner des Pelagius im Morgenlande zurückgeschlagen. Heros und Lazarus kehrten ins Abendland zurück, wo man nun um so mehr sich bestrebte, die Ketzerei unschädlich zu machen. Auf der von Aurelius mit den Bischöfen der karthagischen Kirchenprovinz 416 gehaltenen Synode zu Karthago überbrachte Orosius einen schriftlichen Bericht jener gallischen Bischöfe über die Ereignisse in Palästina. Man erinnerte sich der früheren Beschlüsse gegen Cölestius und erklärte, über Pel. und Cölestius das Anathema aussprechen zu wollen, falls sie ihre Irrlehren nicht widerriefen. Die Synode schreibt deshalb, offenbar durch den Ausgang der palästinensischen Verhandlungen besorgt gemacht, an Innocenz I., damit er mit der Autorität des apostolischen Stules ihren Schlüssen beitrete, und verlangt, dass, wie sich auch Pelagius und Cölestius erklären würden, jedenfalls im allgemeinen die Verdammung ausgesprochen werde über diejenigen, 1) welche lehrten, die menschliche Natur habe für sich Kraft genug, die Sünde zu überwinden und die Gebote Gottes zu halten, welche also Feinde der Gnade seien; 2) welche leugneten, dass die Kinder durch die Taufe Christi von einem verderblichen Zustande befreit und des ewigen Lebens teilhaftig gemacht würden. Änlich äußern sich gegen Innocenz die Bischöfe von Numidien auf der Versammlung zu Mileve in demselben Jare, und noch mehr auf die Sache eingehend, ein Privatschreiben von fünf afrikanischen Bischöfen — unter ihnen Augustin — an denselben. Hier blickt die Besorgnis durch, dass in Rom eine nicht unbedeutende Partei unter dem Eindrucke der orientalischen Verhandlungen mit Erfolg für Pelagius tätig sein könne. Dieses Schreiben weist namentlich darauf hin, dass dem Pelagius, oder wenn er sich wirklich gebessert haben sollte, seiner Partei der ware Begriff der christlichen Gnade als einer innerlich durch Mitteilung des heiligen Geistes wirkenden abgehe, und er unter Gnade nur teils die natürliche, von Gott gegebene Fähigkeit des freien Willens, teils die Offenbarung des göttlichen Willens, teils die durch Christus vermittelte Sündenvergebung verstehe. Die Antwort des Innocenz auf diese drei Schreiben, in welcher er die afrikanischen Bischöfe sehr belobt, dass sie sich, wie sichs gebüre, an die Autorität des heiligen Petrus gewandt hätten, fiel zur Zufriedenheit der Afrikaner aus, welche, die Zustimmung in der Lehre bestens acceptirend, sich für den Augenblick die päpstliche Anmaßung ruhig gefallen ließen. Unterdessen hatte sich auch Pelagius mit einem Glaubensbekenntnis an den römischen Bischof gewandt, welches ausfürlich über andere gar nicht in Frage stehende Punkte (Trinität, Christologie), sich über die streitigen Fragen nur in sehr unbestimmter Weise auslässt. Er bekenne, dass die kirchliche Taufe in derselben Weise wie Erwachsenen auch Kindern zu erteilen sei (in remissionem peccatorum, s. unten), bekenne die Freiheit des Willens, aber so, dass der

Mensch dabei immer Gottes Hilfe bedürfe. Er will dies entgegensetzen denen, welche manichäisch behaupteten, der Mensch könne die Sünde nicht vermeiden (Augustin), und denen, die mit Jovinian behaupten, es sei nicht möglich, dass der Mensch sündige (scil. der warhaft Widergeborene), denn beide heben den freien Willen auf. Es ist vielmehr zu sagen, der Mensch könne immerdar sündigen und nicht sündigen. Der begleitende Brief erklärte sich, wie wir aus den Stellen bei Augustin sehen, etwas näher darüber: die Macht des Willens finde sich gleicherweise bei Christen, Juden, Heiden, aber bloß bei den Christen empfange sie Hilfe von der Gnade. Die Nichtchristen werden deshalb verdammt, weil sie im Besitz des freien Willens, durch den sie zum Glauben kommen und Gottes Gnade verdienen könnten, die Freiheit schlecht anwenden; die Christen aber werden belont, indem sie den Willen so gebrauchen, dass sie die Gnade verdienen und seine Gebote beobachten. Wie hierin implicite die Möglichkeit ausgesprochen ist, dass der Mensch one Sünde sein könne, so verwirft er ausdrücklich als Blasphemie die Behauptung, Gott habe dem Menschen etwas Unmögliches geboten.

Dies Schreiben des Pelagius traf den Bischof Innocenz nicht mehr am Leben, und unter seinem Nachfolger Zosimus schien sich die Sache des Pelagius günstiger zu gestalten. Um diese Zeit kam auch Cölestius, der inzwischen in Ephesus Presbyter geworden war, dann sich eine zeitlang in Konstantinopel aufgehalten haben, von da aber als Ketzer durch den Bischof Attikus vertrieben worden sein soll, nach Rom und übergab dem römischen Bischof ein Glaubensbekenntnis, worin er den von Anfang behaupteten Gesichtspunkt festhielt, dass es sich in dem Streite nicht um Glaubenssätze, sondern um quaestiones praeter fidem handle, über die er sich gern vom päpstl. Stule belehren lassen wolle. Er tritt aber auch hier offen mit dem hervor, was ihm die Hauptsache ist, mit der Verwerfung des tradux peccati. Er erkennt die Kindertaufe, wie sie die Kirche erteilt, als notwendig, aber in dem schon oben angegebenen Sinne, so dass ihm das in remissionem peccatorum dabei bedeutungslos wird, denn diese Anerkennung der Kindertaufe soll in keiner Weise den Satz von der Erbsünde bestätigen: non ut peccatum ex traduce firmare videamur, quod longe a catholico sensu alienum est, quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum sed voluntatis esse monstratur. — Zosimus hielt nun Versammlungen, auf welchen er die Sache des Cölestius und dann des nicht anwesenden Pel. vornahm. Die Erklärungen des Cölestius, der angeblich alles verdammte, was Innocenz verdammt habe, ja was überhaupt der päpstliche Stul verwerfen würde, der sich aber auf die früheren Beschuldigungen des Paulinus von Mailand nicht wider einlassen wollte, und die Bekenntnisse beider Männer befriedigten Zosimus, der von dem Wesen des Streites sehr wenig verstanden oder mit dem Pelagianismus viel Sympathie gehabt zu haben scheint, vollkommen. Seine beiden Schreiben an die afrikanischen Bischöfe zeigen, dass es ihm völlig befriedigend war, dass jene beiden nirgend die Gnade oder den Beistand Gottes aus den Augen gesetzt hätten, und er tadelt die afrikanischen Bischöfe hart, dass sie den Beschuldigungen übelberüchtigter Menschen (der beiden gallischen Bischöfe) gegen Männer von so vollkommenem Glauben one gehörige Untersuchung Gehör gegeben und Streitigkeiten angeregt hätten, die über das Gebiet des einfachen kirchlichen Glaubens hinausgingen.

Die afrikanischen Bischöfe waren natürlich nicht geneigt, jetzt, wo der Spruch gegen sie ausfiel, der römischen Anmaßung sich zu unterwerfen. Sie beschlossen auf einer Synode zu Karthago 418, es solle bei dem von Innocenz gefällten Urteile bleiben, bis beide deutlich sich zu dem spezifischen Begriff der Gnade bekennten, nämlich: gratia dei per Jesum Christum dominum nostrum non solum ad cognoscendam verum etiam ad faciendam iustitiam nos per actus singulos adiuvari, ita ut sine illa nihil verae sanctaeque pietatis habere cogitare dicere agere valeamus. (Prosper contra Collat. c. 5.) Diesen Beschluss zeigen sie dem Zosimus an, und zugleich verweigert Paulinus von Mailand, nach Rom zur Anklage des Cölestius zu kommen, weil die Sache bereits ent-

schieden sei. Der entschiedene Widerspruch hatte die Folge, dass Zosimus schon etwas zurückzog, indem er die Entscheidung bis auf weitere Beratung aussetzte, und diesen Rückzug nur durch desto weitschweifigere Erhebung der oberherrlichen Autorität des Stules Petri maskirte. Aber one die in Aussicht gestellte Entscheidung zu erwarten, schritten jetzt die Afrikaner auf einem Generalkonzil im Jare 418, bei welchem Abgeordnete aus sämtlichen afrikanischen Provinzen und auch aus Hispanien zugegen waren, zur feierlichen Verdammung der pelagianischen Häresie in 8 (al. 9) Kanones; hier werden verworfen die Sätze: der Mensch sei sterblich geschaffen, würde auch one Sünde gestorben sein; die Kinder hätten keine angeborene Sünde, welche durch die Taufe zu sünen sei (die ungetauften Kinder, welche als solche vom Himmelreiche ausgeschlossen sind, genössen an einem besonderen Orte im Himmel das ewige Leben); die gerecht machende Gnade in Christo wirke nur Vergebung der begangenen Sünden, nicht Hilfe, die künftigen zu meiden; die Gnade Gottes in Christo helfe nur gegen die Sünde durch Offenbarung des göttlichen Willens, nicht durch Mitteilung der Kraft, das Gute zu lieben; die rechtfertigende Gnade leiste nur Beistand, das, was wir durch die Kraft des freien Willens tun sollen, leichter auszufüren, wärend wir es doch auch one sie, nur mit größerer Schwierigkeit, tun könnten; die Heiligen (die waren Kinder Gottes) bekennten sich als Sünder nur aus Demut, nicht weil sie es wirklich seien, und hätten deshalb die Bitte: vergib uns unsere Schuld — nicht für sich, sondern für Andere zu tun. — Dieser wichtigen Entscheidung suchte man nun aber auch auf anderem Wege Nachdruck zu geben, dem Zosimus zu widerstreben nicht der Mann war. Es gelang, den Kaiser Honorius zu gewinnen, der nun am 30. April 418 ein Reskript an den Präfektus Prätorio Palladius ergehen ließ, welches im schwülstigsten Stile den Abscheu vor der neuen Ketzerei ausdrückt und dem Palladius befiehlt, die Urheber derselben aus der Stadt zu entfernen. Jedermann, Laie wie Keriker, solle berechtigt sein, die Anhänger dieser Irrlehre vor der Obrigkeit anzuklagen, die Überfürten sollen dann mit Landesverweisung bestraft werden. Das Reskript lässt zugleich erkennen, dass Pelagius eine nicht unbedeutende Partei in Rom gehabt haben muss. — Jetzt hielt es auch Zosimus für geraten, offen mit der pelagianischen Sache zu brechen. Cölestius, aufgefordert, sich zur Verantwortung zu stellen, entfernte sich aus Rom und wurde nebst Pelagius von Zosimus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Die epistola tractoria des Zosimus tat dies der Kirche, auch der orientalischen, kund und erklärte sich für die Erbsünde, die darauf gegründete Bedeutung der Kindertaufe und die Lehre von der inneren Gnadenwirkung. Die abendländischen Bischöfe mussten unterschreiben. Unter der kleinen Zal italienischer Bischöfe aber, welche sich nicht fügten, trat nun der dritte, bedeutendste Vertreter des Pelagianismus hervor, Julianus, Bischof von Eclanum in Apulien, ein scharfsinniger, kenntnisreicher und begabter Mann, als Jüngling von Augustin so geschätzt, dass er von seinem Vater, einem Bischof, verlangte, er solle seinen Son auf einige Zeit zu ihm nach Afrika schicken. Er opferte jetzt sein Bischofsamt seiner Überzeugung und wurde der rürigste und tüchtigste Vorkämpfer des Pelagianismus. Seine und der Seinigen Klagen über die unberechtigte, durch die weltliche Macht aufrecht gehaltene Entscheidung, wie sein Verlangen einer allgemeinen Kirchenversammlung, blieben erfolglos; aber es entspann sich nun ein Schriftenkampf zwischen Julian und Augustin, in welchem ersterer die pelagianischen Anschauungen tiefer und systematischer zu begründen suchte, und namentlich darauf ausging, zu zeigen, dass die augustinische Erbsündenlehre, die Begründung derselben auf die von der Zeugung nicht zu trennende böse Lust zur Verwerfung der Geschlechtsgemeinschaft überhaupt und zu manichäischen Konsequenzen füre; und in diesem Streite kam denn auch die augustinische Lehre von der Gnadenwal und Prädestination entschiedener als bisher zur Sprache.

In den nächsten Jaren nach jener Entscheidung im J. 418 gehen die Bemühungen fort, die überall vorhandenen, nirgends aber, wie es scheint, sich zu einer eigentlich schismatischen Partei aussondernden Pelagianer zu unterdrücken.

Nachdem Zosimus gestorben und Bonifacius ihm gefolgt war, finden wir diesen in Verkehr mit Augustin, der auf seine Veranlassung c. duas epist. Pel. ll. 4 schrieb und den afrikanischen Bischof Alypius damit 420 nach Rom sandte. Julian wirft ihm nachher vor, dass er im Auftrage der afrikanischen Bischöfe durch Geschenke, Verhetzungen u. dgl. gegen die Pelagianer agitirt habe. Wirklich erfolgte um dieselbe Zeit eine Verordnung des Konstantius (Mitregent des Honorius) an den Statthalter Volusianus in Rom mit verschärften Maßregeln wider die Verächter der göttlichen Gnade, und besonders gegen Cölestius, den Störer der öffentlichen Ruhe und der Religion, der sich biher der Strafe entzogen habe. Es wird ihm der Aufenthalt in Rom und Italien verboten, auch jeder, der ihm eine Zuflucht gewäre, mit Landesverweisung bedroht. Indessen auch diese Verordnung des Konstantius, der noch in demselben Jare (421) starb, scheint nicht gerade streng beobachtet worden zu sein. Pelagius verschwindet um diese Zeit aus der Geschichte. Eine Nachricht des Marius Mercator, dass er, nachdem er zu Diospolis die Orientalen getäuscht, später doch noch auf einer Synode zu Antiochien verurteilt worden, steht ganz vereinzelt. Auf Missverstand aber einer anderen Angabe desselben Schriftstellers (praef. ad Symbol. Theod. Mopsv. p. 40 ed. Bal.) beruht die Annahme, dass, nachdem Julian und Cölestius sich nach Cilicien zu Theodorus von Mopsvestia begeben, um an ihm eine Stütze gegen den Augustinismus zu finden, eine Synode unter Theodor den Julian, der sich inzwischen wider entfernt hatte, für einen Ketzer erklärt habe. Theodor hatte ja an dem Streite durch seine warscheinlich besonders gegen Hieronymus (s. Neander, IV, 1218) gerichtete Schrift: πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους teilgenommen, und Julian konnte sich mit Recht für seinen Freiheitsbegriff auf ihn berufen. Allerdings konnten nun bei Julians Anwesenheit wirklich vorhandene Differenzen — die ganz andere umfassende, die Geschichte der Welt in zwei Perioden teilende Bedeutung der Erlösung bei Theodor — deutlicher hervortreten; an eine Verdammung aber ist nicht zu denken (s. d. Art. Theodor v. M.). Cölestius erscheint dann noch einmal in Rom 424, vom Bischof Cölestinus eine ordentliche Untersuchung fordernd, muss aber Italien verlassen und begibt sich später mit Julian und anderen Pelagianern nach Konstantinopel, um den Kaiser Theodosius II. und den Patriarchen Nestorius (seit 428) für sich zu gewinnen. Doch hier verknüpfte sich in verhängnisvoller Weise ihr Geschick mit dem des Nestorius (s. d. Art. Bd. X, S. 510). Des Bischofs Cölestin Brief an Nestorius beruft sich darauf, dass schon sein Vorgänger Attikus von Konstantinopel sich den Pelagianern widersetzt habe, und der dem Augustinismus ergebene Abendländer Marius Mercator überreichte dem Kaiser das uns in lateinischer Übersetzung erhaltene Commonitorium super nomine Caelestii, und erreichte dadurch ihre Entfernung aus der Hauptstadt, wärend die ephesinische Synode mit der Irrlehre des Nestorius auch die des Cölestius verdammte, one sie zu bezeichnen (Can. 1 u. 4).

Versuchen wir es nun, die dogmatischen Gegensätze des Pelagianismus und Augustinismus, wie sie sich im Kampfe selbst mit steigender Klarheit und Unversönlichkeit darstellen, zu übersehen, indem wir an dem Punkte beginnen, welcher auch im Streite zunächst heraustrat, da dem Cölestius die Lehre vorgeworfen wird, Adams Sünde habe nur ihm geschadet und zwar so, dass der Tod nicht aus dieser Sünde herzuleiten ist, und die Kinder würden wesentlich in demselben Zustande geboren, in welchem Adam vor dem Falle war. I. Die Vertreter des Pelagianismus gehen davon aus, dass die Sünde nicht Sache der Natur — was manichäisch wäre — sondern des Willens ist: non naturae delictum sed voluntatis (Pel.); nemo naturaliter malus (Jul.). Nichts kann daher dem Menschen als Schuld und demgemäß als Sünde zugerechnet werden, was er nicht als das Seinige anerkennt, d. h. was nicht aus seinem Willen hervorgegangen ist: nullum est sine voluntate peccatum. Dieser Wille aber besteht in der Fähigkeit, sich gleichmäßig für das Gute wie für das Böse entscheiden zu können, capacem esse boni et mali, denn one diese Freiheit ist der Wille nicht zu denken: non est voluntas ubi non est explicata libertas — non est libertas, ubi non est fa-

cultas per rationem eligendi. Es ist daher nichts Sünde, was notwendig ist, sondern nur das Freiwillige, das ist, was vermöge freier Entscheidung auch vermieden werden konnte: si voluntarium est, vitari potest. Alles Gute oder Böse, wodurch wir lobens- oder tadelnswert sind, ist unsere Tat, nicht unsere Natur: non nobiscum oritur, sed agitur a nobis. Ist sonach vor der eigenen Tat nichts Böses im Menschen, so ist zu sagen, er tritt rein ins Leben, wie er von Gott geschaffen ist: ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod deus condidit, er hat eine naturalis sanctitas, welche nicht darin besteht, das Böse nicht tun zu können, sondern in jener Walfreiheit, der Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich entscheiden zu können. Damit wird also Erbsünde wie Erbschuld geleugnet. Adams Sünde hat ihn allein, nicht das menschliche Geschlecht verletzt. Diese Behauptung könnte aber nicht durchgefürt werden, wenn sie nicht ruhte auf einer Ansicht, welche überhaupt der Sünde keinen verwüstenden Einfluss auf die menschliche Physis zuschreibt; und sie widerum setzt eine Auffassung des ursprünglichen Verhältnisses des Geschöpfes zum Schöpfer voraus, welche der augustinischen schroff gegenübersteht. Der erste Mensch ist von vornherein nur auf sich gestellt und gleicht einem unschuldigen, aber unerfarenen Kinde, rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo iustitiae, dem Gott nur äußerlich mit dem einen seiner Fassungskraft angemessenen Gebote entgegentritt, und das sich durch den Sinnenreiz der verbotenen Frucht verlocken lässt. Dieser Sinnenreiz ruht in dem natürlichen, von Gott gewollten Gegensatz der sinnlichen und geistigen Natur, und das Sündliche besteht nur darin, dass sich der Wille dadurch verleiten lässt, wider Gottes Gebot zu handeln. Durch diese Sünde wird daher weder ein besonderes inniges Verhältnis Gottes zum Menschen, was vorausgegangen wäre, zerrissen, noch durch solche Losreißung die Harmonie der menschlichen Natur wesentlich alterirt. Namentlich ist weder die concupiscentia, noch der leibliche Tod Folge der Sünde. Adam ist sterblich geschaffen, und jene concupiscentia gehört wesentlich zu seiner Natur, wie sie ja bereits den Anschließungspunkt für die Sünde bot: naturalem esse omnium sensuum voluptatem. — Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse. Die Sünde entsteht daher nur, wenn der Wille sie nicht beherrscht, nicht das rechte Maß hält. — Damit fällt nun die Lehre von der Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt: tradux peccati non est. Möchte man traducianisch oder creatianisch denken, immer würde hier Gott fremde Sünde als eigene anrechnen, qui propria peccata remittit, imputet aliena! Im ersten Falle nämlich, sofern die Seele in der Sünde sich notwendig vorfindet, ehe sie etwas getan, sei es doch immer etwas Fremdes, was ihr als notwendig aufgelegt sei. Sie kann es nicht als das Ihre anerkennen: suum enim non est, si necessarium est. Im letzten Falle, wenn bloß das Fleisch ex traduce wäre, würde auch dieses allein den tradux peccati an sich haben, allein Strafe verdienen; es wäre also eine ungerechte Zurechnung fremder Schuld, wenn die Seele, die nicht ex massa Adae ist, doch für die alte fremde Sünde verantwortlich gemacht würde. Aber es ist nun auch an eine solche Depravation der menschlichen Natur nicht zu denken. Bezeichnend sagt Julian, wenn selbst der Einzelne durch eine Sünde in seiner sittlichen Natur nicht verändert werde, dieselbe Freiheit des Willens behalte, und wenn auch dem ersten Menschen, nachdem er sie bereut hatte, die begangene Sünde nicht mehr schadete, wie hätte die ganze menschliche Natur dadurch verderbt werden können. Es ergibt sich daraus, dass die neugeborenen Kinder in demselben Zustande sind, wie Adam vor dem Falle *), und es muss wenigstens die abstrakte Möglichkeit eines aus eigener Kraft sündlosen Lebens angenommen werden, wenn dieses auch durch die Gewonheitsmacht der

---

*) Wenn Pel. sich zur Verdammung dieses Satzes verstand, so geschah dies in einem ganz anderen Sinne, als eigentlich gemeint war, nämlich in dem, dass die Kinder noch nicht, wie Adam, ein Gebot fassen, noch nicht von vornherein des vernünftigen Willens sich bedienen können. Aug. de pecc. orig. c. 15.

Sünde und namentlich die schlechte Erziehung ungleich schwieriger geworden ist. Denn eine solche wachsende Gewohnheitsmacht der Sünde wollen die Pelagianer allerdings festhalten, in der Geschichte des Menschengeschlechts wie im Leben des Einzelnen: neque enim alia nobis causa difficultatem benefaciendi facit quam longa consuetudo vitiorum: quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet ut vim quodammodo videatur habere naturae. Allein die Freiheit des Willens ist doch so unzerstörbar, dass sie auf jedem Momente noch für das Gute sich entscheiden und über jene scheinbare Naturmacht Herr werden kann.

Augustin dagegen geht von der Tatsache des religiösen Bewusstseins aus, dass sich dasselbe, so weit es auch zurückgeht, immer schon in einem Zustande der Sünde und Schuld vorfinde, und in einer daraus entspringenden Unfreiheit, welche das Böse nicht zu überwinden vermöge, sowie von einer Auffassung der Sünde, wonach dieselbe als tief widergöttliches Prinzip erscheint, durch dessen Eintreten das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott und damit der Zustand des ersteren wesentlich verändert ist. Voraussetzung aber ist dabei ein ganz anderer Freiheitsbegriff, welcher wider zurückgeht auf eine viel innigere ursprüngliche Verknüpfung der Kreatur mit dem Schöpfer. Wie Gott das höchste Sein und Gut, der ewige Grund und die Quelle alles Seins ist, von welchem alle Geschöpfe das Sein und Gute mitgeteilterweise haben, so ist für das vernünftige Geschöpf die innigste Gemeinschaft mit Gott die Bedingung der Teilnahme am waren Sein und Guten. Es ist ihr Wesen, immerdar rein rezeptiv für das göttliche Leben, die göttliche Gnade zu sein: deus — bonam naturam ex nihilo sui capacem fecit. Gott erregt in ihm den Trieb nach dem Guten, Gott erfüllt ihn aus seinem Eignen damit. Und das ist der seiner Natur entsprechende Zustand, seine Freiheit in Gott. Als wandelbares Geschöpf hat aber der Mensch die Möglichkeit, sich von Gott ab und auf sich selbst hinzuwenden. Diese Sünde Adams, eine Sünde des Ungehorsams, welche auf superbia ruht, auf einer mala voluntas, für welche weiter kein Grund angegeben werden kann, ist größer als wir irgend ermessen können, weil Gott selbst, das höchste Gut, dadurch verlassen wird. Durch diese Sünde wird unsere Natur verderbt, in peius mutata, da sie sich von der Quelle des Guten, des geistigen Lebens, von Gott schied. Sie wird zur peccatrix, geistig tot und unfrei, weil unter der Macht der in ihren Folgen fortwirkenden Sünde stehend. Besonders erstreckt sich dies Verderben auch auf das Verhältnis der Seele zum Leibe. Vor der Sünde Adams war der Leib zwar an sich tierisch und sterblich, aber vermöge der in der Seele waltenden göttlichen Gnade gehorchte er der Seele vollständig, und wenn Adam nicht gesündigt hätte, so wäre vermöge dieser vollständigen Unterordnung und Aneignung des Leibes durch die gotterfüllte Seele kein Tod, sondern Verklärung und schmerzloser Übergang in unsterbliches Dasein erfolgt. Adam potuit non mori, und das Ziel wäre one das Dazwischentreten der Sünde gewesen: non potuit mori. Jetzt aber verlor der Leib jene Gnade, vermöge welcher er im Gehorsam der Seele erhalten wurde; es trat der Gegensatz von Geist und Fleisch ein, und in dem entfesselten Fleisch traten die tierischen Begierden auf: die Herrschaft der concupiscentia, die inobedientia carnis. Damit war aber zugleich der Todeskeim in den Menschen gelegt, von dem Augenblick an war Adam ein dem Tode Verfallener: non potuit non mori. Dieser sündige Zustand ging nun notwendig auf seine Nachkommen über; die durch die erste Sünde verderbte menschliche Natur erzeugt Sünder. Zwar ist die die Natur verderbende Sündenkrankheit nicht selbst zur Natur oder Substanz des Menschen geworden, aber wie eine ansteckende Krankheit pflanzt sie sich fort, denn in der Fortpflanzung durch Zeugung wirkt gerade die concupiscentia aufs entschiedenste: Adam occulta tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes. Dass nun aber diese angeborene Sündhaftigkeit auch für den einzelnen Nachkommen Adams wirklich Sünde und demnach Schuld involvire, geht aus dem Verhältnis der Individuen zur Gattung hervor. In Adam waren wir Alle nicht bloß potenziell, sofern aus seinem Samen Alle gekommen sind, sondern auch real als Gattung, die damals

in ihm vollständig zur Erscheinung kam. Augustin eignet sich daher nicht bloß die Worte des Ambrosius an: fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt, sondern sagt noch bestimmter: omnes fuimus in illo, quando omnes fuimus ille unus (de civ. dei 13, 14). Demnach behauptet er, dass auch die Erbsünde ihren Ursprung herleite a voluntate peccantis (weil jeder in Adam war), op. imperf. I, 47. Deshalb ist die Erbsünde weder bloß poena peccati (Strafe der den Nachkommen zugerechneten Sünde Adams), noch bloß Sünde, sondern beides in einem: ita peccatum ut ipsum etiam sit poena peccati, oder, wie er es hart ausdrückt de peccat. merit. I, 15: Adam unus est, in quo omnes peccaverunt, quia non sola eius imitatio peccatores facit, sed per carnem generans poena. Die Erbsünde selbst als Zustand des leiblichen und geistlichen Todes ist verdiente Strafe der Allen gemeinsamen Schuld. Hauptstelle ist ihm Röm. 5, 12 nach der Übersetzung in quo etc., wärend Pelagius, derselben Übersetzung folgend, doch vom Beispiel Adams erklärt, Julian aber ἐφ' ᾧ erklärt: quia omnes p. — Die ganze natürliche Menschheit bildet danach eine massa perditionis, wir sind von Natur Kinder des Zorns (Ephes. 2, 3) und die Sünde ist vorhanden, bevor noch einzelne sündige Akte da sind, wie die von der Kirche als notwendig anerkannte Kindertaufe zeigt. — Diese Ansicht von der Erbsünde hängt übrigens dem Augustin keineswegs, wie zunächst scheint und seine Gegner anzunehmen geneigt sind, notwendig mit dem sogenannten Traducianismus zusammen, über welchen Augustin, nachdem er viel darüber verhandelt, die Frage offen lassen will; er neigt im Grunde mehr zum Creatianismus, weil er vom Traducianismus die tertullianische Ansicht von der Körperlichkeit der Seele befürchtet. — Für den natürlichen Zustand des Menschen folgt nun aus diesen Prämissen die Behauptung sittlicher Unfreiheit, die Unmöglichkeit, aus sich selbst one Sünde zu leben, der Mangel aller waren Tugend bei den Heiden, die Verdammnis der ungetauften Kinder und der Heiden, auch der edelsten. Es erhellt, wie Verschiedenes auf diesen beiden Standpunkten der Begriff der Gnade zu bedeuten hat.

II. Wie nun Pelagius die kirchliche Lehre von der Trinität und der Person Christi festhält, so will er auch die Lehre von der Erlösung und der dadurch bedingten Gnade Gottes nicht aufheben, allein sie vermag ihm seinem Freiheitsbegriff gegenüber nur eine äußerliche Stellung einzunehmen. Oft, wenn er von Gnade spricht, meint er gar nicht diese spezifisch christliche, sondern nur die Güte des Schöpfers, welcher den Menschen mit freiem Willen, der Möglichkeit und Fähigkeit zum Guten ausgerüstet hat. Diese hat der Mensch sich nicht selbst gegeben, sondern von Gott empfangen, es liegt daher nicht in seiner Macht, dieselbe zu haben oder nicht zu haben. Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit. Diese potestas liberi arbitrii besitzen aber Alle auf gleiche Weise, Christen, Heiden, Juden. Dagegen ist es nun Sache des Menschen, auf Grund dieser Fähigkeit wirklich das Gute zu wollen und auszufüren; denn in der von Gott gegebenen Fähigkeit liegt nicht bloß die Möglichkeit des velle, sondern auch des perficere. An letzterem wird er auch nicht gehindert durch die concupiscentia carnis, da diese an sich nicht sündig ist und von dem Willen innerhalb der Grenzen des Erlaubten gehalten werden kann. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass der menschliche Wille mannigfache Unterstützung von Gott erhält, falls diese nur immer so gedacht wird, dass sie den freien Willen nicht aufhebt und selbst zum eigentlich Handelnden wird. Denn wie beim Bösen, so darf auch beim Guten keine necessitas angenommen werden, welche den freien Willen vernichtet: arbitrio libero omne adiutorium cooperatur. Dies ist, abgesehen von jener Gnade des Schöpfers, der allgemeine Begriff der Gnade, sie ist ein auxilium divinum. Dahin gehören die allgemeinen göttlichen Fürungen, Bewarung vor Versuchung u. s. w., ferner aber das Gesetz, wodurch dem Willen Gebote gegeben werden, endlich die Offenbarung in Christo. Gott öffnet hier durch Lehre und Offenbarung die Augen des Herzens, verheißt künftige Seligkeit und zieht dadurch vom Irdischen ab, wehrt den Nachstellungen des Teufels, stellt in Christo das vollkommenste Vorbild der Gerechtigkeit auf und

reizt durch die Sündenvergebung in Christo zur Gegenliebe. Das Verhältnis der Christen zu allen anderen stellt sich daher so: in omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis iuvatur a gratia. In illis nudum et inerme est conditionis bonum, in his vero qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio. Es ist so in Gesetz und Evangelium eine zunehmende Hilfe Gottes gegen die zunehmende Macht sündiger Gewonheit zu erkennen, durch welche die Menschen das, was ihnen als durch den freien Willen zu Vollziehendes geboten wird, leichter erfüllen können: ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam. Nie aber wirkt diese unterstützende Gnade one unseren Willen. Wenn daher auch die objektiven Gnadenveranstaltungen Gottes für den Einzelnen bereits etwas Gegebenes sind, so ist doch die Gnadenwirkung nie in dem Sinne das Erste, dass sie erst das Wollen des Guten hervorbrächte. Vielmehr ist die Initiative immer auf Seite des freien Willens, der nach dem Maße seines Strebens sich die Unterstützung der Gnade erwirbt. Der Wille, der sich Gott unterwirft und seinen Willen tut, verdient sich die göttliche Gnade (meretur), sodass er durch Unterstützung des heil. Geistes dem bösen Geiste leichter widersteht. Die Ungläubigen werden daher verdammt, weil sie durch schlechten Gebrauch des freien Willens nicht zum Glauben gekommen und sich die gratia dei nicht verdient haben. Wie hier, so wird überhaupt der Glaube als eine solche freie Tat des Willens gefasst: voluntate dei vocatur quisque ad fidem sed sua sponte et suo arbitrio credit. Nur in dem Sinne könnte hier von einer zuvorkommenden Gnade die Rede sein, als der einzelne Christ das Evangelium und in ihm die Verkündigung der Vergebung der begangenen Sünden, sowie die kräftigsten Antriebe zum Guten vorfindet; und nur in dem Sinne der beständigen Einwirkung dieser Macht des Vorbildes und Antriebes konnte, wie Augustin zeigt, Pelagius den Satz gratiam dei dari ad singulos actus annehmen, wärend ihn Cölestius, sofern dabei an die inneren Gnadenwirkungen der gratia cooperans gedacht wird, verwarf. Indessen macht sich nun doch auf pelagianischer Seite das Bedürfnis geltend, die Bedeutung des Evangeliums nicht bloß in jene Unterstützung aufgehen zu lassen, vermöge deren leichter ausgefürt werden kann, was an sich in der Fähigkeit des freien Willens liegt, sondern ihm ein spezifisches Gut zuzuschreiben; es wird dadurch allerdings etwas ermöglicht, was die sich selbst überlassene Kraft der Natur nicht erreichen würde. Wie dem Menschen dadurch Kenntnisse von den göttlichen Geheimnissen, Lehren mitgeteilt werden, von denen er sonst nichts wissen würde, so erlangt er auch eine höhere Stufe des Guten, die freilich nur ganz äußerlich als ein Noch-Besser als das dem natürlichen Menschen erreichbare Gute betrachtet wird: Christus qui est sui operis redemtor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores (Jul. bei Aug. c. Jul. III, 8). Dafür wird dann auch der Unterschied der consilia evang. von den praeceptis herangezogen. Zugleich erscheint die Seligkeit im Himmelreich als ein besonderes positives Gut, welches an die bestimmten Bedingungen der Christlichkeit, Glaube und Taufe, geknüpft ist, weshalb die ungetauft sterbenden Kinder zwar als schuldlos des ewigen Lebens, nicht aber des Himmelreichs teilhaftig werden.

Dem steht nun die ganz andere spezifische Fassung des Gnadenbegriffes bei Augustin gegenüber. Der Mensch im Zustande der Verschuldung und Unfreiheit vermag nicht das Gute, was er will, zu tun, das Böse, was er hasst, nicht zu tun. Das heißt nicht, dass das liberum arbitrium aus der menschlichen Natur verschwunden sei. Vielmehr sündigt der Mensch eben durch das lib. arb., es bleibt die Form seines Tuns, aber es vermag eben nur, zum Sündigen tätig zu sein, nicht zum guten und frommen Leben. Die Gnade Gottes in Jesu Christo hat darum die doppelte Aufgabe, einmal, den Menschen von der auf ihm lastenden Schuld zu befreien. Dies geschieht allerdings durch die Taufe, in welcher volle Vergebung der Sünde, namentlich auch der Erbsünde, bewirkt wird, sodass der reatus derselben aufgehoben wird. Sie bleibt aber actu als Sündhaftigkeit, als concupiscentia, die den Menschen immer wider tatsächlich zum Kinde des

Zornes macht, wenn nicht zweitens die Gnade innerlich wirkend, auf bleibende Weise den Willen umwandelt, und ihn dadurch erst zum Guten frei macht. Es genügt also nicht, dass die Gnade uns das Gute zeigt, was wir zu tun haben, als Gesetz, Offenbarung, Lehre, Vorbild uns unterstützt. Sie ist vielmehr als innere, verborgene, wunderbare Macht zu denken, durch welche Gott in den Herzen der Menschen nicht bloß ware Offenbarungen, sondern vor Allem guten Willen (bonas voluntates) wirkt; eine Einhauchung, Einflößung göttlicher Liebe, wodurch wir das erkannte Gute mit heiliger Liebe ausfüren können, suspiratio dilectionis, bonae voluntatis et operis. Hier ergibt sich der augustinische von dem reformatorischen noch bedeutsam verschiedene Begriff der iustificatio, welcher die Wirkungen der Gnade umfasst, wodurch der Mensch aus einem Sünder ein Gerechter wird, nämlich die Vergebung der Sünde und die tatsächliche Heiligung. — Wegen der gänzlichen Unfreiheit des Menschen zum Guten muss die Gnade schlechthin das erste sein; ihre Mitteilung kann in keiner Weise durch menschliches Verdienst erworben werden, non meritis redditur, sed gratis datur. Wir konnten vorher, da wir Gott nicht liebten, keine Verdienste haben. Erst mussten wir geliebt werden, um dadurch die Liebe zu empfangen, mit der wir lieben könnten. Die Gnade ist daher zunächst zuvorkommende, misericordia dei praevenit nos; deus nolentem praev. ut velit. Auch der Glaube selbst, welchen Augustin in seiner ersten Periode mehr äußerlich als die Annahme der Heilswarheit, und als solche als des Menschen eigene Tat angesehen hatte*), ist, wie er später, aber noch vor Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten, erkannte, da ja gerade durch ihn jene Umwandlung des Menschen vor sich geht, selbst Werk der Gnade: illud unde incipit omne quod merito accipere dicimur (die guten Werke der Gläubigen), sine merito accipimus i. e. ipsam fidem. Er ist auch nicht etwa durch Gebete um Gnade und Glauben vom Menschen verdient, denn das Gebet gehört selbst unter die munera gratiae. So als zuvorkommende Gnade ist sie es, welche nun die Umwandlung des Willens, den Glauben wirkt, sie ist gr. operans. Nun erst tritt die Möglichkeit ein, dass auch wir wirken, nachdem der Wille frei gemacht ist, operamur quidem et nos, sed illo (deo) operante cooperamur, quia misericordia eius praevenit nos. Es bedarf nun auch in dem Widergeborenen fortwärend der Gnade, um das neue Leben zu bewaren und zu fördern; so tritt der gratia praeveniens die gratia subsequens gegenüber; praevenit (gratia) ut sanemur, quia et subsequitur ut etiam sanati vegetemur; praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur; praevenit ut pie vivamus, subsequitur ut cum illo semper vivamus. Diese Gnade ist dem Menschen allezeit und zu allen Handlungen nötig, auch den Bekehrten. One sie können sie nichts tun, ja auch mit ihr sind sie nicht one Sünde. Hatte er früher nicht darüber entscheiden wollen und wenigstens die Möglichkeit nicht geleugnet, dass jemand durch die Gnade die vollkommene Gerechtigkeit, d. i. die schlechthin völlige Liebe Gottes haben könne, so erklärt er doch bald, und mit ihm übereinstimmend das Carthag. conc. 418, die Behauptung, dass irgend ein Mensch nach erhaltener Sündenvergebung vollständig one Sünde gelebt, gestützt auf 1 Joh. 1, 8 und Matth. 6, 12, für ketzerisch. Die erste Behauptung, dass der Mensch ad singulos actus der Gnade bedürfe, geht zurück auf die Anschauung von der ursprünglichen Stellung des Menschen zu Gott, in welcher er völlig empfangend und abhängig gegen Gott sich verhielt; die andere von der Sünde auch der Widergeborenen folgt aus der Erbsündenlehre, wonach auch, wenn deren reatus aufgehoben ist, der Gegensatz von Fleisch und Geist, welcher in die Natur eingedrungen ist, fortwirkt, wie auch der Tod zeigt. — Gegen den Vorwurf des Manichäismus erinnert Aug., dass er die menschliche Natur als solche für gut halte, und in der Forderung, dass sie durch die Gnade geheilt werden müsse, eben zeige, dass das malum nicht aeternum et immutabile, der

---

*) Nostrum est enim credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spir. sanctum. Expos. quarund. propos. ex ep. ad Rom. c. 61, später ausdrücklich retrahirt.

nur zum Bösen freie Wille nicht das Ursprüngliche, sondern erst durch den Abfall entstanden sei. Gegen den Vorwurf Julians, daſs er den freien Willen, wie vorher durch die Notwendigkeit des Bösen, so nun durch die Notwendigkeit des Guten aufhebe, beruft er sich, ganz seinem Freiheitsbegriffe gemäß, auf die Freiheit Gottes, welche durch die Notwendigkeit, nicht sündigen zu können, nicht einen Zwang erdulde (qui utique nec potest velle, nec vult posse peccare); so sei auch die Freiheit der guten Engel eins mit der Notwendigkeit nicht fallen zu können, eine selige, also vom Willen bejahte Notwendigkeit: hac necessitate non premuntur angeli sed fruuntur. Für uns aber ist diese Notwendigkeit erst eine zukünftige. — Wenn ihm ferner vorgeworfen wird, daſs er, da er alles ausschließlich auf die innerlich wirkende Gnade zurückführe, alle göttlichen und menschlichen Vorschriften und Ermanungen, allen züchtigenden Tadel u. s. w. für überflüssig erklären müsse, so entgegnet er, daſs jene Ermanungen selbst von Gott als media ausersehen sein könnten, um das Sündenbewuſstsein zu wecken und die Gedankenwirkung zu vermitteln. Wir lernen dadurch, was wir von Gott zu bitten haben, sodaſs dann der von Gott gewirkte Glaube durch Bitten erlangt, was das Gesetz befiehlt: ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur, und zwar näher so: ut strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle (de corrept. et grat. 9). Wenn aber die Pelagianer daran Anstoß nehmen, daſs nach seiner Ansicht, wonach die Gnade Alles wirke, Gott in der Vergeltung seine eigenen Werke belone, so gesteht er das einfach zu: deus sua dona coronat. Da er endlich die Gnade nicht bloß als unterstützend oder von außen wirkend, sondern als inneres den Willen umwandelndes Prinzip ansieht, dem das Heil allein zuzuschreiben ist, so behauptet er konsequent, daſs die Gnade unwiderstehlich wirke: gratia irresistibilis. Sonst wäre immer dem menschlichen Willen die Entscheidung, ob er sich der Gnade hingeben oder sich ihr verschließen wolle, und also wenn er sich bekehrt, ein gewisses meritum zugestanden. Gott macht aus Nichtwollenden Wollende, und menschlicher Wille kann dem Allmächtigen nicht widerstehen. Damit kommen wir von selbst zu dem dritten Hauptpunkte des Gegensatzes, dem Problem von Gnadenwal und Prädestination.

III. Im Zusammenhang der pelagianischen Anschauungen lag zunächst kein selbständiger Antrieb zur Behandlung der Lehre von der Gnadenwal; daher dies auch bei Pelagius und Cölestius ganz zurücktritt, und erst das schroffe Hervortreten des augustinischen Dogmas Julian in den Kampf dagegen hineinzieht, der sich dann auch in den semipelagianischen Streitigkeiten fortsetzt. Der Pel. blieb im allgemeinen dabei stehen, daſs es ihm änlich wie den griechischen Vätern als Postulat galt, Seligkeit oder Verdammnis von der freien Willensentscheidung des Einzelnen bedingt sein zu lassen. Die Gnadenwal und Prädestination geht ihm daher auf in dem göttlichen Vorherwissen. Dem Augustin dagegen, nachdem er in konsequenter Durchbildung seiner Anschauung seine frühere Ansicht vom Glauben als menschlicher Tat und der durch die fides praevisa bedingten Prädestination aufgegeben, steht einerseits fest, daſs nachdem durch die Sünde alle Menschen dem angeborenen, aber selbst verschuldeten Verderben verfallen sind, lediglich die Gnade, als irresistibilis wirkend, zu retten vermag. Wenn nun andererseits nur ein Teil der Menschen dieser Gnade teilhaftig wird, so kann die Ursache davon nur in Gott liegen, der den Einen die Gnade zu teil werden läſst, den Anderen nicht. Darin offenbart sich zugleich die Gerechtigkeit Gottes und seine Barmherzigkeit: unus assumitur et alter relinquitur, quia magna est gratia dei et verax iustitia dei. Durch die Erbschuld sind Alle der Verdammnis verfallen, gehören der massa perditionis, corruptionis an. Von diesen wält Gott eine bestimmte Zal aus, um sie zum Glauben zu bringen, von der Verdammnis zu befreien und zu Gefäßen der Barmherzigkeit zu machen, indem sie selbst in ihnen wirkt; die übrigen werden nach gerechtem göttlichen Gericht der verdienten Verdammnis überlassen, bleiben unter Gottes Zorn als Gefäße des Zorns. Da diese electio Gottes eben nur göttlicher Akt ist, so ruht sie auf dem ewigen Ratschlusse Gottes, die Erwälten sind die praedestinati. Diese Prädestination wird

von Aug. immer nur auf die Begnadigung, nicht auf die Verdammnis bezogen. Die Prädestination ist die praeparatio gratiae, die gratia der effectus praedestinationis. Allerdings kann praedestinatio nicht gedacht werden one praescientia, aber letztere bezieht sich nicht auf das Vorherwissen einer freien Entscheidung des Menschen, wonach sich die Vorherbestimmung richte, sondern ist nichts anderes, als das untrügliche Vorauswissen seines eigenen Tuns, nämlich des Gnadenwerks, welches notwendig zugleich ein Vorher-Anordnen desselben ist: quum nos praedestinavit, opus suum praescivit quo nos sanctos et immaculatos fecit. Daher hier die Begriffe praedestinati und praesciti zusammenfallen. Der Begriff der Präscienz greift aber weiter; Gott weiß auch voraus, was er nicht tun wird, also dass er die Anderen nicht durch Gnade erretten und umschaffen wird; hierbei kann aber von Prädestination nicht die Rede sein, weil diese sich bloß auf das Positive, das göttliche Tun bezieht. Der Prädestination zur Seligkeit steht also eine bloße reprobatio gegenüber. — Diese Prädestinationslehre hat ihm eine hohe praktische Bedeutung. Wärend Pelagius glaubt, vor Allem das Bewusstsein der eigenen sittlichen Kraft wecken zu müssen, soll nach Augustin gerade dem Gläubigen das Bewusstsein der eigenen Sünde und Onmacht immer vor Augen stehen, niemand soll sich seiner eigenen Kraft, seines eigenen Willens, sondern nur des göttlichen Gnadenwillens gegen ihn rühmen können, der Mensch soll sich eben nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott stark und frei fülen. — Natürlich erheben nun die Gegner den Einspruch, dass durch die one irgend welchen Unterschied des Verdienstes oder der Schuld erfolgende Erwälung der Einen und Verwerfung der Anderen die göttliche Gerechtigkeit verletzt werde; Augustin aber stützt sich darauf, dass Alle von Rechtswegen der Verdammnis anheimfallen, niemand also einen Anspruch auf göttliche Gnade hat, diese also ganz frei verfaren kann, dass ferner auch die reprobi als Gefäße des Zorns dem göttlichen Zwecke dienen, durch den Gegensatz den Reichtum der göttlichen Herrlichkeit in den Gefäßen des Erbarmens zu zeigen, indem Gott, was er nach seiner Gerechtigkeit von jenen fordert, diesen nach seiner Barmherzigkeit selbst schenkt; endlich aber sucht er durch die Berufung auf die Unergründlichkeit der Wege Gottes (Röm. 9, 20; 11, 33; Ephes. 1) den Anstoß zu beseitigen, welchen das fromme Bewusstsein immer wider an der in Gottes Wesen versetzten absoluten Willkür nehmen wird. — Danach lehrt denn Augustin einen partikularen Gnadenwillen. Nicht einmal Alle, an welche die vocatio ergeht, sind electi. Indem Viele der Berufung keine Folge leisten, zeigt sich, dass sie nicht prädestinirt sind, nicht zu den secundum praepositum vocatis gehören. Auch dass Einige glauben und nach Heiligung streben, ist noch kein Zeichen ihrer Prädestination, denn Gott kann es durch eine Vorenthaltung der Gabe des Beharrens (donum perseverantiae) geschehen lassen, dass sie vom Glauben abfallen und unbußfertig sterben. Das Verhalten gegen die Prädestinirten ist also dies: wenn sie als Kinder sterben sollen, fürt er sie vorher durch die Taufe zur Gemeinschaft seines Reichs. Bleiben sie am Leben, so erteilt er ihnen nicht nur seine Gnade, dass sie zum Glauben kommen und zur Heiligung, sondern schenkt ihnen auch das donum perseverantiae. Ob Einer dieses hat, also prädestinirt ist, kann eben erst durch sein tatsächliches Beharren bis zum Ende erkannt werden, und der Umstand, dass mancher aus dem Glauben fällt, dient eben dazu, die Erwälten in Demut zu erhalten und vor Sicherheit zu bewaren, ist also selbst ein Mittel der Gnade für diese. Gott lässt es allerdings zu, dass auch Erwälte in schwere Sünden fallen, allein dies dient ihnen zur Züchtigung, sie werden vor ihrem Ende wider in die Gnade hergestellt.

Augustin musste selbst noch erfaren, wie leicht aus diesen Lehren sittlich bedenkliche Konsequenzen gezogen werden konnten. Dies zeigten ihm nicht nur die Vorwürfe der Pelagianer, sondern auch der unter den Mönchen von Hadrumetum in Nordafrika entstehende Streit, worin die einen nicht nur den freien Willen schlechthin leugneten, sondern auch behaupteten, man dürfe nicht sagen, dass Gott am Gerichtstage einem jeden nach seinen Werken vergelten werde, ja man dürfe auch Niemanden tadeln (neminem corripiendum esse), wenn er die Gebote

Gottes nicht tue, sondern nur beten für ihn, damit er sie tue, die anderen im Gegensatze zu diesen Konsequenzen sich zu dem unaugustinischen Satze gedrängt sahen: secundum aliqua merita humana dari gratiam dei. Gegen beides sucht nun Augustin seine Lehre zu wahren in den Schriften de correptione et gratia und de gratia et libero arbitrio, worin er zu zeigen sucht, daſs der freie Wille durch die Gnade nicht vernichtet werde, vielmehr das Organ oder die Form sei, in der sie sich offenbare; das Gemüt leide dabei keinerlei Zwang, werde sich eines solchen durchaus nicht bewuſst; ferner aber, daſs Bestrafung und Tadel der Sünder nicht ungerecht sei, weil sie ja die Schuld ihrer Sünde tragen; endlich aber, Tadel, Strafe und Zucht könne nicht für unnütz gelten, weil wir nicht wissen, wer prädestinirt ist, und Gott sich sehr wol unserer Person und solcher äußeren Mittel bedienen könne, um diesen oder jenen Prädestinirten zur Gnade zu bringen, die correptio selbst könne ein salubre medicamentum für den Erwälten sein.

Die Richtung aber, welche bei einem Teile dieser Mönche im Gegensatz gegen Augustin bereits auftaucht, tritt nun entschiedener hervor in dem später sogenannten Semipelagianismus (s. d. Art.), gegen welchen Augustin noch selbst seine Lehre in den Schriften de dono perseverantiae und de praedestinatione sanctorum verteidigte. Er sucht hier zur vorsichtigen Behandlung der übrigens ganz entschieden festgehaltenen Prädestinationslehre anzuleiten und muſs zu ziemlich geschraubten Wendungen seine Zuflucht nehmen, um die Härte zu verdecken und leicht mögliche bedenkliche Konsequenzen der populären Fassung zu vermeiden. Der Widerstand des besonders gegen den Rigorismus der augustinischen Prädestinationslehre sich erhebenden Semipelagianismus wurde nun zwar überwunden (Fulgentius von Ruspe, Caesarius von Arles, Avitus von Vienna), aber wie die den Pelagianismus verdammenden Entscheidungen der afrikanischen Synoden, des Innocenz und des Zosimus, auf die Prädestinationslehre dabei noch nicht eingegangen waren, so bestätigte auch die unter Vorsitz des Cäsarius von Arles 529 gehaltene Synode zu Oranges (Arausio) nur die augustinische Lehre von Sünde und Gnade, verwarf in Übereinstimmung mit Augustin die Prädestination zum Bösen, enthält aber Bestimmungen, welche auch das absolutum decretum und die gratia irresistibilis stillschweigend beseitigen. Übereinstimmend damit fiel das Urteil einer Synode zu Valencia und des römischen Bischofs Bonifacius II. aus. —

Quellen: Die Schriften des Pelagius: die erwänten expositiones in epist. Pauli, die epistola ad Demetr. und libellus fidei ad Innocentium, sämtlich in den Schriften des Hieronymus erhalten opp. ed. Mart. V., der Brief an die Demetr. besonders (mit anderen Briefen) edirt von Semler, Halle 1775. Der libellus fidei hat lange als orthodoxes Symbol gegolten, als solches steht es in den libri Carolini de imag. c. III, 1, oft als Hieronymi Symboli explanatio ad Damasum bezeichnet, cf. Walchii bibl. symb. vet. p. 192 sqq., Hahn, Biblioth. der Symb. 2. A., S. 213; außerdem Fragmente bei August. Hieron. Von Cölestius, Fragm. seines Bekenntnisses bei Augustin, s. Hahn a. a. O. S. 218; ebenso von seinen definitiones bei Aug. de perf. iust. hom. — Von Julian sehr zalreiche Fragmente bei Augustin, aus dessen opus. imperf. c. Jul. sich Julians ll. VIII, ad Florum c. Aug. secund. de nupt. beinahe vollständig herstellen lassen, und bei Marius Mercator. — Augustins zalreiche Streitschriften im X. Tom. der benedikt. Ausg. — Des Hieronymus epistola ad Ctesiphontem u. die dialogi contra Pel., beide Tom. IV pars II opp. ed. Mart. — Paul. Orosius apologet. contra Pel. in dessen opp. ed. Zangemeister Vindob. 1882, p. 601 sqq. (Corp. scr. eccl. lat. v. V). — Marius Mercator, Commonitorium adv. haeres. Pel. et Coel. und Comm. super nomine Coelestii in dessen opp. ed. Garnier. Par. 1673, worin auch andere, den pelag. Streit betreff. Urkunden und des Herausgebers dissertt. VII. über die Geschichte des Pelagianismus. — Der Text besser in der Ausg. von St. Baluz, Par. 1684, 8°. — Die betreffenden Konzilakten bei Mansi Tom. IV; Fuchs, Biblioth. der K.-Versamml. III. vgl. Hefele, Conciliengeschichte II, 2. Aufl. — G. J. Vossii hist. de controvers. quas Pelag. . . . . moverunt. Lugd. Bat. 1618, vermehrt herausg. von seinem Sone G. Voß, Amstd. 1655, 4°. — Cornel. Jansenius, Augustinus

Lovan. 1640 sq. — D. Petavius, De theolog. dogmat. T. III. — H. Norisii historia Pelag. etc. Patav. 1673. — Garnier a. a. O. — Walch, Ketzerhistorie IV u. V. — F. Wiggers, Pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelag., Berlin 1831. 1833, 2 Bde. — Neander, Kirchengesch. Bd. IV. — Ritter, Gesch. der christl. Philos. II. — J. L. Jacobi, Die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842. — Voigt, Comm. de theoria August. Pelag. Semipel. et Synerg., Gottg. 1829. — J. H. Lentzen, De Pelag. doctr. princ. Colon. 1833. — J. Müller in seiner Lehre von der Sünde und in der deutschen Ztschr. f. christl. Wiss. 1854, Nr. 40 ff. — Bindemann, Der heil. Augustinus, Bd. 3, Greifsw. 1869. — Wörter, Der Pelagianismus, Freib. i. B. 1866 (1874). — Nitzsch, Grundriß der chr. Dogmengesch., Berlin 1870. — Thomasius, Dogmengeschichte, 1. Bd., Erlangen 1874. — Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freib. i. B. 1882.

W. Möller.

Pelagius I., Papst von 555—560. Pelagius, ein geborener Römer, der Son eines gewissen Johannes, welcher Vikar des Präfektus Prätorio gewesen war, hat als Diakon der römischen Kirche schon unter Papst Silverius eine Rolle gespielt. Wenig Dank bezeigte er letzterem dafür, dass derselbe ihn zum Apokrisiarius beim Kaiser Justinian I. ernannt hatte. Er verband sich mit der Kaiserin Theodora, einer geheimen Anhängerin des Monophysitismus, zum Sturze des Silverius, eines Gegners dieser dogmatischen Richtung und zur Erhebung des charakterlosen Vigilius, welcher der Kaiserin für den Fall, dass sie ihm die Besitzergreifung des Stules Petri ermögliche, das Versprechen gegeben hatte, mit dem wegen seiner Hinneigung zum Monophysitismus auf Andringen des Papstes Agapet I. abgesetzten Patriarchen Anthimus von Konstantinopel in Kirchengemeinschaft zu treten. Auch Vigilius sandte den Pelagius als Apokrisiarius nach Byzanz; als solcher beteiligte er sich im Auftrage des Kaisers auf der Synode zu Gaza 543 an der Absetzung des Patriarchen Paulus von Alexandrien. Bald darauf kehrte er nach Rom zurück, woselbst er die Herzen der Bevölkerung durch Verteilung seiner großen Reichtümer unter die Armen gewann. Ihn, der wol damals zum Archidiakonus erhoben sein mag, bestellte 544 Vigilius, als er nach Byzanz gerufen wurde, für die Dauer seiner Abwesenheit zu seinem Vikar. Es wärte kaum ein Jar, so lagerte sich Totila mit seinen Gothen vor Rom. Mit großer Treue und warmer Fürsorge nahm sich Pelagius der infolge der Belagerung von einer schaudererregenden Hungersnot heimgesuchten Stadt an. Als Abgesandter der Römer begab er sich in das Lager des Totila, um diesen zu einer zeitweiligen Aufhebung der Belagerung zu bewegen. Schlug ihm auch der Gothenkönig diese Bitte ab, so gewärte er doch, als im Dezember 546 Rom in seine Hände gefallen war, den noch in der Stadt anwesenden, zum Sklavenloose verurteilten Senatoren Gnade, nachdem sich Pelagius für sie verwandt hatte. Später scheint derselbe dem Papste nach Byzanz gefolgt zu sein, um hier dessen verschiedene Schwenkungen im Dreikapitelstreite (s. d. Art. Bd. III, S. 694) mitzumachen. Das von Vigilius zugunsten der drei Kapitel 553 verfasste Constitutum unterschrieb er, und versagte wie dieser dem in Konstantinopel zusammengetretenen Konzile die Anerkennung, musste aber auch wie Vigilius zur Strafe für seinen in der Glaubensfrage dem Kaiser geleisteten Widerstand in die Verbannung gehen. Doch wie der Papst, so war auch der Archidiakon Pelagius bald bereit, die den Gegenstand des dogmat. Streites bildenden drei Kapitel, die er noch eben vertheidigt hatte, zu verdammen. Als nun nach der Besiegung des letzten Gothenkönigs Tejas die unter die byzant. Herrschaft zurückkehrenden Römer durch Vermittelung des Narses den Justinian um Rückkehr des Papstes und der mit ihm exilirten Kleriker baten, rief der Kaiser die Gebannten nach Konstantinopel, fragte sie, wen sie sich bei ihrer Rückkehr nach Rom zum Papste wünschten, ob das bisherige Oberhaupt der Kirche, den Vigilius, oder etwa den Archidiakonus Pelagius? Dass neben Vigilius vom Kaiser Pelagius in Vorschlag gebracht ward, ist ein Beweis, dass der letztere noch eine größere Bereitwilligkeit, auf die kaiserlichen Pläne einzugehen, an den Tag gelegt haben muss, als der gefügige Papst. Wol bat die römische Geistlichkeit den die Alternative stellenden Kaiser um Restitution des Vigilius, indem sie sich für den

Fall, daſs dieſer ſterbe, mit der Erhebung des Pelagius einverſtanden erklärte, auch begab ſich Vigilius auf die Heimreiſe, ſtarb aber unterwegs am 7. Juni 555 zu Syracus. Pelagius eilte nach Rom; der Wille des Kaiſers, die Unterſtützung des Patricius Narſes ſicherten ſeine Erhebung auf den Stul Petri. Aber die Biſchöfe weigerten ſich den unter dem Verdacht der Häreſie ſtehenden, vom Kaiſer der Kirche aufgedrungenen Papſt zu weihen. Endlich erklärten ſich zwei Biſchöfe bereit, den Pelagius zu ordiniren, an Stelle des dritten muſste jedoch ein Presbyter treten. Nicht allein die Biſchöfe mieden ihn, ſondern auch viele aus dem niederen Klerus, ein Teil der Mönche und des römiſchen Adels ſchreckten vor jeder Gemeinſchaft mit ihm zurück, indem ſie ihm vorwarfen, daſs er an dem Tode ſeines Vorgängers ſchuld ſei, da er den Kaiſer beſtimmt habe, immer härtere Strafen über den Vigilius zu verhängen. Von dieſem Verdachte ſuchte ſich Pelagius zu reinigen, indem er ſich an der Seite des Narſes an einer Prozeſſion beteiligte, in der Peterskirche den Ambo beſtieg und in der Hand das Evangelium, auf dem Haupt das Kreuz, vor allem Volke verſicherte, daſs er dem Vigilius nichts Übles zugefügt habe. Es ſcheint, daſs mit der Zeit in Rom die Oppoſition verſtummte, wozu ſein Erbarmen mit der durch den Gothenkrieg in unſägliche Not geratenen Bevölkerung viel beigetragen haben mag. Ließ er ſich doch aus Gallien für dieſelbe die notwendigſten Kleidungsſtücke kommen. Um nun auch die übrige abendländiſche Chriſtenheit, die mit Recht an ſeiner Orthodoxie im Hinblick auf die Beſchlüſſe des Konzils von Chalcedon zweifelte, einigermaßen zu beruhigen, ſo erließ er ein Rundſchreiben, in welchem er ſich nicht nur zu der Lehre der vier erſten Konzilien, das von Chalcedon mit eingeſchloſſen, ausdrücklich bekannte, ſondern ſich auch von den Beſchlüſſen des fünften allgemeinen Konzils zu Konſtantinopel, die er ja ebenſo wie Vigilius gutgeheißen hatte, inſofern wider losſagte, oder wenigſtens ſich den Schein gab, dieſes tun zu wollen, als er zwei der drei von der letztgenannten Kirchenverſammlung verdammten Häretiker zu den orthodoxen Kirchenlehrern zälte. Da die toskaniſchen Biſchöfe ſeinen Namen aus den Diptychen geſtrichen, ſo ſuchte er ſie in einem beſonderen Schreiben von ſeiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen, unter Hinweis darauf, daſs ſie, indem ſie ihm die Kirchengemeinſchaft aufkündigten, Schismatiker ſeien. Die Begründung dieſer Behauptung zeigt, in welchem Anfangsſtadium ſich der Gedanke eines Primates der röm. Päpſte befand. Er weiſt nämlich — übrigens nicht bloß hier, ſondern auch in anderen Schriftſtücken — darauf hin, daſs Auguſtin, eingedenk des Spruches des Herrn, welcher das Fundament der Kirche in die apoſtoliſchen Sitze verlegt, erklärt habe, derjenige ſei ein Schismatiker, der ſich von der Autorität oder der Gemeinſchaft irgend eines Vorſtehers dieſer Apoſtelſitze loslöſe. Indem er ſich ſomit den Biſchöfen der anderen Apoſtelſitze gleichſtellt und ſich nicht wie ein Leo I. (ſ. d. Art. Bd. VIII, S. 551) oder Gelaſius I. (ſ. d. Art. Bd. V, S. 29) auf ſeine jenen übergeordnete Stellung eines Nachfolgers des Apoſtelfürſten beruft, beweiſt er, daſs die Theorie jener beiden Päpſte aus dem 5. Jarhundert noch nicht zu dem unveräußerlichen Beſtande des Papſttums gehörte. Mit dieſer beſcheidenen Auffaſſung ſeiner Würde, die wir nicht zum kleineren Teil als eine Folge des ſich von allen Seiten gegen ihn erhebenden Widerſtandes betrachten müſſen, ſteht im Einklang ſeine an die toskaniſchen Biſchöfe, ſpäter auch an die galliſche Geiſtlichkeit gerichtete Aufforderung, falls ſie noch an ſeiner Orthodoxie zweifelten, nach Rom zu kommen, er ſei bereit, jedem von ihnen Rechenſchaft zu geben. Seine heftigſten Gegner fand Pelagius in Oberitalien, wo ihm die Biſchöfe von Ligurien und Ämilien unter der Fürung des Erzbiſchofs von Mailand und die Biſchöfe von Iſtrien und Venedig, an ihrer Spitze der Erzbiſchof Paulinus von Aquileja, die Kirchengemeinſchaft aufgekündigt hatten. In heftiger Sprache fordert er die beiden Patricier, die Brüder Valerian und Johannes auf, den Schismatikern mit Strenge zu begegnen, insbeſondere die beiden Erzbiſchöfe unter Bewachung zum Kaiſer zu ſchicken. Die Anwendung harter Strafen befürwortet er unter Berufung auf einen Ausſpruch Auguſtins. In dem Tone eines Bußpredigers macht er den Narſes dafür verantwortlich, daſs das Schisma immer noch fortbeſtehe, denn er habe die Macht,

die Bischöfe Liguriens, Venetiens und Istriens für ihre Verachtung aller Apostelsitze zur Rechenschaft zu ziehen. Ebensowenig wie Narses hat sich der Frankenkönig Childebert zu statlichem Zwang gegen die Anhänger der drei Kapitel durch die dringende Aufforderung Pelagius I. bewegen lassen. Ein Akt der Demut des Papstes, zugleich aber auch der Demütigung des Papsttums war es, daſs Pelagius I. sich auf Wunsch Childeberts 557 entschloſs, seine Orthodoxie durch Einsendung eines Glaubensbekenntnisses darzutun und damit ein Recht des Königs, sein Verhalten in dem Dreikapitelstreit zu prüfen, indirekt anzuerkennen. Den Eindruck von Unwarhaftigkeit aber macht es, wenn Pelagius 556 dem Frankenkönige gegenüber den Nachweis liefern will, daſs das fünfte allgemeine Konzil mit seiner Verdammung der drei Kapitel den Beschlüssen der Kirchenversammlung von Chalcedon keinen Abbruch getan habe. Nach einem Briefe, den Pelagius I. c. 559 seinem Vikar in Gallien, dem Bischof Sapaudus von Arles schrieb, zu urteilen, scheint das dem Könige eingereichte Glaubensbekenntnis die Bedenklichkeiten der gallischen Bischöfe nicht so schnell, wie der Papst es hoffte, überwunden zu haben, denn er beklagt sich in jenem Schreiben, daſs dieselben fortfaren, die apostolischen Sitze und die große Zal der Bischöfe zu verachten, welche die Beschlüsse des fünften allgemeinen Konzils gutgeheißen hätten. Daſs aber Pelagius I. unter Umständen auch die Rechte der Kirche den Angriffen des States gegenüber kraftvoll zu verteidigen wuſste, ersehen wir aus der in gebieterischem Tone an König Childebert gerichteten Forderung, die Kränkung, die Sapaudus von Arles in seinen mit der Stellung eines päpstlichen Vikars verbundenen Ehrenvorrechten von ihm erfaren hatte, sofort wider gut zu machen und sich in Zukunft vor Verletzung kirchlicher Bestimmungen zu hüten. Pelagius I. starb am 3. März 560.

Quellen: Die Vita Pelagii I. im Liber pontificalis (Muratori, Rer. Ital. Scr. t. III, p. 1, 132). Die Briefe Pelagius I. finden sich gesammelt bei Migne, Patrologiae cursus completus, series latina, t. 69, p. 393 sq.; Verbesserungen derselben und neue Beiträge zur Korrespondenz dieses Papstes lieferte P. Ewald in seiner Abhandlung: „Die Papstbriefe der brittischen Sammlung" im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 5. Bd., Hannover 1880, S. 533 ff.; Victor Tunnunensis, Chronicon (Roncallius, vetustiora latinorum scriptorum chronica, Venetiis 1787, 2. vol., p. 377); Marcellini cancellarii Chronic. continuatio (ibid. p. 333); Baronius, Annales eccles. ad ann. 555—560; Jaffé, Regesta Pontif. Rom. editio secunda, Lipsiae 1881, p. 124 sq. etc.

Litteratur: Archib. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, 3. Theil, Magdeb. und Leipzig 1753, S. 470 ff.; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 127 f.; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgeg. von Räß und Weis, 1. Bd., Mainz 1836, S. 463 f.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 62; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Thl., Elberf. 1868, S. 35 f.; Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes, 1. Thl., Bonn 1871, S. 65; Lorenz, Papstwal und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 22 f.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, 1. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1875, S. 398 f., 409, 459; Hefele, Konziliengeschichte, 2. Bd., 2. Aufl., Freib. im Br. 1875, S. 786, 789, 911 ff., 914 ff.; Niehus, Kaiserthum und Papstthum, 1. Bd., 2. Aufl., Münster 1877, S. 377 f.; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechtes, 2. Bd., Straßburg 1878, S. 46 f., 83; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, t. II, Ratisbonae 1881, p. 381, etc.

R. Zoepffel.

Pelagius II., Papst von 578—590. Pelagius, der Son Winigilds, war in Rom geboren, stammte aber aus einer gothischen Familie. Als er nach dem am 30. Juli 578 erfolgten Tode Benedikt I. auf den Stul Petri erhoben wurde, verhinderte die Belagerung Roms durch den Langobardenherzog Faroald von Spoleto die Einholung der kaiserlichen Bestätigung vor der am 27. November voll-

zogenen Konsekration. Um sich beim Kaiser, der ein solches Gebaren leicht übel deuten konnte, zu entschuldigen, aber auch um dessen Beistand gegen die Langobarden zu gewinnen, ordnete Pelagius II. eine Gesandtschaft nach Byzanz ab; an dieser beteiligte sich auch der Diakonus Gregor, der spätere Papst Gregor I. (s. d. Art. Bd. V, S. 364), ihn hatte Pelagius zum Apokrisiarius am kaiserlichen Hofe bestimmt; der damalige Beherrscher des oströmischen Reiches, Tiberius, war jedoch zu sehr durch den Krieg mit den Persern in Anspruch genommen, als dass er ein Heer den bedrängten Römern zu Hilfe senden konnte. Die ihm aus Rom überbrachten 3000 Pfund Goldes, die er sich anzunehmen weigerte, riet er auf einen Versuch zu verwenden, den Abzug der Belagerer mit einer Geldsumme zu erkaufen. Wol standen die mit Gold abgefundenen Langobarden 580 von der Eroberung Roms ab, doch die zeitweilige Abwendung der Gefar war nicht im Stande, Pelagius II. one Sorgen für die nächste Zukunft auf die sich immer weiter ausdehnenden Grenzen des Langobardenreiches blicken zu lassen. Von wo sollte ihm Rettung kommen? Pelagius II. hat damals bereits seine Hoffnung auf die Franken gesetzt. In einem an den Bischof Aunarius von Auxerre 580 gerichteten Schreiben kommt sie in den Worten zum Ausdruck: „Wir halten es nicht für überflüssig, oder für eine Fügung, die one die größte Bewunderung der göttlichen Vorsehung betrachtet werden könnte, daß Eure Könige mit dem römischen Reiche das Bekenntnis des orthodoxen Glaubens gemein haben, vielmehr, dass derselbe sie sowol für die Stadt Rom, als auch für das gesamte Italien zu Nachbarn und Beschützern macht". Es scheint, dass der Papst, als er sich an den 582 zur Regierung gelangten Kaiser Mauritius mit der flehentlichen Bitte um Absendung eines Hilfsheeres wandte, auf ein gemeinsames Vorgehen der Griechen und Franken gegen die Langobarden hingedeutet hat; denn wir wissen, dass der Kaiser, der nun an Stelle des zögernden Longinus den tatkräftigeren Smaragdus zum Exarchen von Ravenna ernannte, ein Bündnis mit den Franken schloss, indem er ihrem Könige Childebert II. zum Zweck der Kriegsrüstung 50,000 Solidi übersandte. Um die Zeit wird Childebert II. jenen Brief an den Erzbischof Laurentius von Mailand geschrieben haben, in welchem er verspricht, im nächsten Jare ein Heer auszurüsten, welches „das verruchte Volk zerschmeißen soll, das seine grausamen Hände mit Unrecht gegen die Heiligen, mit dem Morde ihrer Gläubigen und mit Blutvergießen bewaffnet hat". Das Vertrauen, welches Papst und Kaiser in die Franken gesetzt hatten, rechtfertigte sich nicht. Dem Langobardenkönige Autharis gelang es, den Childebert durch Bestechung zur Neutralität zu bewegen und der von letzterem im Stich gelassene Exarch besaß zu geringe Streitkräfte, um einen Krieg mit den Langobarden zu füren; 584 schloss er mit denselben einen dreijärigen Waffenstillstand. Wol hat König Childebert sich noch in seinen späteren Regierungsjaren mehrfach mit dem Gedanken eines Vernichtungszuges gegen die Langobarden getragen, aber derselbe wurde entweder durch langobardische Friedensgesandtschaften bereits in seinem Keime erstickt, oder die Expedition nahm, kaum dass die Grenze überschritten war, einen kläglichen Verlauf. Mehr Erfolg hatten 589 die griechischen Heere, die gegen die langobardischen Duces von Parma, Piacenza und Reggio aufbrachen. Als letztere sich dem Kaiser unterwarfen, suchte Autharis die Freundschaft der Franken zu gewinnen, starb aber wärend der Unterhandlungen. Den durch den Vertrag des Smaragdus mit den Langobarden 584 geschaffenen Friedenszustand benutzte nun Pelagius II. zu einem Versuch, endlich jenes Schisma, welches infolge des Dreikapitelstreites (s. d. Art. Bd. III, S. 694) die abendländische Christenheit spaltete, wenigstens teilweise beizulegen. Zu dem Zweck richtete er c. 585 an den Erzbischof Elias von Aquileja-Grado und an die übrigen Bischöfe Istriens ein Schreiben, in welchem er auf den Dreikapitelstreit die Worte 2 Tim. 2, 23 anwandte: „Der thörichten und unnützen Fragen entschlage dich", zugleich aber zu beweisen suchte, dass er mit der Verdammung der drei Kapitel sich nicht in Widerspruch zu den Beschlüssen der vier ersten allgemeinen Synoden gesetzt habe. Vor einem dauernden Irrtum hielt sich der Papst dadurch geschützt, dass — wie er sagt — Christus den Vater gebeten, dass der Glaube des Petrus nie aufhöre,

diesem ferner seine Schafe anvertraut, sowie die Schlüssel des Himmelreichs übergeben und auf ihn seine Gemeinde zu gründen versprochen habe. Wenn Pelagius II. hoffte, dass dieser auf die Prärogative des Petrus sich berufende Brief die Schismatiker zur Kirche zurückfüren werde, so rürte das wol mit daher, dass er bereits bald nach Antritt seines Pontifikats (c. 579) dem Erzbischof Elias von Aquileja in einer für diesen überaus wichtigen Angelegenheit sich sehr entgegenkommend bewiesen hatte. Elias war nämlich gewillt, seinen Metropolitansitz von Aquileja auf die Insel Grado, woselbst schon der Erzbischof Paulinus nach dem Einfall der Langobarden (568) seine Residenz aufgeschlagen hatte, dauernd zu verlegen. Ein darauf bezügliches Gesuch des Erzbischofs Elias war auf das bereitwilligste von dem Papste dahin beantwortet worden, dass Grado fernerhin die Metropolis von ganz Venetien und Istrien sein solle. In der Erwartung, dass der Erzbischof von Aquileja-Grado und dessen Suffragane sich des von ihm jenem geleisteten Dienstes beim Empfange und der Beantwortung des die istrischen Bischöfe in den Schoß der Kirche zurückrufenden Briefes erinnern würden, sah sich Pelagius II. getäuscht. Dieselben erklärten vielmehr, sie könnten mit ihm nicht eher in Kirchengemeinschaft treten, bis er von seinem Irrtum gelassen und zur Lehre des vierten allgemeinen Konzils zurückgekehrt sei, die er durch Verdammung der drei Kapitel angetastet habe. Als ihnen dann der Papst den Vorschlag machte, eine Unterredung, sei es nun in Rom oder in Ravenna, zu veranstalten, gingen sie auf denselben nicht ein, wiesen in ihrer Antwort die in der Verdammung der drei Kapitel liegende Häresie ausfürlich nach und ergossen über die für die Nachfolger Petri beanspruchte Infallibilität ihren Spott, indem sie fragten, ob sie etwa darin dem Papste Vigilius nachfolgen sollten, dass sie wie dieser wankelmütig ihre Meinung in Betreff der drei Kapitel änderten und auf die Weise, wie Vigilius, einem Rohre änlich würden, welches vom Winde hin und her geweht werde? In einer weitausholenden Entgegnung, die übrigens von dem Diakon Gregor, dem späteren Papste Gregor I. verfasst ist, erläuterte nun Pelagius II. seine Theorie von der Unfehlbarkeit des Petrus und seiner Nachfolger, indem er den Irrtum des Vigilius durch den Nachweis, dass auch der Apostel Petrus selbst geirrt habe, zu entschuldigen suchte. Habe sich doch dieser dem Eintritt der Heiden in die Kirche one vorangegangene Beschneidung lange widersetzt, jedoch seine Ansicht geändert, als er von Paulus eines Besseren belehrt worden sei. Die Worte jenes Schreibens: „Warum wird eine Meinungsänderung dem römischen Stule zum Verbrechen gemacht, wenn sie doch demütig an dessen Stifter, dem Petrus, verehrt wird?“, zeigen deutlich, dass Pelagius II. von Petrus und dem Stule Petri nicht einen zeitweiligen, sondern nur einen dauernden Irrtum ausgeschlossen wissen wollte. Nach dem Tode des Erzbischofs Elias von Grado (586) ging man, als alle Versuche, auf dem Wege der Verhandlungen die Schismatiker zu überzeugen, fehlgeschlagen waren, zur Anwendung von Gewalt über. Der Exarch Smaragdus, der sich warscheinlich im Einverständnis mit dem Papste befand, brachte den Erzbischof Severus von Grado und drei Suffragane desselben als seine Gefangenen nach Ravenna, woselbst er sie zur Kirchengemeinschaft mit dem Erzbischof dieser Stadt, einem Gegner der drei Kapitel, zwang. Doch als sie sich bei ihrer Rückkehr von ihren Gemeinden als Abgefallene behandelt sahen, erneuerten sie das Schisma, indem sie sich auf einer Synode zugunsten der drei Kapitel aussprachen.

In den letzten Jaren seines Pontifikats geriet Pelagius II. in einen weitgreifenden Streit mit dem Patriarchen von Konstantinopel, Johannes dem Faster. Dieser hatte auf einer in Angelegenheiten des Patriarchen Gregor von Antiochien abgehaltenen Synode den schon seinen Vorgängern von den griechischen Kaisern beigelegten Titel eines ökumenischen Bischofs für sich beansprucht. Wie wir aus einer Mitteilung Gregor I. wissen, erhob Pelagius II. gegen die Fürung dieses Titels Protest. Das Schreiben, in welchem der Papst die Überhebung des Patriarchen von Konstantinopel tadelte, ist nicht auf uns gekommenen. Die pseudoisidorische Dekretale, die dasselbe enthalten will, ist eine Fälschung.

Als zu Ende des Jares 589 in Rom die Pest ausbrach, raffte sie auch Pelagius II. hin; er starb um Mitte Januar 590.

Quellen: Vita Pelagii II. im Liber pontificalis (Muratori, Rer. Ital. Scr. t. III, pars 1, p. 133 sq). Die Briefe Pelagius II. sind gesammelt bei Migne, Patrologiae cursus completus, Series latina, t. 72, p. 701 sq.; Joannis, Abbatis Biclarensis Chronicon, (ibid. p. 866 sq.); Gregorius episc. Turon., Historia Francorum (ibid. t. 71, p. 408 sq., 460 sq., 505, 507, 531 sq.); Paulus diaconus, Historia gentis Langobardorum, liber III, c. 15 sq., 20, 26 etc.; Baronius, Annales eccles. ad ann. 578—590; Jaffé, Regesta Pontificum Roman., editio secunda, Lips. 1881, p. 137 sq. etc.

Litteratur: Archib. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. v. Rambach, 3. Thl., Magdeb. und Leipz. 1753, S. 504 ff.; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 129 f.; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgeg. von Räß u. Weis, Mainz 1836, S. 467 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 67 f.; Pabst, Gesch. des langobardischen Herzogthums in den Forschungen zur deutschen Geschichte, 2. Bd., Göttingen 1862, S. 422 ff.; Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Lipsiae 1863, p. 721; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und dem Occident, 1. Bd., München 1864, S. 127 f., 2. Bd., S. 649 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 78 f.; Langen, Das vatikan. Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes, Bonn 1871, S. 66, 76, 105; Hefele, Konziliengeschichte, 2. Bd., 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1875, S. 917 f.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 20 ff.; Niehus, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papstthum, 1. Bd., 2. Aufl., Münster 1877, S. 383 ff. &c. **R. Zoepffel.**

Pelagius, Alvarus, spanischer Franziskaner, um die Mitte des 14. Jarhunderts, Schüler des Duns Scotus, Großpönitentiarius Johanns XXII., Dr. des kanonischen Rechtes, zuletzt Bischof zu Silves in Algarbien, gest. 1352, ist berüchtigt durch seine maßlose Verteidigung des Papsttums in seiner Schrift: de planctu ecclesiae, herausgegeben zu Ulm 1474, zu Venedig 1560, zu Lyon 1570. „Der Papst", so lehrt er „steht über allem, auch über den allgemeinen Konzilien; von ihm erhalten sie ihre Autorität und das Recht, sich zu versammeln. Alle Geschöpfe können durch den Papst gerichtet werden, er selbst aber von keinem. Das Tribunal Christi und des Papstes auf Erden ist Eins. Alle Gewalt, die den Menschen gegeben ist, sie sei geistliche oder weltliche, ist befasst in der Gewalt des Papstes; von derselben kommt alle Gewalt her. Er kann daher handeln mit oder one die Vermittelung der ihm untergeordneten Gewalten, nach den Gesetzen, die er gegeben, oder nicht, je nachdem es ihm zweckmäßig scheint. Seine Gewalt ist nicht gebunden an Zal, Gewicht und Maß; — nicht an Zal, denn unzälbar sind die ihm Unterworfenen; nicht an Gewicht, d. h. sie neigt durch ihr Gewicht nicht zu einem besonderen Orte hin, sondern erstreckt sich auf alle Länder (darin liegt zugleich eine indirekte Rechtfertigung der Versetzung des päpstlichen Stules nach Avignon); — nicht an Maß; denn des Papstes Art zu handeln kennt kein Maß. Daher, so wie Christus den Geist one Maß empfangen, Joh. 3, 34, wärend er den übrigen Menschen nur nach gewissem Maße gegeben wird, Eph. 4, 7, so ist gleicherweise dem Papste eine Gewalt gegeben, die selbst an keine Zal, Gewicht und Maß gebunden ist und die zugleich allen anderen Gewalten Zal, Maß und Gewicht vorschreibt." Selbst die päpstliche Simonie suchte Pelagius zu beschönigen. Durch Verwirklichung solcher Grundsätze wänte er, dass dem namenlosen Verderben der Kirche in Geistlichkeit und Volk, welches er mit grellen Farben schildert, abgeholfen werden könne. Von demselben Manne rürt ein colloquium adv. haereses her, welches jedoch noch nicht im Drucke erschienen ist. — Bellarmin, De scriptoribus ecclesiasticis, Ausgabe v. 1645, p. 270; Riezler, Die liter. Widersacher der Päpste, 1874, S. 283 ff. **Herzog †.**

Pellikan, Konrad (Kürsner), wurde etwa am 8. Januar (Chron. S. 5) 1478 zu Ruffach im Elsaß geboren und erhielt ebenda seit 1484 den ersten Unterricht. Schon damals war das Lernen für ihn mit großen Schwierigkeiten verbunden. Seine Eltern lebten nämlich in dürftigen Verhältnissen und so konnte er sich keins der in Ulm gedruckten Exemplare des Donat anschaffen, sondern muſste alles vom Lehrer Durchgenommene mit vieler Mühe abschreiben. Eine Wendung zum Besseren trat für P. im Jare 1491 ein, indem sein Oheim mütterlicherseits, Jodocus Gallus, ihn nach Heidelberg kommen ließ. Dort hörte er 16 Monate Vorlesungen über römische Klassiker und Logik, wurde aber dann, im September 1492, wol weil Gallus die Kosten längeren Aufenthaltes scheute, nach Hause zurückgeschickt. Bei der Aufnahme in Heidelberg erhielt er durch den Oheim den lateinischen Namen Pellicanus (nicht Pellifex; denn der Großvater hatte zwar das Kürschnerhandwerk betrieben und daher den Namen Kürsner bekommen, aber der Vater war nicht mehr Kürschner). Mittellos und doch wünschend seine Studien fortzusetzen trat er im Anfange des Jares 1493 in das Minoritenkloster zu Ruffach ein. Drei Jare später (März 1496) wurde P. auf Verwendung seines Oheims nach Tübingen versetzt, wo der wackere und gelehrte Guardian Paulus Scriptoris viel gehörte Vorlesungen über scotistische Philosophie hielt, privatim aber auch den Euklid, den Gebrauch des Astrolabiums u. s. w. erklärte. Seit 1499 benutzte P. die wenigen freien Stunden, die ihm seine Stellung als Mönch ließ, und einen Teil der Nächte, um das Hebräische zu erlernen. Das einzige ihm zu Gebote stehende Hilfsmittel war der „Stern meschiah“ des Dominikaners Peter Schwarz oder Petrus Nigri (Eßlingen 1477, 4°). Dieses Buch bot ihm eine Reihe alttestamentlicher Stellen in Transskription mit darüberstehender deutscher Übersetzung *) und am Schluſs, auf 6 Blättern, eine, freilich recht dürftige, hebräische Fibel. Zuerst beschäftigte er sich mit den beiden im Texte dieses Buches abgedruckten Anfangskapiteln des Jesaja; dann wagte er sich an einen hebräischen Prophetenkodex und studirte diesen nur mit Hilfe der Übersetzung des Hieronymus; bald darauf begann er sich ein hebräisches Glossar, in alphabetischer Ordnung und mit Angabe der wichtigsten Stellen, anzulegen, das freilich voll der wunderlichsten Fehler gewesen sein muſs, da er z. B. nicht verstand den Artikel vom Hauptworte abzutrennen und die erste Person für die Grundform des Verbums hielt. Erst im Juli 1500 sagte ihm der damals gerade in Tübingen anwesende Reuchlin, daſs die dritte Person Sing. Perf. als Thema zu betrachten sei. „Hac regula accepta exultavi animo, sciens hujusmodi verbo impleta Biblia . . Hoc unum **) contigit, me hominis oraculo didicisse, caetera omnia muto magistro et collatione interpretum perpetuoque labore sum assecutus“. In demselben Jare gelang es ihm eine vollständige in Pesaro gedruckte hebräische Bibel (wol vom J. 1494, vgl. Wolf, Bibl. Hebr. II, 364. IV, 109) zu erwerben, die er bis Ende Oktober ganz las und für sein Glossar benutzte; außerdem bekam er im August zwei Fragmente einer hebräisch geschriebenen Grammatik mit

---

*) Z. B. Jes. 1, 1—9 in Traktat 8, Kap. 1; Jes. 1, 10—14 in Traktat 7, Kap. 5; Jes. 2, 1—3 in Tr. 7, Kap. 1. Nach dem hier Bemerkten ist S. 17 der interessanten Schilderung der hebräischen Studien Pellikans in dessen Chronikon S. 14 ff. zu berichtigen, was Riggenbach übersehen hat. — Auch L. Geigers Aufsatz: „Wie Conrad Pellikan Hebräisch lernte“ (Jahrbücher für Deutsche Theologie XXI [1876], S. 202—217) bedarf der Berichtigung. Namentlich irrt G. darin, daſs er S. 213 die Existenz einer gedruckten Schrift P.'s mit dem Titel De modo etc. bestreitet. Das angeblich 1540 erschienene Lexikon P.'s (das. S. 215) ist die 1504 gedruckte, den Schluſs von De modo bildende hebräisch-lateinisch-griechische Wörtersammlung (13 Seiten!)

**) Das bezieht sich natürlich nur auf die Anfangsgründe. Später, in Basel, lernte P. viel von dem getauften Juden Matth. Adrianus (über diesen s. L. Geiger, Das Studium der Hebr. Sprache in Deutschland, Breslau 1870, S. 41—48). „Von ihm habe ich mehr gelernt als von irgend einem andern, und viele Nächte habe ich schlaflos mit ihm zugebracht“ (Worte P.'s, angefürt von F. Fechter, Bonif. Amerbach, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausg. v. d. histor. Gesellschaft zu Basel, III, S. 180).

deutscher Übersetzung. So ist es denn wol begreiflich, dass Reuchlin zu dem fleißigen jungen Manne in nähere Beziehungen trat und dessen Hilfe bei der Ausarbeitung seines hebräischen Wörterbuches benutzte. Gleichfalls noch im Jare 1501 (ob noch in Tübingen, wissen wir nicht) verfasste P. das De modo legendi et intelligendi Hebraeum betitelte Schriftchen und erwarb sich dadurch das Verdienst, zuerst von allen Christen eine Anleitung zum Erlernen des Hebräischen geschrieben zu haben *). Gedruckt ist das Büchlein zuerst im Jare 1504 in J. Grüningers Nachdruck der von Gregor Reisch verfassten Margarita philosophica **). Noch zwei andere wichtige Ereignisse brachte das Jar 1501 unserem P.: die Versetzung nach dem Kloster zu Ruffach und die Weihung zum Priester. P.'s Entfernung von Tübingen hatte, um hier gleich das wichtigste auf die Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache Bezügliche zu erledigen, die Folge, dass die Rudimenta des ja anderweitig sehr in Anspruch genommenen Reuchlin erst im Jare 1506 vollendet wurden.

Schon im Jare 1502 wurde P. Lektor der Theologie im Barfüßerkloster zu Basel, 1508 kam er in gleicher Eigenschaft nach Ruffach; 1511 wurde er Guardian und zwar zuerst in Pforzheim ***), dann (1517) in Ruffach und (1519) in Basel. Aus Anlass der Befeindungen, welche P. sich durch sein reformationsfreundliches Auftreten zuzog, machte der Rat der Stadt Basel ihn und Ökolampadius 1523 zu ordentlichen Professoren der Theologie. Schon am Ende des Jares 1525 erhielt er durch Zwingli die Einladung, die durch den Tod Ceporinus' (Wiesendangers) in Zürich erledigte Stelle zu übernehmen. Da der Ruf nach kurzer Zeit in dringender Weise widerholt wurde und Zürich der Reformation entschiedener zugetan war als Basel, entschloss sich P. der Aufforderung Folge zu leisten. Seine erste Vorlesung in der neuen Heimat (über Exod. 15) begann er (Febr. 1526) mit den Worten: Gratia Domino meo, qui me ereptum ex Egypto et ab egyptiaca et papistica captivitate fecit transire mare rubrum" etc. (Chron. S. 110). Im März legte er die Kutte für immer ab (S. 111) und verheiratete sich, obwol schon 48 Jare alt, auf dringendes Zureden seiner Freunde im August desselben Jares mit Anna Fries, der Schwester eines armen Tischgastes (S. 113). Im Jare 1537 heiratete er, nachdem diese seine erste Frau 1536 gestorben war, zum zweitenmale †). Einen aus Tübingen an ihn ergangenen Ruf (1534) lehnte P. ab und blieb bis zu seinem am 6. April 1556 erfolgten Tode als Professor der griechischen und der hebräischen Sprache, sowie als Bibliothekar in Zürich.

Es erübrigt noch die Bedeutung Pellikans kurz zu charakterisiren. Seine

---

*) Denn die in Venedig und anderwärts seit 1501 oft gedruckte „Introductio utilissima hebraice discere cupientibus" ist gleich dem Anhange zum „Stern meschiah" nur eine Fibel.

**) Straßburg 4°, „in vigilia Mathiae Anno incarnationis Saluatoris Mccccciiij". Ein Exemplar des seltenen und bis 1877 fast ganz vergessen gewesenen (daher zalreiche Konfusionen in den Litteraturangaben) Druckes ist in der Kgl. Bibliothek zu Berlin. — Zweiter Druck in der Margarita, Straßburg 31. März 1508, Grüninger. Dritter: das., Straßburg 1515 (als Institutio Hebraica). — Die Originalausgabe der Margarita (Freiburg 1503) enthält an Hebräischem nur ein Alphabet (in Holzschnitt) mit Transskription. — Die Angabe, dass das Schriftchen schon 1503 gedruckt sei, beruht auf dem Datum des an seinem Schlusse abgedruckten Begleitschreibens P.'s an Jakobus (nicht Jod.) Gallus in Straßburg. „Joanni Scoto" im Chron. S. 28 ist irrig; denn nicht Schott, sondern Grüninger hat De modo etc. gedruckt. — Neueste Ausgabe: Conradi Pellicani de modo legendi et intelligendi Hebraeum. Deutschlands erstes Lehr-, Lese- und Wörterbuch der hebräischen Sprache, verfasst in Tübingen 1501, gedruckt in Straßburg 1504, zur vierten Jubelfeier der Universität Tübingen 1877 durch Lichtdruck neu herausgegeben von Dr. Eberhard Nestle, Tübingen 1877, XI, 39 S.

***) Nur beiläufig kann hier erwänt werden, dass P. 1504 den päpstlichen Legaten Kardinal Raymund de Petrandi nach Italien und 1514—17 den Ordensprovinzial Kaspar Satzger auf dessen Visitationsreisen begleitete.

†) Sie hieß Elsa Kalb und wird in einer alten Stammtafel barbata virago genannt (Riggenbach zu Chron. S. 148).

Bedeutung als Hebraist darf man nicht nach dem dürftigen und an zalreichen Fehlern leidenden Schriftchen De modo etc. beurteilen, welches durch Reuchlins Rudimenta etc. bald weit übertroffen wurde: wir wissen anderweitig, daſs er infolge unablässiger weiterer Studien sowol sehr bedeutende Kenntnisse auf dem Gebiete der nachbiblischen jüdischen Litteratur erworben *), als auch erfolgreich als Lehrer gewirkt hat. — Betreffs der sehr ausgebreiteten litterarischen Tätigkeit P.'s müssen wir auf Eschers gründlichen Artikel „Pellicanus" in der Encyklopädie von Ersch und Gruber (Sekt. III, Bd. 15, S. 226—237, Leipzig 1841) verweisen; doch sei hier wenigstens sein aus sieben Folianten bestehendes Bibelwerk **) erwänt, zumal es „der einzige aus der Reformationszeit hervorgegangene Kommentar über das Gesamtgebiet der alt- und neutestamentl. Schriften ist". — Auf die Notwendigkeit wesentlicher Veränderungen in der theologischen Wissenschaft und in den kirchlichen Institutionen wurde P. schon von Paulus Scriptoris hingewiesen ***). Im Jare 1512 erklärte er sich in einem Gespräche mit Capito gegen die Transsubstantiationslehre (s. Chron., Anhang S. 185—187). Als er Guardian in Basel war, unterstützte er mit Luthers Wissen (Briefe, ed. de Wette I, 553) den Baseler Buchdrucker Adam Petri bei der Veranstaltung neuer Ausgaben der bis dahin von Luther veröffentlichten Schriften. 1524 erklärte er sich zu Gunsten der Priesterehe (Riggenbach, Einl. S. XXII. XXIII). Doch suchte er, seiner friedliebenden Natur gemäß, allem Streiten fern zu bleiben. — Grundzüge seines Charakters: Frömmigkeit one Frömmelei, oft zu weit gehende Bescheidenheit, eiserner Fleiß, Gastfreiheit.

Vgl. noch: Das Chronikon des Konrad Pellikan, herausgegeben durch Bernhard Riggenbach, Basel 1877, XLII, 198 S. (Die treffliche Einleitung R.'s zu dieser Autobiographie Pellikans handelt besonders von P.'s wissenschaftlicher Tätigkeit und seinem Verhältnis zur Reformation. Leider ist das nützliche Buch durch eine Anzal von Druckfehlern entstellt.) **Herm. L. Strack.**

Pelt, Anton Friedrich Ludwig, geboren den 28. Juni 1799 zu Regensburg, wo sein Vater königl. dänischer Legationsrat war, ein Theolog von umfassender philosophischer, historischer und exegetischer Bildung, ausgezeichnet als Meister in der Encyklopädie. Seine Vorbildung genoſs er auf den Schulen zu Bückeburg und Altona, studirte darauf in Jena (wo Fries) und in Kiel (wo neben Eckermann, Kleuker, Francke, Twesten lehrte) Philosophie und Theologie. Seine Jenaer Studien fielen in die bewegteste Zeit der Burschenschaft. Vor den Extravaganzen, die damals in ihr vorkamen, bewarte ihn sein maßvolles Wesen, wärend ein lebendiger patriotischer Sinn in ihm da belebt wurde, one je wider zu erlöschen. Im Jare 1826 siedelte er nach Berlin über, wo damals Schleiermacher mit Neander und Hegel als Sterne erster Größe glänzten. Er ließ sich von ihrer Atmosphäre anziehen und habilitirte sich 1826 als Privatdocent in der theologischen Fakultät. Im Jare 1829 wurde er als Professor extraord. nach Greifswalde versetzt, wurde 1830 Doktor der Theologie und 1835 nach Kiel als ordentlicher Professor an Twestens Stelle berufen, der Nachfolger auf Schleiermachers Katheder geworden war. Vor seiner Berufung nach Kiel hatte er im J. 1829 seinen Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses, Greifsw. 1829, veröffentlicht und mit Rheinwald die Herausgabe eines Homiliarium patristicum begonnen, wovon zwei Hefte 1829 in Berlin erschienen. In Kiel lehrte er bis 1852.

Pelt nahm als Theolog eine ehrenwerte Stellung an den Universitäten Ber-

---

*) Vgl. Chronikon S. 168 und bes. S. 170—183.

**) Commentaria Bibliorum, Zürich 1532—39. Bibliographisch genaue Angabe der Titel in Riggenbachs Einleitung zum Chron. S. XXVII—XXVIII.

***) Chron. S. 24: solebat mihi dicere, instare tempus mutandae theologiae et deferendae scholasticae disputationis resumendosque priscos sanctos doctores et obmittendos Parisienses. Item, tempus appetere mutandarum legum plurimarum. Vgl. auch Chron. S. 13.

lin, Greifswald und Kiel ein. Ein billiger, humaner Sinn, wie eine umfassendere, tiefere Bildung zeichneten ihn im Gegensatze der Parteien aus. Ursprünglich der Hegelschen Schule näher befreundet und einer spekulativen Richtung zugewendet, verlor sein frommes Gemüt doch nie den Schwerpunkt des Glaubens und des unmittelbar religiösen Lebens, das ihn näher an Schleiermacher zog. Er schrieb, als das „Leben Jesu" von Strauß 1835 erschienen war, gegen Strauß die Schrift: „Der Kampf aus dem Glauben", 1837. Hegels Philosophie und Schleiermachers Theologie mussten ihm dienen, den alten Supernaturalismus und Rationalismus zu überschreiten und an dem Werke zu arbeiten, sie zu einer höheren Einheit überzufüren. Diesem Zwecke waren sowol seine „Vorlesungen über Protestantismus, Rationalismus, Supernaturalismus und spekulative Theologie", als seine „Mitarbeiten" gewidmet, eine Zeitschrift, die er mit anderen Gelehrten von 1838 an mehrere Jare hindurch herausgab. An dem Supernaturalismus stieß ihn besonders die Enge der Skripturarier; er wollte „die heil. Schrift im Mittelpunkte der Tradition". Seine Frömmigkeit und Theologie hatte einen kräftigen kirchlichen Zug, was ihn in Kiel in nähere Beziehung zu Claus Harms brachte und für ihn zum Antrieb wurde, sich die große Arbeit der Behandlung des Dogmas vom hl. Geist in exegetischer, historischer und dogmatischer Hinsicht vorzusetzen. Er hat dafür viele Vorarbeiten gemacht, die aber leider nicht zu einem Abschlusse gekommen sind. So sehr er aber die Bedeutung der Tradition auch für die evangelische Kirche zu steigern suchte, so ging dabei sein Absehen doch nur darauf, den geschichtlichen Gemeinschaftssinn in der Theologie zu beleben, die Theologie nicht als ein Werk von Privaten, sondern als ein großes Gemeinwerk und Gemeingut betrachten zu lassen, nicht aber darauf, vergangene Bildungen künstlich oder gar in engherziger, unproduktiver Orthodoxie zu repristiniren; daher er auch, obwol mehr lutherisch geartet, ein Freund der Union der reformirten und der lutherischen Kirche wie aller Werke war, in denen sich evangelischer Gemeinschaftsgeist ausdrückt, z. B. des Kirchentags, des evangelischen Gustav-Adolf-Vereins, den er für Schleswig-Holstein stiften half. Neben seinen Vorlesungen, die sich über die exegetische, historische und systematische Theologie verbreiteten, widmete er sich mit großer Liebe auch privatim den Studirenden. Namentlich blühte viele Jare hindurch seine theologische Societät. Den Kollegen war er wert durch seine Bescheidenheit, Redlichkeit und Selbstlosigkeit, sowie durch seinen für alles Höhere lebendig empfänglichen und mitteilsamen Sinn; seinen Freunden durch Treue und unwandelbare, auch Opfer nicht scheuende Zuverlässigkeit.

Seine litterarischen Leistungen sind einmal der erwänte lateinisch geschriebene Kommentar zu den Thessalonicherbriefen, welcher noch immer durch Fleiß und Genauigkeit geachtet dasteht. Sodann besonders sein größeres Werk: „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige", Hamb. u. Gotha, bei Friedr. und Andreas Perthes, 1843, XVI und 699 S., ein Werk nicht bloß großen Fleißes und umfassender Studien, sondern auch geistvoller Konzeption und lehrreicher Ausfürung. Das Gesamtsystem der Theologie zerfällt ihm in die historische, systematische und praktische Theologie.

I. Die historische in die biblische Theologie im weiteren Sinne, in die kirchenhistorische Theologie und die kirchliche Statistik. Die biblische Theologie befasst: 1) die technische Betrachtung der h. Schrift oder die Operationen, die zur Ermittelung des kanonischen Gehaltes erforderlich sind: Kanonik, Textkritik, Hermeneutik; 2) die geschichtliche Entwickelung des Inhaltes der Schrift oder biblische Glaubenslehre (biblische Theologie im engeren Sinne), enthaltend die Theologie des A. und des N. Testaments, zu welch letzterer auch das Leben Jesu gehört und mit Jesu Lehre die Grundlage bildet, die von der Lehre der Apostel weiter fortgebildet wird. Er unterscheidet an der letzteren die judenchristliche Richtung, den paulinischen Lehrbegriff, den mittleren Lehrbegriff des Briefes an die Hebräer, dem der Mittelpunkt des rechtfertigenden Glaubens fehle — den johanneischen Lehrbegriff. Die biblische Theologie als Ganzes ist

ihm die Zusammenfassung des Gesamtgehaltes der göttlichen Offenbarung in wissenschaftlich historischer oder genetisch entwickelnder Form. — Der zweite Teil der historischen Theologie umfasst ihm 1) die politische Kirchengeschichte oder Kirchengeschichte im engeren Sinne, 2) die Lehr- oder Dogmengeschichte. Die Verteilung des Stoffes will in beiden Zeit- und Sacheinteilung verbunden wissen. Er nimmt für Kirchen- und Dogmengeschichte dieselben Hauptzeiträume an: alte, mittlere und neue Zeit. Die alte bis zum Mittelalter teilt er wider durch die Zeit Konstantins in zwei Perioden. Die Anfangspunkte der Hauptzeiträume können nach ihm dogmengeschichtlich etwas höher hinaufgerückt werden als kirchengeschichtlich, da das Innere dem Äußeren vorauszugehen pflegt. In jedem der drei Hauptzeiträume unterscheidet er wider (nach Kliefoth) die Zeit der Produktion, der verständigen Reflexion und der Auflösung der niederen Stufe in ein sich bildendes Höheres. An die Dogmengeschichte will er die Geschichte des christlichen Kultus (kirchliche Archäologie) und die christliche Kultur- und Sittengeschichte (mit christlicher Litteraturgeschichte) angeschlossen wissen. — Der dritte Teil der historischen Theologie oder die kirchliche Statistik, welche das Resultat der geschichtlichen Entwickelung oder den Zustand der Religion und Kirche in der Gegenwart darzustellen hat, will einen allgemeinen mehr reflektirenden Teil dem besonderen geographischen und intuitiv plastisch zu haltenden vorangehen lassen. Der allgemeine Teil der Statistik soll das Christentum auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe nach seinen Prinzipien wie nach deren Äußerungen in Leben, Lehre, Kultus, Sitte, Verfassung, Verhältnis zum Stat und den übrigen ethischen Gemeinschaften darstellen, dann das Christentum in seiner Sonderung in verschiedene Konfessionen und endlich dasselbe in der Widervereinigung der getrennten Teile, die sich in der Litteratur und in Unionsversuchen zeigt. Dem speziellen Teile gibt er geographische Einteilung nach den fünf Weltteilen.

II. Die systematische Theologie zerfällt ihm 1) in Fundamentallehre, d. i. allgemeine theologische Prinzipienlehre oder Apologetik und besondere konfessionelle oder Symbolik; 2) in thetische Theologie, christliche Glaubens- und Sittenlehre; 3) Philosophie des Christentums. Die letztere ist ihm die spekulative Form des dogmatischen Inhalts. Obwol gegeben, ist das Christentum ein Gedankensystem, welches die Bürgschaft seiner Warheit in sich selbst trägt, und durch die Darstellung hievon soll das Christentum in den allgemeinen Kreis der Philosophie eingefürt werden. Es scheint jedoch, dass bei dieser Bestimmung des Begriffes für die „Philosophie oder Metaphysik des Christentums“ ein neuer Inhalt, der nicht schon in der Dogmatik zu erreichen wäre, nicht herauskommt. Übrigens will er durch Trennung der spekulativen Darstellung des Christentums von der Dogmatik diese keineswegs mit Rothe oder auch nur mit Schleiermacher zu einer bloß historischen Wissenschaft machen. Sie ist ihm nicht bloß Wissenschaft von dem in der Kirche geltenden Glauben, sondern „von diesem Glauben, wie er sich zugleich in der gelehrt begründeten Überzeugung eines ihrer lebendigen Glieder darstellt“, so dass der Unterschied zwischen jenen beiden Disziplinen nur auf einen Unterschied der Methode, der reflexiven und spekulativen, sich zu beschränken scheint.

III. Der dritte Teil des Gesamtsystems umfasst die praktische Theologie in den drei Abschnitten: 1) Kirchenorganisationslehre (Ecclesiastik), die sich in kirchliche Fundamentallehre mit kirchlicher Politik und in Liturgik oder Gottesdienstlehre teilt; 2) Lehre vom Kirchenregiment, die er in die Lehre vom Kirchenrecht und von der Seelsorge gliedert. 3) Lehre vom Kirchendienst (Homiletik, Katechetik, kirchliche Pädeutik).

Im Jare 1852 wurde Pelt nach der völligen Unterwerfung Schleswig-Holsteins durch die Dänen mit neun anderen Kieler Professoren im Amte nicht wider bestätigt. Er ertrug diese Trübsal in patriotisch-christlichem Geiste mit seiner würdigen Gattin Auguste geb. Peltre, mit der er sich den 3. Mai 1832 vermält hatte und den Segen eines sehr glücklichen Ehestandes genießen durfte. In Erinnerung an seine Wirksamkeit in Greifswalde berief ihn jedoch noch in

demselben Jare diese Universität als Pastor in eine ihrer Patronatspfarreien, Kemnitz bei Greifswalde. Sein frommer, demütiger Sinn fand sich in der neuen Stellung bald zurecht und die treue Hingebung an seine Gemeinde erwarb ihm nicht bloß deren dauernde Liebe und Anhänglichkeit, sondern auch die Hochschätzung seiner Kollegen und die Anerkennung seitens der kirchlichen Behörden. Die letzteren ernannten ihn 1857 zum Superintendenten der Diözese, als welcher er den 22. Januar 1861 starb. — Neben seiner pastoralen und ephoralen Stellung fand er immer noch Muße zu litterarischer Beschäftigung. Die letzten Jargänge des Reuterschen Repertoriums sowie die erste Auflage dieser Real-Encyklopädie enthalten namentlich manche Früchte derselben. **J. A. Dorner.**

Penn, Wilhelm, s. Quäker.

Pentateuch, der, oder die fünf Bücher Moses *).

I. Namen.

Von den alttestamentlichen Namen (und Schriftstellen) berücksichtigen wir hier nur die, welche sich sicher auf den ganzen Pentat. beziehen: ספר תורת משה Neh. 8, 1; התורה Neh. 8, 2 ff.; ספר התורה 8, 3; ספר תורת יהוה 9, 3; ספר משה 13, 1. Im Thalmud und bei den Rabbinen wird der Pent., wenn in Buchform geschrieben, sehr häufig auch חמשה חומשי התורה, die fünf Fünftel des Gesetzes, genannt, z. B. babyl. Sanhedrin 44ᵃ. Die aramäische Bezeichnung der Thora lautet אוֹרָיְתָא, z. B. bab. Qiddušchin 49ᵃ Ende. Griechische Namen: ὁ νόμος (N. T.); ἡ Πεντάτευχος erg. βίβλος (Origenes, In Joann. c. 26). Lateinische: Pentateuchus, erg. liber (zuerst Tertullian, Contra Marc. I, 10, wo freilich das Geschlecht nicht erkennbar); später und selten auch Pentateuchum (Isidor VI, 2, 2). —

Namen der einzelnen Bücher. Die einzelnen BB. werden von den Juden gewönlich nach den Anfangsworten genannt: 1. בראשית; 2. שמות oder ואלה שמות; 3. ויקרא; 4. במדבר oder וידבר; 5. דברים oder אלה הדברים. Für die drei letzten Bücher finden sich auch dem Hauptinhalte entnommene Bezeichnungen: 3. תורת כהנים, d. i. Priestergesetz (in der Mischna); 4. חֹמֶשׁ הַפְּקוּדִים, d. i. Buch der Musterungen (bab. Sota 36ᵇ Anfang), 5. מִשְׁנֵה תורה (vgl. Deut. 17, 18; z. B. in der Massora). Vgl. Origenes bei Eusebius KG. VI, 25. Mit ספר יצירה (bab. Sanhedrin 62ᵇ) dagegen ist nur die Schöpfungsgeschichte gemeint, mit נְזִיקִין, d. i. Schädigungen (Massora zu Gen. 24, 8) nur Exod. 21. 22. Die bekannten griechischen Namen *Γένεσις* (LXX vollständiger *Γ. Κόσμου*), *Ἔξοδος* (LXX *Ἔ. Αἰγύπτου*), *Λευιτικόν* Leviticus, *Ἀριθμοί* Numeri, *Δευτερονόμιον* gibt schon Simon Magus bei Hippolytus, Haeres. VI, c. 15. 16 (Ausg. von Duncker und Schneidewin S. 246. 248), dann Melito von Sardes bei Eusebius KG. IV, 26. Philo nennt das erste Buch *Γένεσις*, das zweite *Ἐξαγωγή*; der Name *Δευτερονόμιον* steht im Briefe des Barnabas, Kap. 10.

II. Einteilung.

Die Fünfteilung ist, wie schon J. D. Michaelis, Einleit. S. 302 ff., erkannte, älter als die Übersetzung der LXX, aber nicht ursprünglich. Ein weiterer terminus ante quem für sie ergibt sich daraus, dass der mit Rücksicht auf sie in fünf Bücher geteilte Psalter in der Zeit Nehemjas vollendet worden ist. — Über die natürlich nicht ernst gemeinte Einteilung in sieben Bücher, die sich in einigen jüdischen Schriften findet, vgl. meine Prolegg. critica in V. T. Hebr. (Leipzig 1873), S. 73. 91. 122 und Traktat Soph'rim VI, 1. 2.

---

*) Da die Redaktion wünschte, dass dieser Art. den Raum von zwei Bogen womöglich nicht überschreite, musste der Verfasser sich in mehr als einer Hinsicht beschränken; insonderheit war es ihm nicht möglich, seiner ursprünglichen Absicht gemäß, die Geschichte der Kritik eingehend zu behandeln. Die reichlichen Litteraturangaben werden wenigstens einigermaßen Ersatz für das hier Fehlende geben.



III. Inhalt.

Der Gesamtinhalt des Pent. läßt sich am besten charakterisiren als: Geschichte des Gottesreiches auf Erden und in Israel von der Schöpfung bis zum Tode Moses und die Gesetze des Gottesreiches in Israel. — Der Inhalt der einzelnen Abschnitte ist aus folgender Übersicht zu erkennen: **I) Gen. 1—11** Urgeschichte: a) 1, 1 bis c. 2, 4ᵃ Schöpfung der Welt; b) 2, 4ᵇ bis c. 3 Schöpfung des Menschen, Urzustand, Sündenfall; c) 4 Wachstum der Sünde; d) 5 Genealogie der Sethiten bis auf Noah; e) 6, 1—8 Verderbnis der Menschen vor der Flut; f) 6, 9 bis c. 9 Geschichte der Flut und Noahs; g) 10 Völkertafel; h) 11, 1—9 Turmbau zu Babel; i) 11, 10—26 Genealogie der Nachkommen Sems bis auf Therach; k) 11, 27—32 Therach, seine Familie und seine Übersiedelung von Ur Kasdim nach Charan. ‖ **II) Gen. 12—50** Patriarchengeschichte: a) 12—25, 18 Geschichte Abrahams. Abrahams Berufung, Wanderung nach Kanaan, Aufenthalt in Ägypten 12; Trennung von Lot 13; Melchisedek 14; Bundschließung 15; Ismaels Geburt 16; Beschneidungsbund 17; Isaaks Geburt verheißen 18, 1—15; Sodom und Gomorrha 18, 16 bis c. 19; Abraham in Gerar 20; Isaaks Geburt und Hagars Austreibung 21; Abrahams Prüfung, Saras Tod und (vorbildlich bedeutsame) Erwerbung eines Erbbegräbnisses 23; Isaak heiratet Rebekka 24; Abrahams andere Ehe und sein Tod 25, 1—11. Anhangsweise 25, 12—18 Nachkommenschaft Ismaels. b) 25, 19 bis c. 36 Geschichte Isaaks, in der jedoch Jakob die Hauptperson ist. Geburt Esaus und Jakobs, Esau verkauft das Erstgeburtsrecht 25, 19—34; Isaak und Abimelech 26; Jakob erlistet des Vaters ersten Segen 27; Jakob flieht nach Mesopotamien (Beth-El) 28; Lea und Rahel, die vier ersten Söne der Lea 29; Bilha und Silpa, dem Jakob werden noch sieben Söne und eine Tochter geboren, Jakobs Reichtum 30; Jakobs Trennung von Laban 31; Jakobs Ringen am Jabbok 32; Versönung mit Esau 33; Sichem und Dina 34; Josephs Geburt und Rahels Tod, Isaaks Tod 35. Als Anhang 36 Nachkommenschaft Esaus. c) 37—50 Geschichte Jakobs, in der jedoch meist von Joseph die Rede ist. Joseph nach Ägypten verkauft 37; Juda und Thamar 38; Joseph im Hause Potiphars 39; die Träume des Mundschenken und des Hofbäckers 40; Pharaos Traum und Josephs Erhebung 41; die beiden Reisen der Söne Jakobs 42—44; Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen 45; Jakob zieht mit seiner ganzen Familie nach Ägypten 46; Ansiedlung in Gosen, Hungersnot 47; Ephraim und Manasse gesegnet 48; Jakobs Vermächtnis und Tod 49; Jakobs Begräbnis, Tod Josephs 50. ‖ **III) Exod. 1—15, 21** Bedrückung und Errettung Israels: a) 1. 2. Vermehrung der Israeliten zu einem zalreichen Volke, Bedrückung in Ägypten 1; Moses Geburt und Erhaltung, Flucht und Heirat 2. b) 3—7, 7 Moses Berufung und Sendung zu Pharao. Der brennende Dornbusch 3. c) 7, 8 bis c. 11 die neun vorbereitenden Plagen und Ankündigung der zehnten. d) 12—13, 16 Tötung der ägyptischen Erstgeburt. Auszug aus Ägypten und im Zusammenhange damit Bestimmungen über Passah, Mazzoth und Heiligung der Erstgeburten. e) 13, 17 bis c. 15, 21 Zug zum Schilfmeere, Errettung vor den verfolgenden Ägyptern, Triumphlied. ‖ **IV) Exod. 15, 22 bis c. 24, 11** Zug zum Sinai und Bundschließung: a) 15, 22 bis c. 18 Zug zum Sinai. Gott versorgt das Volk mit Wachteln und Manna 16, mit Wasser aus dem Felsen bei Massa und Meriba 17, 1—7, und hilft ihm gegen Amalek 17, 8 ff. Mose setzt auf Jethros Rat Richter ein c. 18. b) 19—24, 11 Bundschließung am Sinai. Vorbereitungen 19 — 20, 1. Dekalog, 20, 2—17. Grundordnungen des israelitischen Gemeinwesens (das Bundesbuch) 20, 22 bis c. 23. Bundschließung 24, 1—11. ‖ **V) Exod. 24, 12 bis c. 34** die Fortsetzung der Verordnungen seitens Gottes wird durch den Abfall des Volkes unterbrochen, des Bundes Widerherstellung: a) 24, 12 bis c. 31 Bestimmungen zumeist über den Bau und die Ausstattung der Stiftshütte, aber auch (28. 29) über Priesterkleider, Priesterweihe, das tägliche Brandopfer und (31, 12—17) die Heilighaltung des Sabbaths. b) 32—34 Bundesbruch und Bundeserneuerung. Goldenes Kalb 32; Moses Fürbitte 33; neue Gesetztafeln, Gott offenbart sich als den Barm-

herzigen und Gnädigen 34. ‖ **VI) Exod. 35 bis Num. 10, 10** Satzungen und Einrichtungen am Sinai: a) 35—40 Herstellung (35—38) und Einweihung (40) der Stiftshütte; 39, 1—31 Anfertigung der Priesterkleider. b) Lev. 1—7 die Opfergesetze. Brandopfer 1, Speisopfer 2, Dank-(Friedmal-)opfer 3, Sündopfer 4—5, 13, Schuldopfer 5, 14—26; die Kapp. 6. 7 bringen weitere Opfervorschriften, zumeist über Obliegenheiten und Anteile der Priester. c) Lev. 8—10 das Priestertum der Aharoniden. Aharon und seine Söne zu Priestern geweiht 8; ihr Amtsantritt 9; Tod Nadabs und Abihus, dadurch veranlasste Vorschriften über das richtige Verhalten der Priester 10. d) Lev. 11—16 Vorschriften über rein und unrein (reine und unreine Tiere 11, Kindbetterinnen 12, Aussatz 13. 14, unreiner Fluss 15) und den järlichen Versönungstag. e) Lev. 17—27 verschiedenartige Anforderungen, welche Israel als Gottesvolk zu befolgen hat. Über Schlachtung und Opferstätte, Verbot des Blutgenusses 17. Ehe- und Keuschheitsgesetze 18, einzelne auf das religiöse, sittliche und bürgerliche Leben bezügliche Bestimmungen 19, Strafen für Übertretung des in diesen beiden Kapp. Verbotenen 20. Satzungen, betreffend Priester, heilige Gaben und Opfer 21. 22. Festgesetze 23. Leuchter, Schaubrote, Strafe für Gotteslästerung und einige andere Verbrechen 24. Sabbathjar, Jobeljar 25. Schlussermanung mit Segen und Fluch 26. Heilige Weihungen (Gelobungen, Bannfluch, Zehnte) 27. f) Num. 1—10, 10 die letzten Bestimmungen und Ereignisse am Sinai. Zälung der streitbaren Männer 1, Lagerordnung 2; Zälung und Amt der Leviten 3. 4. Versönopfer, Eiferopfer 5. Nasiräer, aharonitischer Segen 6. Weihgeschenke der Stammfürsten 7. Einweihung der Leviten 8. Erlaubnis, das Passah in gewissen Fällen im zweiten Monat zu feiern 9, 1—15. Wolken- und Feuersäule als Zeichen des Zuges 9, 16 ff., silberne Signaltrompeten 10, 1 ff. ‖ **VII) Num. 10, 11 bis c. 22, 1** Vom Sinai bis Moab: a) 10, 11 bis c. 14 vom Sinai bis Kadesch. Aufbruch des Volkes am 20./2. des anderen Jares, Anschluss Chobabs, die Signalworte 10, 11 ff. Thab'era und Lustgräber, siebzig Älteste, Wachteln 11. Mirjams Aussatz 12. Auskundschaftung des gelobten Landes, Murren des Volkes, zur Strafe soll die aus Ägypten gezogene Generation nicht nach Kanaan kommen, sondern auf langjäriger Wüstenwanderung allmählich aussterben 13. 14. b) 15—19 Ereignisse und Gesetze wärend der 37järigen Wüstenwanderung. Bestimmungen über die Opfer, Bestrafung des Sabbathschänders, Quasten (ציצת „Läpplein") am Saume des Oberkleides 15. Korach, Dathan und Abiram, Bestätigung des Hohepriestertums Aharons (grünender Stab) 16. 17. Dienst und Einkünfte der Priester und Leviten 18. Rote Kuh 19. c) 20—22, 1 von der Sammlung des Volkes in Kadesch im ersten Monate des vierzigsten Jares bis zur Ankunft in den Steppen von Moab. Mirjams Tod, Wasser aus dem Felsen (Haderwasser), Edom verwehrt den Durchzug, Aharons Tod 20. Eherne Schlange, Brunnenlied, Sihon und Og 21. ‖ **VIII) Num. 22, 2 bis c. 36** Ereignisse und Gesetze in Moab: a) 22, 2 bis c. 24 Bileam. Stern aus Jakob 24. b) 25 Baal-Peor u. der Eifer des Pinchas. c) 26 neue Zälung des Volkes. d) 27 Verordnung über Erbrecht (Töchter Zelophchads), Josua zum Nachfolger Moses geweiht. e) 28—30. Tägliche und festtägliche Opfer 28—30, 1. Verbindlichkeit der Gelübde 30, 2 ff. f) 31. 32 Sieg über Midian 31. Ruben, Gad und Halb-Manasse erhalten Besitz im Ostjordanlande 32. g) 33, 1—49 Verzeichnis der Lagerstätten. h) 33, 50 bis c. 36 auf den Besitz Kanaans bezügliche Bestimmungen: Vertreibung der Kanaaniter 33, 50 ff.; Grenzen des Landes und wer es zu verteilen habe 34; Levitenstädte, Zufluchtsstädte für unvorsätzliche Totschläger 35; Verheiratung der Erbtöchter 36. ‖ Dann folgen die drei großen Schlussreden Moses: **IX) Deut. 1—4, 43** erste Rede: a) 1, 1—4 einleitende historische Bemerkungen. b) 1, 5 bis c. 4, 40 die Rede selbst, vorbereitenden Charakters. Mose ruft dem Volke das auf dem Zuge durch die Wüste Erlebte ins Gedächtnis 1, 6 bis c. 3 und knüpft daran 4, 1—40 die eindringliche Manung zum Gehorsam gegen das Gesetz. c) 4, 41—43 Notiz über drei Zufluchtsstädte für unvorsätzliche Totschläger im Ostjordanlande. ‖ **X) Deut. 4, 44 bis**

c. 26 zweite Rede. Auf einige einleitende Bemerkungen a) von 4, 44—49 über die historische Situation folgt b) 5—11 der erste allgemeine Teil: α) 5 Widerholung des Grundgesetzes, des Dekaloges; β) 6—11 Gott allein ist zu fürchten, zu lieben und zu verehren (Inhalt der beiden ersten Gebote). c) 12—26 der zweite, spezielle Teil behandelt wichtige einzelne Bestimmungen: α) 12—16, 17 Pflichten Israels gegen Gott. Centralheiligtum 12; Bestrafung der zum Götzendienste Verfürenden und der Götzendiener 13; Vermeidung heidnischer Trauergebräuche und unreiner Speisen 14, 1—21. Positiv: Zehntordnung 14, 22 ff.; Erlassjar, Freilassung hebräischer Sklaven, Verwendung der Erstgeburten von Rindern und Kleinvieh 15; die drei järlichen Hauptfeste 16, 1—17. β) 16, 18 bis c. 18 die Ämter des theokratischen States. Richter und Gerichtsverfaren 16, 18 bis c. 17, 13; Königsgesetz 17, 14 ff.; Rechte der Priester und Leviten, rechtes und falsches Prophetentum 18. γ) 19—25 völker-, stats- und privatrechtliche Bestimmungen. Zufluchtsstädte, Grenzverrückung, falsche Zeugen 19; Kriegsrecht 20; Sünung des von unbekannter Hand verübten Mordes, Behandlung des kriegsgefangenen Weibes, Recht des Erstgebornen, Bestrafung des widerspenstigen Sones, Bestattung des Gehenkten 21; Warnung vor Verletzung der Nächstenliebe und der natürlichen Ordnung, Keuschheits- und Ehegesetze 22; Bürgerrecht in der Gemeinde des Herrn 23, 1—19; Zinsnehmen, Gelübde, Recht sich auf des Nächsten Weinberg oder Acker zu sättigen v. 20—26; Eherecht, Warnung vor Bedrückung und Ungerechtigkeit c. 24; Prügelstrafe, Leviratsehe, rechtes Gewicht und Maß, Groll gegen Amalek 25. δ) 26 Anordnung von Gebeten bei Darbringung der Erstlinge von Früchten und des im dritten Jare ausgesonderten Zehnten. Schlusssermanung. ‖ **XI) Deut. 27—30** dritte Rede: a) 27 nach Überschreitung des Jordans soll das Volk das Gesetz auf große mit Kalk übertünchte Steine schreiben, Brand- und Dankopfer darbringen und sich von den Bergen Garisim und Ebal aus Segen für Haltung des Gesetzes und Fluch für Verletzung desselben zurufen. b) 28, 1—68 Darlegung dieses Segens und Fluches durch Mose selbst. c) 28, 69 bis c. 30 feierliche Ermanung des Volkes in den Bund mit Gott einzutreten und sich des Segens, welcher für die Gesetzeserfüllung verheißen sei, teilhaftig zu machen. ‖ **XII) Deut. 31—34** Schluss des Lebens und Wirkens Moses: a) 31 Mose übergibt Josua sein Amt und befiehlt das bei der Bundeslade niederzulegende Gesetz alle sieben Jare beim Laubhüttenfeste vorzulesen. Ankündigung des folgenden Liedes. b) 32 Lied Moses (v. 1—43), Ankündigung seines Todes. c) 33 Segen Moses. d) Tod und Begräbnis Moses.

IV. Die kritischen Fragen.

1. **Tradition und Berechtigung der Kritik.** Die Synagoge, die Kirche des Altertums wie des Mittelalters und auch manche neuere Forscher, unter den bekannten protestantischen zuletzt noch Keil (Einleit. [3], Bibl. Comm. über die BB. Mose's [3]), hielten, bzw. halten Mose für den Verfasser des ganzen Werkes, nur darüber differirend, wo die Hand dessen beginne, welcher von Moses Tod und Begräbnis berichtete *). Begründet wird diese Ansicht: durch das Selbstzeugnis des Pentateuchs (Keil Einl. § 23), ferner durch das Zeugnis der geschichtlichen Bücher (das. § 37), der Prophetie und der Lyrik (§ 38), des Neuen Testamentes (§ 39), und endlich durch die Behauptung, dass der Pentateuch keine Spuren nachmosaischer Verhältnisse und Ereignisse, keine Widersprüche, keine chronologischen Ungenauigkeiten zeige (das. § 32), vielmehr ein nach Sprache und Inhalt einheitliches Werk bilde, welches in jeder Beziehung den Erwartungen, die man von einem Schriftwerke Moses zu hegen berechtigt sei, entspreche und dessen hohes Alter der altertümliche Charakter der Sprache beweise (§ 35).

*) Nach Hengstenberg und Keil 31, 24. Nach altthalmudischer Ansicht (Baba bathra 14b, s. Bd. VII, S. 417 dieser Encykl.) sind die letzten acht Verse von Josua hinzugefügt. Josephus (Archäol. IV, 8, 48), Philo, jüngere Thalmudisten u. a. lassen auch diese acht Verse von Mose selbst herrüren.

Die äußeren Zeugnisse sind nicht beweisend. Die Stellen des Pentateuchs, an welchen von Mose gesagt wird, dass er etwas geschrieben habe, beziehen sich entweder (Exod. 17, 14; 24, 4. 7; 34, 27. Num. 33, 2) nur auf Einzelnes, wie den Sieg über Amalek, das Bundesbuch, oder (Deut. 31, 9—11. 22. 24—26) nur auf das Deuteronomium, bzw. den Kern dieses Buches (vgl. Franz Delitzsch, Gen. [4], Pentateuch-krit. Studien 1880, 503—505). Die Zeugnisse der älteren alttestamentlichen Schriften unterliegen hinsichtlich des Objekts wie des Subjekts *) vielfachen Zweifeln. Die Ansichten der nachexil. Schriftsteller sind wegen der großen zeitlichen Entfernung von der Zeit Moses nicht mehr als beweiskräftige äußere Zeugnisse für mosaische Abfassung anzusehen. Gegen Heranziehung der neutestamentlichen Citate müssen wir trotz Keil, Einl. § 39, Anm. 2, protestiren, da, wenn sie überhaupt beweisen, es keiner anderen Beweise bedarf und jede Anfürung weiterer Beweise eine Herabsetzung dieses die Autorität des Herrn und seiner Apostel anrufenden Beweises wäre, und da durch jene Heranziehung der Streit vom historisch-kritischen auf das dogmatische Gebiet übertragen wird. — Wir erachten uns daher durch äußere Zeugnisse für bezüglich des Ganzen nicht gebunden und halten es zunächst für möglich, dass der Name „fünf Bücher Moses", „Thora Moses" in demselben Sinne zu verstehen sei, wie der „Buch Josua", nämlich so, dass durch ihn Mose als die Hauptperson, nicht als Verfasser bezeichnet werde.

Wie steht es nun mit den inneren Gründen? Gegen die mosaische Autorschaft sind vielerlei Gründe vorgebracht worden. Die meisten von ihnen können erst in zweiter oder dritter Reihe in Betracht kommen, da nicht zu leugnen ist, dass über sie, wenn jeder einzeln betrachtet wird, teils nach dem kritischen, teils nach dem theologischen Standpunkte, welchen der Beurteiler einnimmt, sehr verschieden geurteilt werden kann **). Ein Grund aber ist, nach meiner Überzeugung, wenn man ihn genau ins Auge fasst, entscheidend. Von ihm aus wird die richtige Würdigung der anderen ermöglicht oder doch erleichtert. Nicht nur der die vormosaische Zeit behandelnde Teil des Pentateuchs, sondern der ganze Pentateuch ist aus verschiedenen noch gegenwärtig in zalreichen Abschnitten deutlich erkennbaren Schriften zusammengesetzt, von denen (ob von allen, kommt hier nicht in Betracht) Teile sich auch im Buche Josua nachweisen lassen. Mit dieser Thatsache ist die Annahme, dass der ganze Pentateuch von Mose verfasst sei, schlechthin unverträglich; daher hier eine kurze Erläuterung und Begründung. Jean Astruc ***), den schon Anderen auffällig gewesenen eigentümlichen Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis zum Ausgangspunkte nehmend, behauptete 1753 in den Conjectures sur les memoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese, dass der die vormosaische Zeit behandelnde Teil des Pent. (Gen., Exod. 1. 2), abgesehen von 9 selten benützten Schriften, aus zwei Haupturkunden, einer Elohimschrift A und einer Jahveschrift B, zusammengestellt sei. J. G. Eichhorn vereinfachte diese These, indem er fast den ganzen Inhalt der 52 ersten Kapitel des Pentateuchs auf die genannten Haupturkunden verteilte (Einleit. [4] § 416), und — was für uns das wichtigste — gab ihr eine wertvolle Begründung durch den Nachweis, dass in diesen beiden auf Grund des Wechsels der Gottesnamen ge-

---

*) Hinsichtlich des Objekts: Es ist fraglich, ob auf den ganzen Pentateuch oder nur auf einen Teil desselben verwiesen werde. Es ist der Name Moses meist entweder gar nicht oder doch nicht so erwänt, dass man annehmen muss, Mose solle als Verfasser bezeichnet werden. Aus תּוֹרַת מֹשֶׁה und änlichen Ausdrücken (nicht aus סֵפֶר מֹשֶׁה) folgt mit Notwendigkeit nur, dass der, welcher sie brauchte, Mose als Vermittler des Gesetzes ansah. — Hinsichtlich des Subjekts: Die Stellen, in welchen Bezugnahme auf den Pentateuch gefunden wird, gelten Anderen als spät. Beispiel: die deuteronomisch klingenden Urteile im Königsbuche.

**) Vgl. z. B. die Weissagungen Gen. 17, 6 (und sollen auch Könige von dir kommen). 16. 35, 11; dann auch Stellen wie 12, 6 והכנעני אז בארץ, 36, 31 u. dgl. m.

***) Vgl. den eingehenden Artikel Ed. Böhmer's PRE. [2] I, 725—734.

schiedenen Urkunden auch ein verschiedener Sprachgebrauch herrsche (das. § 409). De Wette (1805. 1806) wies auf die Besonderheiten des Deuteronomiums hin. Ewald (Theol. Stud. und Krit. 1831, S. 602—604) machte darauf aufmerksam, dass die Elohimschrift und die Jahveschrift sich nicht nur bis Exod. 6, 2, sondern bis zum Ende des Pentateuchs erkennen lassen. Bald darauf zeigte die Analyse, dass auch das Buch Josua mit diesen Quellen in Zusammenhang stehe, und so bewärte sich Bleek's Ansicht (Rosenmüller's Biblisch-exeg. Repertorium I [Leipz. 1822], S. 44 ff.), dass früher nicht Moses Tod, sondern die Eroberung des den Patriarchen für ihre Nachkommen verheißenen Landes Kanaan den Abschluss gebildet habe. Mit dem Nachweise einer zweiten elohistischen Quelle beschäftigten sich K. D. Ilgen (Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, 1. [einziger] Theil, Halle 1798, 510 S., a. u. d. T.: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses) und, mit besserem Erfolge, H. Hupfeld (Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin 1853, 224 S.).

Die Anhänger der mosaischen Abfassung des Pentateuchs haben, von der richtigen Erkenntnis ausgehend, dass die Namen Elohim und Jahve verschiedene Beziehungen Gottes zur Welt ausdrücken, den Gebrauch beider Namen überall aus dem Bedeutungsunterschiede zu erklären versucht und dabei viel Scharfsinn gezeigt; aber — wie Delitzsch, Gen.[4] S. 27 richtig bemerkt — „man bekommt den Eindruck, dass, wenn sie auch irgendwie anders durcheinander gemischt erschienen, dieser Scharfsinn seinen Dienst nicht versagen würde“. Und ganz unerklärt blieb bei den Erklärungsversuchen die merkwürdige Thatsache, dass die beiden Gottesnamen nur bis Exod. 6, 2 mit einander wechseln, von da an aber fast ausschließlich Jahve gebraucht wird. Selbst für Keil (Einl. § 33, S. 141) erhellt aus der Erklärung Gottes (Exod. 6, 2 *) „unzweideutig, dass der Name Jahve in der vormosaischen Zeit nicht so bekannt und verbreitet war, wie er es durch die Großtaten Gottes bei der Ausfürung Israels aus Ägypten wurde“, und er kann nicht umhin es „warscheinlich“ zu finden, „dass derselbe in alten Urkunden aus der Zeit der Erzväter Israels gar nicht vorkommen mochte, und dass Mose als Bearbeiter der Urgeschichte auch Urkunden, in welchen Gott nur Elohim oder El Eljon, El Schaddai hieß, vorgefunden und unverändert in die Genesis aufnehmen konnte“. Bemerkenswert ist weiter, dass Keil das. § 34, S. 150 einräumt: „Die elohimischen Abschnitte der Genesis unterscheiden sich durch gewisse Eigentümlichkeiten der Sprache und Anschauungen von den jehovischen“ und, das. S. 154: „dass in der Geschichtsdarstellung neben der einfachen annalistischen Erzälung eine historisch-prophetische Strömung hergeht und in den legislativen Teilen der mittleren Bücher die Vorschriften religiös-ethischen und bürgerlich-socialen Inhalts sich von den Kultusgesetzen in Form und Inhalt unterscheiden“. Nach diesen Zugeständnissen muss es befremden, dass er nirgends solche Urkunden auszuscheiden versucht, ja im Kommentar [3] I, 114. 115 sogar bei der ganz zweifellos zusammengesetzten Flutgeschichte ausdrücklich die Annahme verschiedener Urkunden ablehnt und sagt: „reich an Widerholungen, hat aber doch einen wolgeordneten stetigen, wenngleich etwas schwerfällig fortschreitenden Zusammenhang, aus dem sich kein einziges Glied herausnehmen lässt, one die Schilderung lückenhaft zu machen“. Und geradezu unwissenschaftlich müssen wir es nennen, dass Keil die Annahme eines zweiten Elohisten und die des Vorkommens von Glossen und Textänderungen für „Notbehelfe“ erklärt, zu denen „die Kritik sich genötigt sah“ (S. 154), und dass ihm die unter den Kritikern bestehende Meinungsverschiedenheit ein Beweis für die Irrigkeit der ganzen Quellenscheidung ist (§ 34, Anm. 7).

---

*) ושמי יהוה לא נודעתי להם. Dafür, dass dieses Wort nicht jede frühere Bekanntschaft mit dem Namen Jahve ausschließen solle, pflegt man auf den Namen der Mutter Moses יוֹכֶבֶד Exod. 6, 20 zu verweisen. Delitzsch Gen.[4] S. 29 fügt treffend hinzu, es sei der hl. Schrift „eigen, die unvollkommenere Stufe im Lichte der vollkommeneren so erscheinen zu lassen, dass der Schein, aber nur der Schein eines absoluten Unterschiedes erzeugt wird“, und citirt als Belege Joh. 1, 17; 7, 39.

Er übersieht dabei zweierlei: erstens, dass über die Notwendigkeit der Quellenscheidung die „Kritiker“ aller Richtungen (Delitzsch und Wellhausen u. s. w.) vollkommen einig sind, und zweitens, dass auch über die Analyse sehr vieler Abschnitte Einigkeit, sei es gänzlich, sei es in den Hauptpunkten, erzielt ist. Ein Beispiel: In den ersten 9 Kapiteln der Genesis weisen Nöldeke, Dillmann und Wellhausen dem sogenannten ersten Elohisten einstimmig zu: 1—2, 3ᵃ; 5 (one V. 29); 6, 9—22; 7, 11. 13—16ᵃ. 18—21. 24; 8, 1. 2ᵃ. 3ᵇ—5. 13ᵃ. 14—19; 9, 1—17. 28. 29. Differenzen bestehen nur in Bezug auf 5 Verse, bez. Versteile: Nöldeke und Dillmann fügen 7, 6 hinzu; Nöldeke 7, 22, wo Dillmann Eingreifen des Redaktors annimmt, wärend Wellhausen für Ausschluss ist; 7, 23 wird von Nöldeke und Wellhausen ausgeschlossen, wärend Dillmann die zweite Vershälfte, aber nicht mit voller Entschiedenheit der genannten Quelle zuspricht; von dem ersten der beiden Halbverse 8, 3ᵃ. 13ᵇ, welche Wellhausen noch hinzufügt, sagt Dillmann nur, dass er „warscheinlich“ vom Jahvisten sei.

2. Zur Geschichte der Kritik. Vgl. besonders A. Th. Hartmann, Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's nebst einer beurtheilenden Einleitung und genauen Charakteristik der hebräischen Sagen und Mythen, Rostock und Güstrow 1831, S. 1—67; Ad. Merx im Nachworte zu Frdr. Tuch's Commentar über die Genesis, Halle 1871, S. LXXIX—CXXII; Bleek, Einleitung in das Alte Test.; Ludwig Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869; C. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der alttestamentl. Kritik und Exegese, Berlin 1867, 53 S. 4⁰.

Von den zalreichen Hypothesen, welche man aufgestellt hat, um die Entstehung des Pentateuchs zu erklären, verdienen drei hervorgehoben zu werden:

a) die Fragmentenhypothese. Vgl. bes. J. S. Vater, Commentar über den Pentateuch. Mit Einleitt. zu den einzelnen Abschnitten, der eingeschalteten Übersetzung von Dr. Alex. Geddes merkwürdigeren krit. und exeg. Anmerkungen und einer Abhandlung über Moses und die Verff. des Pent., Halle 1802—1805, 3 Bde. (332, 232, 728 S.) und Hartmann a. a. O. — Der Engländer Al. Geddes, Joh. Sev. Vater, A. Th. Hartmann ließen, hauptsächlich Mangel an Zusammenhang und Widerholungen als Gründe angebend, den Pentateuch aus einer großen Anzal einzelner Fragmente entstanden sein. Diese Ansicht erwies sich dadurch als unhaltbar, dass ordnende Hand sowol im Großen als auch in vielen Einzelheiten unverkennbar ist; auch half sie zu keiner Einsicht in das Werden des Pentateuchs; doch ist die Arbeit der genannten Gelehrten wenigstens insofern nicht erfolglos gewesen, als sie mit Anlass gegeben hat zu der auch später, namentlich wider in neuester Zeit vorgetragenen Ansicht, dass die im Pentateuch enthaltene Gesetzgebung nicht auf einmal vollendet gewesen sei, sondern im Laufe der Jarhunderte durch Zusätze, Änderungen u. s. w. Modifikationen erlitten habe (über deren Umfang und Bedeutung freilich gegenwärtig starke Differenzen obwalten).

b) Die Ergänzungshypothese. Der Umstand, dass namentlich in den Elohimstücken Gleichheit der Sprache und der Anschauungen und Zusammengehörigkeit unverkennbar hervortraten, erzeugte die zugleich durch ihre Einfachheit sich empfehlende Ergänzungshypothese: die Elohimschrift, seitdem auch Grundschrift genannt, sei von einem Späteren, dem Jahvisten (Ergänzer) durch Einfügung unter sich nicht zusammenhangender Abschnitte und Bemerkungen ergänzt worden. Das Deuteronomium wurde später eingefügt. So besonders Frdr. Tuch, Commentar über d. Gen. 1838; Bleek, Einleit.; Cäs. v. Lengerke, Kenaan, Königsberg 1844; früher auch Delitzsch (noch Gen.⁴ S. 34). — Gegenwärtig ist diese Hypothese, welche den jahvistischen Bestandteilen nicht gerecht wurde, als aufgegeben zu betrachten. Vgl. jedoch unten S. 444 Eb. Schrader.

c) Die Urkundenhypothese. Gegenwärtig herrschend ist die, wenngleich in anderer Form, älteste, die Urkunden-Hypothese, d. h. die Ansicht, dass der gesamte oder doch fast der ganze *) Inhalt des gegenwärtigen Pentateuchs durch zwei

*) Nicht wenige halten dafür, dass manche Zusätze noch später hineingekommen seien,

oder mehrere Redaktoren aus verschiedenen Urkunden zusammengefügt worden sei. Innerhalb des durch diese Definition gegebenen Rahmens aber finden wir sehr beträchtliche Meinungsdifferenzen. Dieselben beziehen sich indes weniger auf die Analyse, als auf Reihenfolge und Alter der Quellen. Ehe wir die wichtigsten Ansichten anfüren, stellen wir die von den verschiedenen Gelehrten für die einzelnen Quellen des Hexateuchs angewendeten Namen und Signaturen kurz zusammen.

α) Der erste Elohist; Tuch 2c.: Grundschrift; Ewald, Buch der Ursprünge; Schrader: der annalistische Erzäler; H. Schultz (alttest. Theol.), Dillmann: A; Wellhausen u. s. w.: PC (Q s. unten S. 446).

β) Der zweite Elohist; der jüngere Elohist; Ew.: der dritte Erzäler; Schrader: der theokratische Erzäler; Dillm.: B oder der nordisraelitische Erzäler; H. Schultz: C; Wellh. u. s. w.: E.

γ) Der Jahvist; Tuch u. s. w.: Ergänzer; Ew.: der vierte Erzäler; Schr.: der prophetische Erzäler; Dillm.: C; H. Schultz: B; Wellh.: J.

δ) Der Deuteronomiker; Dillm.: D.

Wir benutzen im Folgenden die von Wellhausen vorgeschlagenen Bezeichnungen, erstens weil sie gegenwärtig von Vielen acceptirt sind, zweitens und hauptsächlich weil in ihnen kein allgemeinen Gebrauch verhinderndes Präjudiz über die Altersfolge der Quellen gegeben ist. Doch schreiben wir P, der Kürze wegen, und, um jedes Missverständnis unmöglich zu machen, E^2 statt E.

3. Die wichtigsten gegenwärtig vertretenen Ansichten. a) Ed. Schrader, in der 8. Aufl. von de Wette's Einleitung in das A. Test., Berlin 1869, ist für „Verbindung der Urkunden- und der Ergänzungshypothese". P, bis zum Ende des Buches Josua erkennbar, schrieb in der ersten Zeit der Regierung Davids, war sicher ein Priester, höchst warscheinlich ein Judäer (§ 203). E^2, bis 1 Kön. 9, 28 zu verfolgen, warscheinlich ein Nordisraelit, schrieb bald nach der Trennung der Reiche, etwa 975—950 (§ 204). Es ist anzunehmen, dass von beiden schriftliche Quellen benutzt wurden. J, gleichfalls dem nördlichen Reiche angehörig, verarbeitete zwischen 825 und 800 P und E^2 in freier Weise zu einem einheitlichen Ganzen, dabei auf Grund teils anderer schriftlicher Aufzeichnungen (z. B. Ex. 21—23), teils mündlicher Tradition vieles hinzufügend (§ 205. 202). Den Grundstock des Deut. (4, 44 bis c. 28) verfasste nicht lange vor dem 18. Jare des Josia ein dem Jeremja sehr nahe stehender, gottbegeisterter Mann, welcher nach dem Untergange des Reiches Juda sein Werk selbst in PE^2J einfügte (§ 206). Die Lostrennung der Thora, d. i. des Pentateuchs in seiner jetzigen Gestalt, von der folgenden Geschichtsdarstellung geschah nicht vor dem Ende des babylonischen Exils. Öffentliche Sanktion zur Zeit Esras (§ 14). An dieser Aufstellung hält Schr. auch jetzt noch fest.

b) Th. Nöldeke stellte in den Untersuchungen zur Kritik des A. T., Kiel 1869 (S. 1—144, Die sog. Grundschrift des Pentat.) folgende Ansicht auf: P, E^2, J stammen aus dem 10. oder eher dem 9. Jarh.; E^2 ist nur in der Verarbeitung durch J erhalten; P muss nicht die älteste Schrift sein, kann aber auch nicht viel jünger sein als die beiden anderen. Der Verf. des kurz vor der Reform des Josia geschriebenen D arbeitete sein Werk selbst in den sonst fertigen Hexateuch ein, trennte vielleicht auch schon das Buch Josua ab. — Einer mir am 20./5. 1882 erteilten Auskunft über seine jetzige Stellung zu den Fragen der Pentateuchkritik entnehme ich folgendes: Die Identifizirung des Redaktors mit dem Deuteronomiker hat Nöldeke aufgegeben. Die Masse, welche vom Pentateuch bleibt, wenn man P und D ausscheidet, kritisch zu trennen erklärt er für unmöglich. Der Graf-Wellhausenschen Ansicht (s. u.) beizutreten ist er nicht im Stande. In der gesetzlichen Litteratur ist keine geradlinige Entwicklung zu erkennen. Die Abhängigkeit Eze-

---

der Text auch hier und da noch behufs Beseitigung von Widersprüchen u. s. w. modifizirt worden sei.



chiels von P wird festgehalten. Dem Deuteronomiker hat „auf alle Fälle eine gesetzliche Litteratur wesentlich desselben Stils und oft wörtlich desselben Lauts vorgelegen, wie die des Priesterkodex". — Vgl. noch Nöldeke's Bemerkungen in den Jahrbüchern für prot. Theol. I (1875), S. 343—355.

c) Aug. Dillmann wird seine Ansicht im Zusammenhange am Schlusse der Neubearbeitung des Knobelschen Hexateuchkommentars *) darlegen. Aus seinen bisherigen Äußerungen ergibt sich etwa folgendes: Ob P oder E² höheres Alter eignet, ist fraglich. E², der Blütezeit des prophetischen Wesens unter den mittleren Stämmen angehörig, ist sicher älter als J, welche Schrift durchaus auf E² ruht und in Zeit und Geist dem nicht lange vor der Reform des Josia verfassten D schon viel näher steht. P, E² und J sind von Einem Redaktor (vor oder nach D?) zusammengearbeitet. Die Erzälung Neh. 8—10 bezieht sich auf den ganzen Pentateuch. Spuren nachexilischer Überarbeitung und Redaktionstätigkeit s. Kommentar zu Ex. und Lev. S. VIII. 356 f. 620. — P, E² und J haben sehr alte Quellen, besonders gesetzlichen Inhalts. Beispiele: E² hat das Bundesbuch (Ex. 20, 22 bis c. 23, 19) aufgenommen (a. a. O. S. 220); P und J benutzen in Lev. 5, 1—6. 21—26; c. 6. 7. 17—26 einen älteren Kodex [S = Sinaigesetz] (S. 374. 439. 534).

d) Franz Delitzsch schrieb noch 1872, Gen.⁴, S. 21: „Das Deut. gibt sich als mosaisch und muss seiner Hauptmasse nach . . . als mosaisch anerkannt werden", und S. 31: „Ein Mann wie Eleasar . . ., der Priester, . . . schrieb das große mit בראשית ברא beginnende Werk, in welches er die Bundesrolle aufnahm . . . . Ein zweiter, wie Josua . . ., der ein Prophet ist und wie ein Prophet redete, oder einer jener זְקֵנִים, auf welchen Moses Geist ruhete, . . . fand sich ermächtigt, dieses Werk zu ergänzen . . und einverleibte ihm das ganze Deut., an dem er sich selbst gebildet hatte. So ungefär entstand die Thora, nicht one Benutzung anderweitiger schriftlicher Dokumente durch beide Erzäler". — Seit 1876 hat er, zuerst namentlich durch Aug. Kayser, das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen (Straßburg 1874, 198 S.) beeinflusst, seine Ansichten erheblich modifizirt und zwar so, dass er jetzt Graf und dessen Anhängern in Bezug auf die Reihenfolge und die Analyse der Quellenschriften nahe steht, die Abfassungszeit der letzteren aber wesentlich anders bestimmt und sich lebhaft gegen die Folgerungen erklärt, welche die genannte Schule hinsichtlich der Geschichte, speziell der Religionsgeschichte Israels aus den Resultaten ihrer kritischen Forschung zieht. Über E² finde ich bei Delitzsch nur folgende Äußerung (Pent.-krit. Studien 1880, S. 338 f.): „Es ist warscheinlich, dass das Bundesbuch, das Gesetz der zweiten Tafeln und mancherlei einem sog. zweiten Elohisten angehörige Erzälungen bereits in das jehovistische Werk eingearbeitet waren, als das Deuteronomium entstand und an dieses sich anschloss". Im übrigen ordnet er jetzt J; D nachsalomonisch (Stud. S. 564), aber vorjesajanisch (S. 509); Heiligkeitsgesetz, d. i. die besonders in Lev. 17—26 hervortretende Gesetzsammlung (S. 622); P, die jüngste Gestalt der auf Mose sich zurückfürenden Gesetzgebung, aber vorexilisch (S. 509) und vorezechielisch (S. 346). Delitzsch vergleicht die den kanonischen Evangelien „vorausgegangenen vielen Aufzeichnungen", und fügt hinzu, es stehe ihm „jetzt fest, dass der Entstehungs- und Entwickelungsgang, aus welchem die Thora in ihrer vorliegenden Schlussgestalt hervorgegangen, bis in die nachexilische Zeit hineinreicht und vielleicht sogar in der Zeit, wo der samar. Pent. und die griech. Übersetzung entstand, noch nicht völlig zur Ruhe gekommen war" (S. 620). „Um so fester bestehen wir auf dem mos. Ursprung und dem geoffenbarten Charakter ihres [der Thora] Fundamentes" (S. 621; vgl. Urmosaisches im Pent. 1882, S. 295, Abs. 3). — Vgl. außer den unten (S. 459) zu nennenden Aufsätzen in Luthardt's Zeitschr. noch die englische Übersetzung der bezüglichen §§ aus Delitzsch's Vorlesungen in dem zu Chicago erscheinenden The

*) Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum Alten Testament, Lief. 13.

Hebrew Student, 1882, Nr. 1—4, und S. J. Curtiß, Delitzsch on the origin and composition of the Pentateuch in The Presbyterian Review, New-York 1882, Juliheft, S. 553—584.

e) J. Wellhausen: Die Komposition des Hexateuchs, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie XXI (1876), S. 392—450. 531—602; XXII (1877), S. 407 bis 479; § 81—87 (Fortgang der Kritik des Hexateuchs seit Bleek's Tode) und § 88—134 (Ri., Ruth, Sam., Kg.) der 4. Aufl. von Bleek's Einl. in das A. T., Berlin 1878; Geschichte Israels, 1. [einziger] Band, Berlin 1878; Artikel „Israel" in der neuen Aufl. der Encyclopaedia Britannica, Bd. XIII. — Auch der Dekalog ist nicht mosaisch. Das Bundesbuch (Ex. 20, 22 bis c. 23, 19) ist „einem seßhaften und in den Ackerbau vollkommen eingelebten Volke gegeben". J gehört „der goldenen Periode der hebr. Litteratur zu . . ., der Zeit der Könige und Propheten, die der Auflösung der beiden israelit. Reiche durch die Assyrer vorhergeht" (Gesch. S. 9). „Erwänenswert ist, dass seit dem Segen Bileams J plötzlich abbricht. Nur in Num. 25, 1—5 und Deut. 34 könnte man vielleicht einige Spuren dieses herrlichen Geschichtswerks finden wollen, z. B. 34, 7b" (Komp. XXI, 585). E² „läßt eine fortgeschrittenere und grundsätzlichere Religiosität erkennen" (Gesch. 371), behandelte auch die Einnahme Kanaans. Beide Quellen „haben wol erst mehrere vermehrte Ausgaben erlebt und sind nicht als J¹ und E¹, sondern als J³ und E³ zusammengearbeitet" (Komp. XXII, 478). D, kurz vor dem 18. Jare des Josia verfasst und damals nur Kapp. 12—26 enthaltend, erfur „nicht vor dem Exil" (XXII, 460 ff.) „zwei von einander unabhängige vermehrte Ausgaben (1—4. 12—26. 27 und 5—11. 12—26. 28—30)". Die Vereinigung der beiden Ausgaben und die Einsetzung des so entstandenen Werkes in JE² geschahen wol in unmittelbarem Zusammenhange mit der „deuteronomistischen Bearbeitung, wodurch J und E² zu JE² verschmolzen sind" (Gesch. 370). Lev. 17—26 ist eine im Exil entstandene, zwischen Ezechiel und dem Priesterkodex („PC"), aber dem Ez. näher stehende, obwol nicht von ihm verfasste (Komp. XXII, 440) Gesetzsammlung, die in entsprechender Bearbeitung dem P einverleibt wurde (Gesch. 388. 391. 396). Der nach Ausscheidung von JE² und D übrig bleibende Teil des Hexateuchs ist nachezechielisch, trägt „keinen streng einheitlichen Charakter", sondern „ist ein Konglomerat, gleichsam die Arbeit einer ganzen Schule" (Gesch. S. 8). An einen zugrunde liegenden Kern, Q *), der sich durch seine historische Systematik auszeichnete, „haben sich, abgesehen von der Einfügung älterer Aufsätze, eine Menge sekundärer und tertiärer Nachwüchse angesetzt, die formell nicht dazu gehören, freilich aber materiell völlig gleichartig sind, . . . so dass das Ganze zwar nicht als eine litterarische, dennoch aber als eine geschichtliche Einheit betrachtet werden kann" (Gesch. S. 8). Die „durch Sprache und Inhalt ebenso wie durch directe Beziehungen mit Q in engster Verbindung" (Komp. XXII, 407) stehende Gesetzgebung der mittleren Bücher (Ex. 25—31. 35—40, Lev., Num. 1—10. 15—19. 25—36 mit geringen Ausnahmen) wird als Priesterkodex bezeichnet. Als ursprünglich zu Q gehörig erweisen sich nur: Ex. 25—29; Lev. 9; c. 10, 1—5. 12—15; c. 16; Num. 1, 1—16. 1, 48 bis c. 3. 9, 15 bis c. 10, 28; c. 16 teilweise. 17. 18. 25, 6—19; 26. 27. 32 teilweise. 33, 50 bis c. 36 (Komp. XXII, 417. 420. 448. 451. 453. XXI, 572. 574. 580). Im Jare 444 wird dies gesetzlich-geschichtliche Werk, schon in JE²D eingearbeitet, von Esra publizirt und eingefürt; „denn dass das Gesetz Esras der ganze Pentateuch gewesen ist, unterliegt keinem Zweifel" (Gesch. 425. 9. 370 ff. 421). — Vgl. für Leser englischer Zunge noch Henry P. Smith, The critical theories of Julius Wellhausen in The Presbyterian Review 1882, Aprilheft S. 357—388, woselbst auch einige Einwendungen gegen die Richtigkeit.

---

*) Abkürzung für Vierbundesbuch (quatuor), vergl. Gesch. 356; aber es gibt nur drei Bundesstufen (Noah, Abraham, Mose, — nicht: Adam). Noch sei hier erwänt, dass W. die Verbindung JE² als Jehovisten bezeichnet (nicht zu verwechseln mit J, dem Jahvisten).

f) K. H. Graf muss, wenngleich schon gestorben (16. Juli 1869), wegen des großen Einflusses, den seine Hauptthese ausgeübt hat und noch ausübt, hier miterwänt werden. Er erklärte auf Grund namentlich kultusgeschichtlicher Untersuchungen (Feste, Priester, Stiftshütte), dass die mittelpentateuchische Gesetzgebung „die deutlichsten Kennzeichen ihrer nachexilischen Abfassung“ an sich trage (Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, Leipzig 1866). Die Einwendungen Riehm's (Theol. Studien und Krit. 1868, S. 350 ff.) und Nöldeke's überzeugten ihn, dass die „Grundschrift“ in solcher Weise nicht zerteilt werden könne; die Folge war aber nicht, dass er seine Behauptung zurückzog, vielmehr erklärte er nun noch kurz vor seinem Tode in einem kurzen Aufsatze die ganze sogenannte Grundschrift für nachexilisch (in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T.s I, S. 466—477). J Mitte des 8. Jarhunderts oder zur Zeit des Ahas; D kurz vor dem 18. Jare des Josia; Deuteronomist (Einarbeiter des D) erste Hälfte des Exils; P nachexilisch, durch Esra eingefürt; Einfügung in JD bald nach Esra. — Sonst hierher gehöriges von Graf: De templo Silonensi, Meißener Programm z. 5. Juli 1855; Der Segen Mose's erklärt, Leipz. 1857; Der Stamm Simeon, Meißener Programm z. 5. Juli 1866; Zur Geschichte des Stammes Levi, Merx' Archiv zur Erforschung des A. T.s, I, 68—106. 208—236; ferner die Abhandlung über die Glaubwürdigkeit der Chronik in seinem schon genannten Hauptwerke, S. 114—247, und die Bemerkungen zu Jer. 7, 21 ff. im Commentar zu Jeremja, Leipz. 1862.

g) Ed. Reuß*): La Bible. Ancien Testament. Teil III: L'histoire sainte et la loi (Pentateuque et Josué), Paris 1879, 2 Bände (452 und 416 S.); Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881, 743 S. — Der Dekalog ist „vielleicht das allerälteste Stück der geschriebenen Gesetzgebung“, aber nicht mosaisch (Gesch. des A. T.s § 77). Das Bundesbuch gehört mutmaßlich in die Zeit Josaphats (s. 2 Chron. 17, 7), „in die zeitliche Nähe desselben“ der sog. zweite Dekalog, Exod. 34, 11 ff. (§ 200). J, das Buch der heil. Geschichte, die durch Besitznahme des gelobten Landes geschehene Erfüllung der Verheißungen mit umfassend, in der zweiten Hälfte des 9. Jarhunderts vor dem Verfall des ephraimitischen Reiches von einem Bürger des Zehnstämmereichs verfasst (§ 214), ist später mit dem „vielleicht noch älteren“ E^2 so zusammengearbeitet, dass meist „die Trennung fast unmöglich“ (S. 251. 253). Im 18. Jare des Josia kam das unmittelbar vorher mit der Absicht, „die Grundsätze der theokratischen Verfassung . . aufzuschreiben und als Statsgesetz geltend zu machen“ geschriebene D, „angeblich ein Fund der Priester“, zum Vorschein (S. 351. 352).

---

*) Reuß hat seit 1833 (GAT. Vorr. „Sommersemester 1834“) in änlicher Weise gelehrt, wie später sein Schüler Graf. Die wichtigsten seiner damals aufgestellten, in L'histoire sainte et la loi I, 23 Anm. abgedruckten Thesen sind folgende: 5. L'histoire racontée dans les livres des Juges et de Samuel, et même en partie celle comprise dans les livres des Rois, est en contradiction avec les lois dites mosaïques; donc celles-ci étaient inconnues à l'époque de la rédaction de ces livres, à plus forte raison elles n'ont pas existé dans les temps qui y sont décrits. 6. Les prophètes du 8e et du 7e siècle ne savent rien du code mosaïque. 7. Jérémie est le premier prophète qui connaisse une loi écrite et ses citations se rapportent au Deutéronome. 8. Le D. (chap. 4, 45—c. 28) est le livre que les prêtres prétendaient avoir trouvé dans le temple, du temps du roi Josias. Ce code est la partie la plus ancienne de la législation (rédigée) comprise dans le Pentateuque. 9. L'histoire des Israélites, en tant qu'il s'agit du développement national déterminé par des lois écrites, se divisera en deux périodes, avant et après Josias. 10. Ezéchiel est antérieur à la rédaction du code rituel et des lois qui ont définitivement organisé la hiérarchie. — Gleichzeitig mit Reuß haben die Priorität des Deut. vor der Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pent. behauptet auch Wilh. Vatke, Die bibl. Theologie wissenschaftlich dargestellt, Bd. I, 1. [einz.] Teil, Berlin 1835, und J. F. L. George, Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, Berlin 1835; doch sind ihre Schriften, nachdem sie durch Hengstenberg, M. Drechsler, F. H. Ranke 1836—40 angegriffen worden waren, fast ganz unbeachtet geblieben, bis Wellhausen (Gesch. Isr. S. 4) wider die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt hat.

Es bestand aus Deut. 5—26. 28 (S. 355). Zwischen der ersten Deportation und dem Untergange des States D mit JE² verbunden, und zwar nicht von dem Verf. des D (§ 312). Der Abschnitt Lev. 17—26 ist nicht in seiner Urgestalt erhalten, sondern mit jüngeren Bestandteilen durchzogen. Der Grundstock ist jünger als D, auch nachezechielisch, dagegen voresraisch (§ 369). Das von Esra im Jare 444 promulgirte Werk *) war nicht der ganze Pentateuch, ist auch nicht von Esra fertig aus Babylon mitgebracht, sondern erst in der Zeit von 458—444 geformt worden (§ 377). Der knappe geschichtliche Rahmen dieses Werkes, „eine bare Fiktion . . . Träume eines verarmten Geschlechts“ (§ 380) ist von Einer Hand (§ 378), der Hauptinhalt aber ist „eine Sammlung von Gesetzen verschiedenen Ursprungs (§ 379). „In der Zeit zwischen Nehemja und Alexander“ verarbeitete man den Esrakodex, eine Anzal Spezialverordnungen und JE²D zu einem Ganzen, „nicht mit allzugroßem Geschick . . . und namentlich mit geringem historischen Sinn“, indem „man den Grundsatz befolgte, nichts wesentliches von dem, was man besaß, verloren gehen zu lassen“ (§ 388). — „Die Propheten [sind] für älter anzuerkennen als das Gesetz, und die Psalmen für jünger als beide (S. VII).

In Betreff der hier nicht genannten Gelehrten vgl. die Litteratur am Schlusse dieses Artikels.

Eine Besprechung aller im Vorstehenden charakterisirten Ansichten an dieser Stelle ist natürlich nicht möglich. Wir geben daher erstens einige allgemeine Bemerkungen, zweitens gedrängte Erörterung der zur Zeit das meiste Aufsehen erregenden Behandlung der Probleme der Pentateuchkritik und endlich Mitteilungen über die Zusammensetzung des Hexateuchs, besonders nach Wellhausen und Schrader.

4. Allgemeines zur Orientirung. a) Die Kritik hat beim Alten Testament im wesentlichen mit denselben Mitteln und Methoden zu arbeiten, wie bei anderen Litteraturerzeugnissen. Wunder und Weissagungen aber dürfen nicht an sich dem A. T. gegenüber als Beweis der Unglaubwürdigkeit und Unechtheit verwendet werden. Die Kritik jedoch operirt zuviel mit dem vaticinium post eventum und der Unglaubhaftigkeit der Wunder. Der spezifische Unterschied der alttest. Religion, ihr Offenbarungscharakter, steht uns fest; und so werden wir nicht verlangen, dass der Maßstab der natürlichen, geradlinigen Entwickelung überall auf die Geschichte Israels passe.

b) Bei der Entnahme von Gründen aus der sprachlichen Beschaffenheit eines alttestamentlichen Buches oder Abschnittes ist Vorsicht nötig. Erstens: die uns erhaltene althebräische Litteratur hat einen nur geringen Umfang. Zweitens: Archaismen und sonstige Dunkelheiten sind gewiss vielfach seitens der Abschreiber, und zwar wol nicht selten sogar unabsichtlich, durch ihnen geläufigere und klarere Ausdrücke ersetzt worden (man vergleiche, um ein Analogon zu haben, die neuen Drucke der Lutherbibel mit den Originalausgaben). Drittens: im ganzen wird man aus Verschiedenheit des Stils eher auf Verschiedenheit des Verfassers als des Zeitraums zu schließen berechtigt sein. Viertens: wenn man auch Warheit in dem Satze erkennt, „die hebräische Sprache gestattet nicht, wie die meisten europäischen, einen und denselben Gedanken in mannigfaltiger Form vorzutragen, sie ist dazu zu knapp gefügt, stilistisch zu unbeholfen. Hat einmal ein Gedanke seinen rechten Ausdruck gefunden, so verbietet sich eine Abänderung der Form meist von selbst. Er geht dann als kourante Münze weiter“ **), so wird doch die Möglichkeit, dass die Sprache eines geistig irgendwie bedeutenden Schriftstellers in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden gewesen sei, nicht wol bestritten werden können (vergl. Ewald's Urteil über Jesaja, Propheten des Alten Bundes ² I, 279), und eine Erinnerung an die von Hengstenberg (Die Authentie des Pent. I, S. LXVI Anm.) citirten Worte Fichte's möchte hier nicht durchaus überflüssig sein.

---

*) Sein Inhalt nach Reuß ist angegeben GAT. S. 465.
**) B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, S. 22.

c) Ein geschriebener Gesetzeskodex, besonders ein größerer, kann lange vorhanden sein, one dass er allgemeine, kanonische Geltung hat und one dass er über mehr oder weniger enge Kreise hinaus bekannt ist.

d) Wenn sich zeigt, dass ein Bericht oder eine Angabe in verhältnismäßig später Zeit niedergeschrieben ist, so folgt daraus noch nicht notwendig, dass das Wesentliche nicht richtig tradirt und konzipirt worden sei. Die mündliche Tradition hat wol nicht erst für das thalmudische Judentum Bedeutung gehabt. Speziell solche Gesetze, die nicht sowol auf das Volk als auf die Priesterschaft Bezug haben, können sich innerhalb der letzteren sehr wol lange mündlich erhalten haben. — Es kommt mehr an auf die Glaubwürdigkeit dessen, was im Pentateuch über Geschichte und Gesetzgebung gemeldet wird, als darauf, wieviel Mose davon geschrieben hat.

e) Was die Folgerungen betrifft, die aus den gesonderten Quellen auf deren Charakter gemacht werden, so muss man stets im Auge behalten, dass von dem Redaktor (den Redaktoren) aus jeder Quelle das gewält sein wird, was in ihr seinen (ihren) Zwecken am meisten entsprechend, z. B. am vollständigsten und anschaulichsten, gestanden hat, so dass zwischen den vollständigen Berichten oft entweder gar kein Widerspruch gewesen sein wird oder doch ein geringerer, als jetzt, wenn wir die unvollständigen Berichte vergleichen, vorhanden zu sein scheint *). Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass die Kritik bei der Quellenscheidung an vielen Stellen sich, sei es ganz, sei es hauptsächlich, auf die Vorstellung stützt, welche sie sich auf Grund anderer mit Hilfe der sprachlichen Beschaffenheit schon gesonderter Abschnitte und Verse von dem Charakter der einzelnen Quellen entworfen hat.

f) Manche Differenzen in den gesetzlichen Teilen des Pentateuchs erledigen sich durch Beobachtung des distingue tempora. Man hat zu unterscheiden, ob ein Gebot die Zeit des Wüstenaufenthaltes Israels im Auge hat oder ob es auf die Zeit der Ansässigkeit in Kanaan hinblickt.

5. Die Graf-Wellhausensche Ansicht. A) Die Ansichten der Gelehrten über die Entstehung des Pentateuchs differiren, wie schon die oben gegebene Zusammenstellung gezeigt hat, in sehr vielen Punkten. Alle Differenzen aber sind unbedeutend im Verhältnis zu dem großen Gegensatze, welcher durch Graf, Aug. Kayser, Reuß, Wellhausen u. a. in die Reihen der Forscher hineingetragen ist. Bisher war P die älteste Quellenschrift oder doch eine der ältesten, und galt, wenigstens in den Hauptpunkten, für glaubwürdig; bisher war man der Ansicht, dass der Pentateuch, sei es in seiner gegenwärtigen Gestalt, sei es in seinen einzelnen Quellenschriften, vor dem Exil vollendet gewesen sei: die neueste Schule lässt von noch vorhandenen geschriebenen Gesetzen in alter Zeit nur das Bundesbuch existirt haben; dann folgen die im übrigen lediglich geschichtlichen Werke E^2 und J (oder J und E^2 oder JE^2), darauf als erster umfassender Gesetzkodex D, dann Ezechiels Thora Ez. 40—48, dann das Heiligkeitsgesetz und erst an letzter Stelle P. Wellhausen u. a. lassen den Pent. im Jare 444 vollendet sein; nach Graf, Kayser, Reuß wäre in dem genannten Jare nur P oder gar nur der Hauptteil von P sanktionirt worden.

Die Tragweite dieser Anordnung wird besonders klar, wenn man erwägt, wie völlig anders als nach den bisherigen Auffassungen der Verlauf der israelitischen Geschichte bei Benutzung der Resultate Graf-Wellhausenscher Kritik sich gestaltet. Hier einige Andeutungen über diesen neuen Verlauf, wobei wir Wellhausen's geistvolle „Geschichte Israels“ (Bd. 1) zugrunde legen. 1) Der Ort des Gottesdienstes. Die histor. und proph. Bücher ergeben für das hebr. Altertum keine Spur von einem ausschließlich berechtigten Heiligtume. Die Polemik der Propheten richtet sich nicht gegen die Orte des Kultus und gegen deren Mehr-

*) Ewald, Theol. Studien und Krit. 1831, S. 604: „Doppelte oder sich widersprechende Erzälungen über dieselbe Tat sind wenigstens nach dem Sinne des letzten Verfassers [Redaktors] nirgends“.

heit, sondern gegen die falsche Wertschätzung des Kultus und auch gegen die mit ihm verbundenen Missbräuche (S. 23). Der Jehovist (JE²) sanktionirt die Vielheit der Altäre. Der Fall Samariens begünstigt Centralisationsbestrebungen, D fordert lokale Einheit des Gottesdienstes, P setzt sie voraus und überträgt sie mittels der Stiftshütte, welche als Centralheiligtum und Obdach der Lade in der histor. Überlieferung nirgends aufzufinden ist, in die Urzeit. ‖ 2) Die Opfer. Nach JE² ist das Opfern vormosaischer Gebrauch, nach P nicht. Nach JE², mit dem die historischen und prophetischen Bücher stimmen, kommt es auf das Wem an, nach P auf die Technik des Opfers, sowol das wann, wo und durch wen, als auch besonders auf das wie (S. 53). P fürt das Sünd- und das Schuldopfer ein, von denen sich „vor Ezechiel im übrigen A. Test. keine Spur" findet (S. 75). Durch die Centralisirung des Kultus in Jerusalem ist die Verbindung des Opfers mit den natürlichen Anlässen des Lebens zerstört und das Opfer hat seinen ursprünglichen Charakter verloren. ‖ 3) Dasselbe ist mit den Festen der Fall gewesen, die ursprünglich Anfang (Ostern) und Ende (Pfingsten) des Saatenschnitts und die Weinlese (Herbst) feierten. P vermehrt außerdem noch die Zal der Feste durch den aus den Fasttagen des Exils entstandenen großen Versönungstag (S. 113). Auch das Sabbathsjar und noch mehr das Jobeljar kommen erst spät hinzu, nämlich in der von P rezipirten und überarbeiteten Gesetzsammlung Lev. 17—26 (S. 120 f.). ‖ 4) Priester und Leviten. In der ältesten Periode der Geschichte Israels findet sich die Scheidung von Klerus und Laien nicht: schlachten und opfern darf jeder, Berufspriester fungiren nur an größeren Heiligtümern. Dem entsprechend kommen im ältesten Teile von JE² keine Priester vor, kein Aharon neben Mose. In grauer Vorzeit hat es einmal einen wirklichen Stamm Levi gegeben, derselbe ist aber schon in der Richterzeit untergegangen (S. 148). Später ist Levi Berufsname der Mitglieder der Priesterfamilien und wächst aus den Leviten ein geistlicher Stamm *), richtiger eine Kaste, Namens Levi, zusammen, welcher Erbklerus nach Vorstellung der Späteren, seit D, schon am Anfange der israelitischen Geschichte bestanden hat (S. 147). Nach Ezech. 44 sollen im Neuen Jerusalem nur die Leviten von Jerusalem, die Söne Zadoqs, Priester bleiben, die übrigen Leviten aber zu ihren Dienern degradirt und ihres Priesterrechts entkleidet werden. Nach P haben die Leviten nie Priesterrecht gehabt, sondern immer nur die Söne Aharons, welche den Sönen Zadoqs entsprechen (S. 124 ff.). Der Schlussstein des heiligen Gebäudes, welches P aufrichtet, ist der Hohepriester. Eine Figur von so unvergleichlicher Bedeutung ist dem übrigen A. T. fremd. Ein theokratischer König ist ihm zur Seite nicht denkbar (S. 154 f.). ‖ 5) Die Ausstattung des Klerus. In alter Zeit waren die Opfer wesentlich heilige Malzeiten, zu denen die Priester, wenn gerade welche zugegen waren, auch geladen wurden. Der Besitzer eines Heiligtums stellte gegen Lon Priester an; diese aber hatten keinen gesetzlichen Anspruch auf bestimmte Fleischabgaben. D fordert schon etwas (18, 3), P viel mehr (7, 34). Die Aparchen werden Abgaben an die Priester und dabei noch verdoppelt. Die 48 Levitenstädte sind Fiktion, für welche der nächste Ausgangspunkt vielleicht in dem von Ezechiel entworfenen Bilde des zukünftigen Israel liegt.

B) Wir geben nun einige Beiträge zur Beurteilung dieser neuesten Phase der Pentateuchkritik. Ein Teil der folgenden Bemerkungen wird übrigens auch auf andere Ansichten angewendet werden können.

a) Die Ägypter hatten schon in früher Zeit eine reiche Litteratur und waren ein viel schreibendes Volk. Die Juden standen stets fremden Einflüssen offen. Sollten sie nicht schon in Ägypten angefangen haben manches aufzuschreiben? Sollte nicht namentlich Mose, der Adoptivson der Tochter Pharaos, der in aller Weisheit der Ägypter erzogene, über die großen Taten, die Gott durch ihn tat, etwas geschrieben haben?

b) Ägypten hatte von altersher eine zal- und einflussreiche Priesterkaste mit verschiedenen Rangstufen. So wird auch Israel frühe einen Priesterstand gehabt

*) „Dieser geistliche Stamm ein Kunstprodukt". Wellh. Gesch. S. 228.

haben und nicht ein Jartausend one schriftliche Priestergesetze geblieben sein. Speziell ist anzunehmen, dass der Priester Mose (Exod. 24, 6 ff.; Deut. 33, 10; Ps. 99, 6) Anordnungen über das Ritual getroffen hat. Es fehlt in der Tat nicht an Zeugnissen für frühes Vorhandensein einer priesterlichen, d. h. auch Ritus behandelnden Thora *), die nicht erst nachexilische Anerkennung hat: Deut. 33, 10; Mich. 3, 11; Jer. 18, 18; Ez. 7, 26; Zeph. 3, 4; und Hos. 8, 12 zeigt, dass es eine reichhaltige schriftliche Thora der Art gab (Bredenkamp, Gesetz und Propheten S. 36—40). Besonders das Deut., welches, wann auch immer verfasst, jedenfalls im 18. Jare des Josia vorhanden war, ist reich an hierhergehörigen Beweisstellen. Vgl. Deut. 18, 2 (כאשר דבר לו) mit Num. 18, 20. 23 f.; ferner Deut. 24, 8, wo mit כאשר צִוִּיתִם auf eine priesterliche Aussatzthora zurückgewiesen wird, wie eine solche uns in Lev. 13. 14 vorliegt. „Überall da, wo das Deut. sich mit einer allgemeinen skizzenstrichartigen Vorschrift begnügt, welche für die Praxis Besonderung oder Ergänzung heischt, ist zu folgern, dass bereits speziellere Bestimmungen vorhanden waren, welche es im Sinne hat und auf die es hindeutet", Delitzsch, Studien 1880, Nr. IX, S. 446.

c) Die neue Theorie läßt die grundlegenden Perioden aus Israels Geschichte one Litteratur: von Mose weder Gesetze noch geschichtliche Aufzeichnungen, von David keine Psalmen, von Salomo keine Sprüche.

d) Dass in den nachexilischen Büchern sich mehr und genauere Beziehungen auf den Pentateuch finden, als in den vorexilischen auf den Pent., bezw. dessen Quellenschriften, kommt daher, dass mit Esra eine ganz neue Periode, die der Schriftgelehrten, beginnt. — In dem Umstande, dass in der gesamten prophetischen Litteratur die F o r d e r u n g der Heiligkeit, auch der inneren, fehlt, liegt, wie Baudissin einmal im 2. Hefte seiner Studien zur semitischen Religionsgeschichte (Leipzig 1878) gut bemerkt, „eine gewichtige Manung, mit dem Nichtvorkommen gewisser Gedanken in bestimmten Büchern vorsichtig umzugehen".

e) Die Graf-Wellhausensche Auffassung verdrängt nicht nur den göttlichen Faktor aus der Geschichte Israels, sondern muss auch häufig zu der doch sehr prekären Annahme des Vorhandenseins von Fiktionen **) greifen.

f) Eine Haupthandhabe der Vertreter der neuesten Schule ist das Schließen von der Nichtbefolgung eines Gesetzes auf dessen Nichtexistenz. Dieser Schluss hat aber keineswegs unbedingte Beweiskraft. Vgl. z. B. Jer. 16, 6 mit Deut. 14, 1. Wenn man an die Verderbtheit derer, zu deren Aufgabe das Lehren so wesentlich gehörte, d. i. an die Verderbtheit der Priester denkt (Klagen der Propheten z. B. Jes. 28, 7 ff.; Mich. 3, 11; Zeph. 3, 4; Jer. oft), so wird es „begreiflich, dass die überlieferten Gesetze im Tempelarchiv liegen blieben, statt das Volksleben zu beherrschen" (Bredenkamp S. 200).

g) Die alttestamentlichen Schriften werden, damit sie zu der neuen Geschichts-

---

*) תּוֹרָה ist nicht einfach „Lehre", sondern „Weisung", und zwar autoritative, insbes. solche göttlichen Ursprunges.

**) Anzuerkennen ist übrigens, dass Wellhausen zum Ausdrucke des von ihm Gemeinten das bezeichnende Wort nicht scheut. „Fiktion" findet sich Gesch. S. 41. 167. 362 u. s. w., „dreist" S. 39. „Es ist ihm [dem P] wirklich gelungen . . . . seine ware Abfassungszeit so zu verschleiern, dass . ." S. 10. Die Stiftshütte „ist in Warheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels" S. 38. „Es ist eine Phantasie, die nicht malt und bildet, sondern rechnet und konstruirt . . . . . Die unglaubliche Nüchternheit ist dennoch Phantasie" (S. 331) u. dgl. m. — Die Behauptung, dass die Stiftshütte mit den schier zallosen Details über ihre Ausstattung (Materialien, Maße, Zubereitung, Decken) nur der Phantasie des Autors von P ihre Entstehung verdanke und dass eben daher auch die in JE[2] und D nicht vorkommenden Namen und Zalen stammen, setzt bei den Lesern ein gut Teil „Gläubigkeit" an psychologisch Unwarscheinliches voraus. Und von dem Gelingen irgend eines Versuches das moralisch Anstößige, das in der Einfürung solcher bewussten Unwarheiten durch Esra liegt, zu beseitigen ist wenigstens Solchen, die nicht Adepten sind, nichts bekannt geworden. Die Sache liegt hier doch wesentlich anders, als wenn etwa vom Buche Daniel „orthodoxe" Heißsporne sagen: es ist entweder echt oder eine Fälschung.

konstruktion stimmen, vielfach teils in kritischer, teils in exegetischer Hinsicht gewaltsam behandelt. Zum Beweise etliche Beispiele: α) Pentateuch. Das Bundesbuch Exod. 20, 24. 25 „sanktionirt" nach Wellh. Gesch. S. 30 f., die Freiheit überall zu opfern. Mit der Bestimmung בכל־המקום אשר אזכיר את־שמי findet er sich also ab: „das hat weiter nichts zu bedeuten, als dass man die Stätte, wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging, nicht gerne (!) als willkürlich gewält gelten ließ, sondern als irgendwie (!) durch die Gottheit selbst zu ihrem Dienste ausersehen betrachtete". In Wirklichkeit liegt die Sache so, dass diese Stelle die Opferstätte nach menschlicher Willkür zu wälen verbietet, dass sie eine gleichzeitige Mehrheit berechtigter Opferstätten zwar nicht ausschließt, wol aber weder voraussetzt noch fordert. Und das gleichfalls dem Bundesbuche angehörige Gebot dreimal im Jare vor Jahve zu erscheinen, Ex. 23, 17, weist doch entschieden auf Centralisirung hin. Vergl. Delitzsch, Stud. 1880, S. 64. 341. 562 f.; Bredenkamp S. 129—139. ‖ Zu Wellhausen's Folgerungen aus Deut. 33, 8—11 (S. 138—140) vgl. Bredenkamp S. 173—180.

β) Die historischen Bücher haben nach Wellh. zalreiche Über- und Umarbeitungen erfaren, bei denen dann immer wider Vorstellungen aus späteren Zeiten eingetragen worden seien. „. . Retouchen aufzudecken und zu beseitigen. Die ganze alte Überlieferung ist damit überzogen wie mit einem judaistischen Verdauungsschleim" (S. 290). Die ganze Geschichtsbetrachtung des Buchs der Könige sei eine historisch unzulässige fromme Pragmatik (S. 136). Auf S. 299 lesen wir, dass in Kg. „von Zeit zu Zeit ein Prophet eingelegt wird, der sich im Geist des D und in der Sprache Jeremjas und Ezechiels äußert und dann verschwindet", und auf S. 302: „Die anonymen Propheten I, 20, die sämtlich zum Zwecke eines detaillirten Vaticinium ex eventu nachträglich eingelegt sind, weil israelitische Geschichte one diesen Zubehör nun einmal nicht vollständig ist". Besonders ungünstig muss über die Chronik geurteilt werden (S. 166. 177—237), z. B. S. 219: „Wo die Chronik mit den älteren kanonischen Geschichtsbüchern parallel geht, da enthält sie keine Bereicherung, sondern nur eine Verfärbung der Tradition durch zeitgenössische Motive"; S. 231: „Von einer Tradition aus vorexilischer Zeit kann also in der Chronik nicht die Rede sein"; S. 129 „künstliche Genealogieen". Weitere Litteratur wider die Glaubwürdigkeit der Chronik: de Wette, Beiträge zur Einl. in das A. T., I, Leipzig 1806; C. P. W. Gramberg, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit geprüft; Halle 1823; K. H. Graf, Die geschichtl. BB. des Alten Test.s, Leipzig 1866, S. 114—247. Günstiger und doch kritisch urteilt über die Chronik Dillmann in dieser Encyklopädie [2]III, S. 223. 224. ‖ In die Erzälung Neh. 8—10 wird mit Unrecht hineingelegt, dass im J. 444 von Esra der bis dahin unbekannte Pentateuch (so Wellhausen; Graf u. a.: P) publizirt und feierlich eingefürt wurde. Vgl. dagegen z. B. D. Hoffmann, Magazin f. d. Wissenschaft des Judenthums, VI (1879), S. 4—7. Das Bild von Esra, welches uns die gesamte Überlieferung von dem Buche Esra-Nehemja an liefert, stimmt nicht zu dem Bilde, welches die moderne Pentateuchkritik von ihm entwirft, vgl. Delitzsch, Zeitschr. für luther. Theologie XXXVIII (1877), S. 445—450. ‖ Aus 1 Sam. 2, 27 ff. muss Wellhausen S. 129, um einen Beweis für die Erblichkeit des Priestertums unter den Aharoniden aus dem Wege zu räumen, fälschlich schließen, dass Zadoq „der Anfänger einer absolut neuen Linie" war; weder Aharonide noch auch nur Levit (S. 142. 148) soll Z. gewesen sein. Die göttliche Drohung aber ist nur gegen das Haus Elis, nicht gegen sein ganzes sonstiges Vaterhaus gerichtet, vgl. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, S. 1221ᵇ. 1222ᵃ; Dillmann zu Ex.-Lev. S. 460 Auf.; Bredenkamp S. 180—183. ‖ Von 2 Kg. 18, 4 sagt Wellhausen S. 26: „Zwar soll der König Hiskia schon damals einen Versuch gemacht haben, sie [die Opferstätten außerhalb Jerusalems] abzuschaffen, der aber ganz spurlos verlaufen und darum zweifelhafter Natur ist". Nach S. 28 wäre die josianische Reform one folgendes Exil im Volke schwerlich durchgedrungen; also bietet selbst nach Wellh. Mangeln des Erfolgs keinen Grund zum Zweifeln.

γ) Die Propheten. Auch hier fehlt es nicht an Taten der Kritik, die mindestens bedenklich sind. So soll ברא Amos 4, 13; Jes. 4, 5 nicht ursprünglich sein (Wellh. S. 349); Joel gilt fast allen Anhängern der Grafschen Hypothese für nachexilisch u. s. w. Zalreicher aber und bedeutender sind die exegetischen Gewalttaten. Man verkennt, daſs Gesetz und Prophetie ganz verschiedene Zwecke haben. Der Unterschied zwischen dem Priesterkodex und den Propheten wird zu unversönlichem Gegensatz aufgebauscht. Man beachtet nicht den sittlichen Charakter des Ritualgesetzes, bedenkt nicht, daſs P nur für als Sünden bekannte Schwachheitssünden (בִּשְׁגָגָה) Sünd- und Schuldopfer kennt, vergl. Bredenkamp S. 56. 57. Die Propheten sind nicht gegen eine gesetzliche Opferordnung, sondern gegen die Praxis des Volkes. Mit Recht fordert Bredenkamp, daſs man wegen der verschiedenen Verhältnisse zwischen den Aussagen der Propheten des Nordreiches (Br. S. 72—93) und denen der Propheten des Reiches Juda (Br. S. 93—125) unterscheide: im Nordreiche wird mehr gegen das Heidnische im Kultus, im Südreiche mehr gegen äußeren Werkdienst polemisirt. Über „die gegen die Opfer sprechenden Prophetenstellen" vgl. K. Marti, Jahrbücher für protestantische Theologie VI (1880), S. 308—323; über Amos 5, 21—27 s. Bredenk. S. 83—90, über Jer. 7, 21 ff. das. S. 108—112. ‖ Zwar nicht für jedermann beweisend ist, aber doch Erwänung verdient der Umstand, daſs durch die moderne Beurteilung des P Gott in Widerspruch mit sich selbst gebracht wird: was die älteren Propheten verdammten, wurde nach dem Exil Gesetz Israels und Basis der späteren Prophetenreden *).

δ) die poetischen Bücher. Das Buch Job wird für nachjeremianisch erklärt z. B. von Wellhausen bei Bleek, Einl.[4] S. 543, Anm. 1; W. Rob. Smith, Old Test. 381: freilich paſst Job 1, 5 nicht zu der neuen Konstruktion der Geschichte der Opfer. Über den Psalter urteilt Wellhausen a. a. O. S. 507 Anm., die Frage sei „nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder darin gibt". Ist Psalm 40, 7, „Brand- und Sündopfer verlangst Du nicht", vorexilisch, dann geschieht des Sündopfers schon vor Ezechiel Erwänung (gegen Wellhausen S. 75 und Smend zu Ezech. 40, 39); ist er aber — welcher Meinung wir übrigens nicht sind — nachexilisch, so schließen auch die ganz analogen Äußerungen Amos 5 und Jer. 7 die Existenz der Opferthora zu früherer Zeit nicht aus; vgl. Bredenk. S. 59—63 und W. H. Green, The Presbyterian Review 1882, Januar, S. 142. 143.

b) Die Ansetzung des Priesterkodex. P enthält eine Reihe von Gesetzen, die nach dem Exil zwecklos oder undurchfürbar waren: Urim und Thummim (Exod. 28, 30; Lev. 8, 8; Num. 27, 21), vgl. Esra 2, 63 und Neh. 7, 65; Jobeljar Lev. 25, 8 ff.; Levitenstädte Num. 35, 1 ff.; Beuterecht Num. 31, 25 ff. In P werden nur die wärend des Wüstenzuges von den Leviten zu leistenden Dienste bestimmt; für die Zeit des Wonens im hl. Lande wird keine direkte Fürsorge getroffen: eine solche Fiktion wäre, wie schon Bredenkamp S. 186 bemerkt hat, höchst wunderlich.

Lebhaft wird jetzt über das Verhältnis des P, speziell des Heiligkeitsgesetzes (HG, Dillmann's S) zu Ezechiel diskutirt. Sorgsame Vergleichung des Sprachgebrauches zeigt, daſs Ezechiel von HG und P abhängig ist, nicht umgekehrt; vgl. die Nachweisungen von D. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. d. Judenthums 1879, S. 210—215, welche Smend im Komm. zu Ezech. S. XXV—XXVIII

---

*) W. Rob. Smith, The Old Test in the Jewish Church, p. 224 sq.: This conception of the nature of divine worship is the basis alike of the Pentateuchal Law and of the popular religion of Israel described in the historical books and condemned by the prophets. S. 286: Under the system of the law enforced from the days of Ezra onwards an important part of these [Jehovah's] precepts are ritual. Malachi, prophesying in or after the days of Ezra, accepts this position as the basis of his prophetic exhortations. The first proof of Israel's sin is to him neglect of the sacrificial ritual.

nicht beachtet hat (vielleicht noch nicht hat beachten können). || Zwischen Ezech. und P bestehen sachliche Differenzen; z. B. bestimmt Ezech. 45, 18 ff. Zal und Art der Opfer für die einzelnen Tage des Jares ganz anders als P (s. die Tabelle bei Smend S. 377). Nun kann wol ein Prophet den Wortlaut des Gesetzes abändern; aber undenkbar ist es, daſs nach Ez. und noch dazu in einer ganz am geschriebenen Worte hangenden Zeit jemand ein unbekanntes und anonymes neues Machwerk, das von dem göttliche Autorität beanspruchenden Gesetze des Propheten wesentlich abwich, einfürte, one den allergeringsten Widerstand zu erfaren. Besonderes Gewicht legt man darauf, daſs für D noch kein Unterschied zwischen Priestern und Leviten existire, alle Leviten noch als Priester zu fungiren berechtigt seien; daſs bei Ezech. 44, 5 ff. die Degradirung der Leviten zu Tempeldienern und die alleinige Berechtigung der Zadoqiden zum Priesteramte gefordert werden; daſs P das von Ezech. Geforderte als seit von jeher bestehend voraussetze, wobei nur „der altersgraue Name [Söne Aharons] an die Stelle des geschichtlichen [Söne Zadoqs] gesetzt [sei], um den Schein der mosaischen Zeit aufrecht zu halten“ (Wellhausen S. 128). Aber die Behauptung, daſs erst Ezechiel den Unterschied zwischen Priestern und Leviten gemacht habe, ist falsch. Mit Serubbabel und Josua kehrten (nach Esra 2, 36 ff.; Neh. 7, 43) 4289 Priester, aber nur 341 (Neh.: 360) Leviten zurück; eine so geringe Anzal von Leviten gewiſs nicht deshalb, weil sie Einfürung der von Ezech. angedrohten Degradation fürchteten, sondern weil die Stellung der Leviten schon vor dem Exil eine untergeordnete gewesen war. Daſs der Besitz des vollen Priesterrechtes in derselben Zeit als streng an die erwiesene Zugehörigkeit zu priesterlichem Geschlecht gebunden galt, ersehen wir aus Esra 2, 63. Ezech. selbst setzt den Unterschied zwischen Pr. und L. als selbstverständlich voraus 40, 45 f.; 42, 13; 43, 19. Vgl. über Ezech. 44 einerseits: Graf, Gesch. BB. S. 45 f.; Kayser, Vorex. Buch S. 188 f.; Wellh. 124 ff.; Smend 360–362; andrerseits: J. S. Curtiß, The Levitical Priests, Edinburgh 1877; Riehm, Hdwb. S. 1224; Hoffmann, Magazin 1879, S. 209 bis 237; Dillmann zu Ex.-Lev. S. 461; Delitzsch, Studien, 1880, Nr. VI, S. 279—289; Rud. Kittel, Theologische Studien aus Württemberg, II (1881), S. 147—169; Bredenkamp S. 188—193. 201. Über Ezechiel, besonders Kapp. 40—48, im Verhältnis zu Lev. 17—26 vergl. einerseits: Smend 312–315; Smith, Old Testament S. 374—380; Kayser, Jahrbb. f. protest. Theologie VII (1881), S. 359 f. 539—553. 664 (der gleich Graf und Colenso den Grundstock von Lev. 17—26 durch Ez. verfaſst sein läſst); L. Horst, Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik, Colmar 1881, bes. S. 69—96 (ist zwar für Abfassung durch Ez., läſst aber doch das Zukunftsgesetz Ezechiels später als HG geschrieben sein); andererseits: Nöldeke, Zur Kritik S. 67—71; Aug. Klostermann, Hat Ezechiel die in Lev. 18—26 am deutlichsten erkennbare Gesetzessammlung verfaſst? (Zeitschrift für luth. Theologie 1877, S. 406—445); Delitzsch, Studien 1880, Nr. XII, S. 617—626; Bredenkamp S. 113–119. 196—198; Keil, Bibl. Commentar über den Proph. Ezechiel, 2. Aufl., Leipzig 1882.

Von manchen Gesetzen des Priesterkodex läſst sich mit Evidenz nachweisen, daſs sie älter sind als das Deuteronomium. Die Behauptung, das Gebot Lev. 17, 1 ff., nur bei der Stiftshütte zu schlachten, sei nachdeuteronomisch oder gar nachexilisch, ist nach Dillmann's strenger, aber gerechter Bezeichnung „geradezu widersinnig“ (Komm. zu Ex.-Lev. S. 535), vgl. Deut. 12, 15; 15, 22. Das in Rede stehende Gebot muſs vielmehr wärend der Wüstenwanderung entstanden sein. „Das Hausschlachten“, bemerkt Delitzsch (Studien 1880, Nr. II, S. 65), ist bei den Nomaden ein seltenes und immer festartiges Ereignis. Sie leben zumeist vegetarianisch. So war es auch mit Israel. Fleisch war in den ersten und auch noch im vierzigsten Jar des Auszugs eine Rarität ... Das Stiftszelt war also tatsächlich mehr Offenbarungs- als Opferstätte. Bei der Schwierigkeit, das Opfermaterial herbeizuschaffen, wird auch Einschlachtung für den Hausbedarf verhältnismäßig selten vorgekommen sein. Um so ausfürbarer war das Gesetz Lev. 17, welches sich in überzeugender Weise aus dem götzendienerischen Hange des Volkes

als Präventivgesetz begründet". Vgl. auch Bredenk. S. 129 ff., 132 f. || Aus einer Vergleichung von Deut. 14, 3—20 mit Lev. 11, 2—23 ergibt sich sicher, dass die Ursprünglichkeit nicht auf Seiten des Deut. ist, sondern dass dieses entweder direkt aus Lev. 11 geschöpft hat (Ewald, Knobel, Riehm, wol richtig) oder aus der Vorlage, nach welcher Lev. 11 konzipirt worden sei (Dillm.). || Dafür, dass D auch in Ausdrücken (z. B. 4, 16—18) und im Erzälungsstoff (1, 23; 10, 1. 2. 22) sich zuweilen als von P (Q) abhängig erweise, gibt K. Marti, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 328. 331, einige Belege.

Noch ist der Sprache des P zu gedenken. Da, wie bereits oben (S. 448) bemerkt, gewiss viele Archaismen im Laufe der Zeit aus dem Texte der hebr. Bibel verschwunden und durch spätere Ausdrücke ersetzt worden sind, und da diese Modernisirung der Sprache in verschiedenen Büchern wegen der verschiedenen Art ihres Gebrauches in sehr verschiedenem Maße stattgefunden haben kann, wird man aus sprachlichen Gründen nur in sehr bedingter Weise auf die Abfassungszeit schließen können, nämlich so, dass man einen Zeitpunkt als vermutlich spätesten angibt, one ein wesentlich früheres Entstehen auszuschließen. Es ist daher sehr zu beachten, dass V. Ryssel's sorgfältige, aber allerdings nicht abschließende Arbeit De Elohistae [= P] Pentateuchici sermone (Leipzig 1878, 92 S.) zu Resultaten gekommen ist, welche gegen nachexilische Abfassung des P sprechen *). Auch sei hier der kleine, aber lehrreiche Aufsatz von Delitzsch über die Altertümlichkeit der elohistischen Farbenbezeichnungen erwänt (Zeitschr. f. luth. Theologie 1878, S. 590—596; vorher englisch in The Levitical Priests von Curtiß).

i) Ansetzung des Deuteronomiums. Das Deut. ist nach der Grafschen Schule, aber auch nach vielen anderen Alttestamentlern, kurz vor der Reform des Josia verfaßt. Gegen diese Meinung sprechen wichtige Gründe. Zuerst der Bericht über die Auffindung. Der Hohepriester Hilkia sagte zu Schaphan 2 Kg. 22, 8: „Ich habe das Gesetzbuch gefunden im Hause Jahves"; also war das gefundene Buch, d. h. dessen Inhalt, nicht nur ihm bekannt, sondern musste nach seiner Ansicht auch Anderen bekannt sein. Das Buch ist im Hause Jahves gefunden, wo sein naturgemäßer und bestimmter Platz, Deut. 31, 26. Dass es gelegentlich etwa einer Reinigung des Allerheiligsten in eine Kammer des Tempelhauses gelegt und dort erst bei Gelegenheit umfassender Reparaturarbeiten wider gefunden wurde, ist eine ganz nahe liegende Vermutung und jedenfalls eine richtige, da Annahme einer Fälschung, wie wir gleich sehen werden, unmöglich. Die Frage, was das gefundene Buch enthalten habe, wird je nach der Stellung, die der Antwortende zu den Problemen der Pentateuchkritik einnimmt, sehr verschieden beantwortet: mindestens den Grundstock des Deuteronomiums; denn aus Deut. 28 erklären sich die Worte der Prophetin Hulda und aus dem Inhalt des Deut. erklärt sich die Josia-Reform. Angenommen auch, die Worte des Königs II, 22, 13 (darum dass unsere Väter nicht gehorcht haben den Worten dieses Buchs) seien freie Komposition des Verf. des Buches der Könige, und angenommen weiter auch, der große Eindruck, welchen das Buch sofort auf den König machte, sei lediglich durch das ja gewiss mächtige Selbstzeugnis des Gottesgeistes hervorgerufen worden und der König habe gar kein Motiv gehabt, nach der Entstehungszeit und dem Verfasser einer so merkwürdigen Schrift zu fragen — wie erklärt es sich, dass das Buch so schnell, so one Widerspruch so allgemeine Anerkennung fand? Eine äußere Beglaubigung muss vorhanden gewesen sein. Hilkia? Gerade nach der neuen Konstruktion der israelitischen Geschichte muss eine Forderung des D den Priestern in Jerusalem sehr unwillkommen gewesen sein, die Deut. 18, 6—8 stehende Forderung, „den Leviten der Provinz, d. i. den Priestern der lokalen Heiligtümer, gleiche priesterliche Rechte in Jerusalem zu geben" **). Hilkia und

---

*) Der Versuch F. Giesebrecht's, Ryssel zu widerlegen (Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft, I, 177—276) operirt, um nur Eins anzufüren, mit vielen mindestens nicht sicheren Prämissen.

**) So formulirt W. Rob. Smith, Old Test., S. 362.

die Priester in Jerusalem leisten trotzdem keinen Widerstand, äußern nicht den geringsten Zweifel, ja arbeiten sogar an der Durchfürung des gefundenen Gesetzes mit: das ist ein zwingender Beweis dafür, dass dem Gesetzbuche bereits, als es gefunden wurde, eine unwidersprechliche Autorität inne wonte *). || Ob man alle Zeugnisse, welche sich aus den Urteilen des Königsbuches über die Herrscher Judas und Israels für frühere Geltung wenigstens des deuteronomischen Gesetzes ergeben, mit den Machtsprüchen „historisch-unzulässiger Maßstab“ und „fromme Pragmatik“ (Wellh., Gesch. S. 136) unwirksam machen kann, mag billig bezweifelt werden.

Jes. 19, 19: An jenem Tage wird Jahve einen Altar haben im Lande Ägypten und einen Malstein (מַצֵּבָה cippus) an dessen Grenze. „Jesaja“, sagen die meisten neueren Kritiker, zuletzt W. Rob. Smith, Old Test., S. 354, „konnte nicht ein verbotenes Symbol, wie eine Mazzeba, in Beziehung zu Jahve bringen . . . Diese Stelle gibt uns eine obere Grenze für das Datum des deuteronomischen Kodex. Er kann Jesaja nicht bekannt gewesen sein“. Aber Deut. 16, 21. 22 werden nur götzendienerische Mazzeboth, d. h. solche, denen man Verehrung bezeugt, verboten, und dies Gebot ist in Übereinstimmung mit den anerkanntermaßen alten Stellen Ex. 23, 24; 34, 13 (vgl. noch Lev. 26, 1). Mose selbst stellte zwölf Mazzeboth beim Altare auf (Exod. 24, 4)! Und so bleibt uns auch von dieser Seite das unzweifelhafte Recht, in dem Vorgehen Hiskias 2 Kg. 18, 4 eine Anerkennung der angeblich viel späteren, angeblich erst im letzten Viertel des 7. Jarh. im Deut. ausgesprochenen Forderung eines Centralheiligtums zu finden und damit eine Anerkennung des deuteronomischen Gesetzes.

Wie die Entstehung von P in der nachexilischen Zeit unbegreiflich wäre (oben S. 453b), so enthält das Deut. vieles, was schlechterdings nicht zu der Annahme stimmt, dies Buch sei zur Zeit Josias verfasst. D spricht freundlich von Ägypten 23, 8; wie anders Jes. 30, 1 ff.; 31, 1; Jer. 2, 18. 36! D spricht freundlich von Edom 23, 8 und hart wider Moab und Ammon 23, 4. 5; gerade umgekehrt lautet Gottes Wort durch Jeremjas Mund 49, 17. 18; 48, 47; 49, 6, vgl. in Betreff Edoms noch Joel 4, 19; Obadja, Jes. 63, 1—6. Was sollen in Josias Zeit die Verordnungen über Ausrottung der Kanaaniter Deut. 20, 16—18 und der Amalekiter 25, 17—19, was die über Eroberungen 20, 10—15 und Kriegfürung 20, 19. 20! Wie kann das Königsgesetz Kap. 17 so spät entstanden sein!

k) Wärend Wellh. und seine Anhänger den Esrakodex mit dem ganzen Pentateuch (von einzelnen etwa später noch hinzugekommenen Glossen natürlich abgesehen) identisch sein lassen, sind Graf, Kayser, Reuß u. a. der Ansicht, dass Esra nur P oder dessen Hauptteil eingefürt habe. Sie bleiben so manchen Klippen fern, an denen das Schiff jener leck wird. Dafür werden ihnen andere Klippen gefärlich. Wenigstens zwei derselben wollen wir hier erwänen. Wenn Esra nur den dem D angeblich stark widersprechenden P einfürte, so muss für D eine ganz unerweisliche und unwarscheinliche Zeit der Latenz nach dem Exile angenommen werden. Die Samaritaner können den Pentateuch kaum später als zu Nehemjas Zeit erhalten haben (Josephus Archäol. XI, 7, 8, vgl. Neh. 13, 28).

6. Analysen. Über die Zusammensetzung des Hexateuchs nach den verschiedenen Kritikern vergl. Nöldeke, Zur Kritik, S. 143. 144 („Übersicht der Bestandteile der Grundschrift“ [P]); Aug. Kayser, vorexil. Buch, nach welchem Werke, freilich nicht ganz genau, der Inhalt von P angegeben ist von Ryssel (De Elohistae Pent. sermone p. 92) und von K. Marti (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, S. 153—156; Kleinert's Einleitungstabellen, Anh. I. Wir geben im Folgenden erstens eine Übersicht des Inhalts von QP nach Wellhausen (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876. 77) und zweitens Schrader's Analyse der Genesis, im übrigen auf

*) If Mr. Gladstone could but find some law-book in Dublin which had never been heard of before, how easily and amicably the whole Irish question might be settled! (W. H. Green in The Presbyterian Review 1882, Januar, S. 114).



dessen Angaben in de Wette's Einl. in d. A. T., 8. Aufl., § 187—191. 196 verweisend.

A. Wellhausen *): Gen. 1—2, 4^a; c. 5 (one 29); 6, 9—22; 7, 11 bis 8, 5 (one 7, 12. 16^b. 17. 22 f.; 8, 2^b). 13—19; 9, 1—17. 28 f.; 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f.; 11, 10—32 (one 29); 12, 4^b. 5; 13, 6. 11^b. 12; 19, 29; 11, 30; 16, 3. 15 f.; c. 17; 21, 2^b—5; c. 23; 25, 7—17 (one 11^a). 19 f. 26^b; 26, 34 f.; 27, 46 bis 28, 9; 29, 24 u. 29 (? ?); 31, 18 (von ואת); 35, 9—15 (עוד v. 9 R). 22^b—29; 36, 6—8. 36, 40 bis 37, 2 יעקב; 46, 6 f. 8—27 „weniger sicher"; 47, 5—11 (one 6^b). 27^b. 28; 48, 3—6. 7?; 49, 28? 29—33; 50, 12 f. ‖ Exod. 1, 1—5. 7 (one וירבו ויעצמו). 13. 14^b. 14^a erste Hälfte; 2, 23 ויאנחו—25; 6, 2 bis 7, 13. 19. 20^a. 21^b. 22 f.; 8, 1—3. 11^b—15; 9, 8—12; 12, 1—20. 28. 37^a. 40 f. 12,43 bis 13, 2. 20; 14, 1 f. 4 ויעשו כן. 8^b. 9 (one כל bis וחילו). 10 (von ויצעקו). 15 (one מה תצעק אלי). 28 (? ?); 16, 1—3. (6—8 R). 9—13^a. 16^b—18^a. 22—26. 31—35^a; 17, 1 (bis ברפידים); 19, 1 (Nachtrag). 2^a; (20, 11 R); 24, 15 ויכס—18 הענן; 25, 1 bis 31, 17. 18 (?); 34, 29—32. 33—35 (?); c. 35—40. ‖ Levit. ‖ Num. 1, 1—10, 28; 13, 1—17^a. 21. 25. $26^{ab\alpha}$. 32 (bis הוא); 14, 1^a. 2^a. 5—7. 10. 26f. 28 f.? 34—36; c. 15; 16, 1 u. 2 (z. Teil). 8—11. 16—22. 35; c. 17—20, 1^a. 2. 3_b. 6. 12 („wol auch"). 22—29; 21, 4 (Anf.) u. 10 u. 11 (?); 25, 6 bis c. 31. 32, 16—19 (nicht חמשים 17). 24. 28—33; c. 33—36. ‖ Deut. 32, 48—52; 34, 1^a. 7^a (?) 8. 9. ‖ Jos. 4, 19; 5, 10—12; 9, 17—21. 15^b. (27 לעדה ו R); 13, 15—33 (sekundär); 18, 1 (hier); 14, 1—5 (3 sekundär); c. 15 (ausg. 13—19 und einiges andere); 16, 4—8. (9 R); 17, 1—4. 7. 9 (one ערים bis ערי מנשה); 18, 11—25; c. 19 (one 47. 49 f., a. nicht Numerirung der Städtenamen, vielleicht a. einige St. nicht); c. 20 (die deut. klingenden Zusätze sehr spät); 21, 1—42; 22, 9—34.

Die nach Wellh. ursprünglich zu Q gehörigen Abschnitte der mittelpentateuchischen Gesetze sind oben S. 446 aufgezält.

B. Schrader: Annalistischer Erzäler [P]: Gen. 1—2, 4^a; c. 5 (one 29); 6, 9—22; 7, 6. 7—9*. 11. 13—16. 18—21. 22*; 8, 1. 2^a. 3^b—5. 13^a. 14—19; 9, 1—17. 28 f.; 11, 10—32; 12, 4^b. 5; 13, 6. 11^b. 12 (bis הככר); 16, 1^a. 3. 15 f.; c. 17 (v. 1 ה' aus אלהים verändert); 19, 29; 21, 1^b—5; c. 23; 25, 7—20. 26^b; 26, 6. 34 f.; 27, 46 bis 28, 9; 31, 17^b. 18; 33, 18. 19 (אבי שכם v. J); 35, 6. 9^a. 10—15. 23—29; 36, 1—39. (40—43?); 37, 1. 2^a; 46, 5^b—27 (15. 20 interpolirt); 47, 7—10. 11 (במיטב הארץ J). 27 (ארץ גשן J). 28; 48, 3—6; 49, 1^a. 28 ויברך—33; 50, 12 f. 22*.

Theokratischer Erzäler [E^2]: (4, 23. 24?); 6, 1*. 2. 3; 10, 1—7. 13—18^a. 19 f. 22—24. 26—32; 12, 6^a. 8 (bis והעי מקדם). 9; 13, 2 f. 5. 7^a. 8 f. 10 (one לפני bis כגן ה'). 11^a. 12 (v. ויאהל). 18^a; c. 14 (22 ה' v. J); 20, 1—17; 21, 6—32; 22, 1—13 (11 ה' v. J). 19; 26, 32. 33^a; 28, 11 f. 17 f. 20—22; 30, 6. 8 (?). 10—13 (?). 17—20^a. 21—24^a. 27. 30*. 31—43; 31, 1. 2. 4—17^a. 19—47. 51—54; 32, 1—9. 14—32; 33, 1—17; 35, 1—5. 30. 6^b—8. 16—21; 37, 2^b—22. 28^a. 29 f. 36; 40, 1—3^a. 4. 5^a. 6—23; c. 41*; c. 42; c. 45*; 46, 1—5^a; 47, 12—26; 48, 8—22; 50, 14—26*.

Prophetischer Erzäler [J]: 2, 4^b bis c. 4; 5, 29; 6, 1. 4—8; 7, 1—5. 10. 12. 16^b. 17. 23; 8, 2^b. 3^a. 6—12. 13^b. 20—22; 9, 18—27; 10, 8—12. 18^b. 21. 25; 11, 1—9; 12, 1—4^a. 6^b. 7. 8 (v. ויבן). 10—20; 13, 1. 4. 7_b. 10 (v. לפני bis כגן ה'). 13—17. 18^b; c. 15; 16, 1^b. 2. 4—17; c. 18; c. 19 (one 29); 20, 18; 21, 1^a. 33 f.; 22, 14—18. 20—24; c. 24; 25, 1—6. 21—26^a. 27—34; 26, 1—31 (one 6). 33^b; 27, 1—45; 28, 10. 13—16. 19; c. 29; 30 (in jetziger Gestalt); 31, 3. 48—50; 32, 10—13. (33?); 33, 20; c. 34; 35, 22; 37, 23—27. 28^b. 31—35; c. 38; c. 39; 40, 3^b. 5^b; 41, 41. 49; c. 43; c. 44 (überwiegend); c. 45 (teilweise, z. B. v. 5); 46, 28—34; 47, 1—6. 11 (teilw.). 27 (teilw. [„21" Druckfehler]). 29—31; 48, 1. 2. 7; 49, 1^b—28^a; 50, 1—11. 14—26 (von J überarbeitet).

---

*) a, b bezeichnet das vor, bezw. nach Athnach Stehende. R = Redaktor. Ein Sternchen (*) bezeichnet, dass ein Abschnitt oder Vers überarbeitet sei, und gehört zu der Zal links von ihm.

V. Litteratur.

1) Exegetische Litteratur zum ganzen Pentateuch: Johann Sev. Vater (s. oben S. 443). || E. F. K. Rosenmüller, Scholia in Vet. Testam., 3. Auflage, Leipzig, Pars I, Gen., Ex., 1821, Pars II, Lev., Num., Deut. 1824 [fleißige Sammlung älterer Auslegungen]. || Aug. Dillmann, Die Genesis, für die 3. Aufl. nach Aug. Knobel bearbeitet, Leipzig 1875, 495 S. [= kurzgefaßtes exeg. Handbuch z. A. T., Lief. 11. Eine neue Auflage erscheint Ende 1882]; Die BB. Exod. u. Lev. Für die 2. Aufl. nach Aug. Knobel bearb., Leipz. 1880, 639 S. [= kurzgef. ex. Hdb., Lief. 12]; der Kommentar zu Num., Deut., Jos. [Lief. 13] liegt bis jetzt nur in 1. Aufl. v. Aug. Knobel vor, 1861, 606 S. || C. F. Keil, Biblischer Commentar über die BB. Mose's, Bd. I: Gen. u. Ex., 3. Aufl., Leipz. 1878, 623 S., Bd. II: Lev., Num., Deut., 2. Aufl. 1870, 610 S. || Theolog.-homil. Bibelwerk (herausg. v. J. P. Lange, Alt. Test., Bd. I: Gen., v. J. P. Lange, 2. Aufl., Bielefeld u. Leipz. 1877; Bd. II: Ex., Lev., Num., v. dems., 1874; Bd. III: Deut., v. F. W. J. Schröder, 1866. || The Holy Bible according to the authorized version . . with an explanatory and critical commentary . . . edited by F. C. Cook. Vol. I, bearb. v. E. H. Browne, F. C. Cook, Sam. Clark, T. E. Espin, J. F. Thrupp, London (New-York) 1871, 928 S. || Ed. Reuß, La Bible. Traduction nouvelle et commentaires. Ancien Testament, Teil III: L'histoire sainte et la loi (Pentateuque et Josué) Paris 1879, 2 Bde., 452 u. 416 S. || Noch unvollendet ist: M. M. Kalisch, Historical and critical commentary on the Old Testament with a new translation, London, Gen., 1858, 780 u. 88 S.; Ex. 1855, 624 S.; Lev. I (Kap. 1—10), 1867, 708 u. 18 S.; II (Kap. 11—27), 1872, 640 u. 41 S. — || 2) Zur Genesis: Luther, Enarrationes in Genesin, Latein. Werke, Erlanger Ausgabe, Bd. 1—11. || Calvin, In librum Geneseos commentarius, ed. Hengstenberg, Berlin 1838, 2 Bde. || Joh. Gerhard, Commentarius super Genesin, Jena 1637, 4° u. ö. || Joh. Claus Terser, Adnotationes in Genesin, Upsala 1657, Fol. || Friedr. Tuch, Commentar über die Genesis, Halle 1838, 2. Aufl., besorgt von Arnold u. Merx, 1871, CXXII u. 506 S. || Franz Delitzsch, Comm. üb. d. Gen., 4. Aufl., Leipz. 1872, 603 S. || Charles H. H. Wright, The book of G. in Hebrew, with . . various readings and . . notes, London u. Edinburgh 1859. || H. W. J. Thiersch, Die Genesis nach ihrer moral. u. prophet. Bedeutung, Basel 1870; 2. Aufl. u. d. T.: Die Anfänge der heil. Geschichte nach dem ersten Buche Mosis betrachtet, 1877, 424 S. [schätzbar für homilet. Zwecke]. — || 3) Zum Deuteronomium: Joh. Gerhard, Comm. super Deut., Jena 1657, 4°. || Fr. W. Schultz, Das Deut. erklärt, Berl. 1859, 717 S. [Die Annahme mosaischer Abfassung hat Sch. zurückgenommen in: Die Schöpfungsgesch. nach Naturwiss. u. Bibel, Gotha 1865]. — || 4) Zu einzelnen Abschnitten: Joh. Marck, In praecipuas quasdam partes Pentateuchi commentarius [Gen. 47—49, Num. 22—24, Deut. 29—33], Leiden 1713, 4°, 1095 S. || Gen. 49: Car. Aurivillii dissertationes, herausg. v. J. D. Michaelis, Gött. u. Leipz. 1790, S. 178—264. | L. Diestel, Der Segen Jakob's in Gen. 49, Braunschweig 1853, 128 S. | J. P. N. Land, Disputatio de carmine Jacobi Gen. XLIX, Leiden 1858, 100 S. [gibt auch Gesch. der Auslegung und der Kritik]. || Num. 22—24: E. W. Hengstenberg, Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen, Berlin 1842. | H. Oort, De pericope Num. 22—24, Leiden 1860. | F. Herm. Krüger, Les oracles de Balaam, Bordeaux 1873. || Deut. 32: Jo. Aug. Dathe, Opuscula ed. E. F. C. Rosenmüller, Leipzig 1796, S. 197—250. | W. Volck, Mosis canticum cygneum, Nördl. 1861, 46 S. | Ad. Kamphausen, Das Lied Moses, Deut. 32, 1—43, Leipz. 1862, 331 S. | Aug. Klostermann, Theol. Studien u. Kritiken 1871. 72. | C. Flöckner, Zur Authentie und Integrität des Mosesliedes, Beuthen 1876, 48 S. 4°. || Deut. 33: K. H. Graf, Der Segen Mose's, Leipz. 1857, 83 S. | W. Volck, Der Segen Moses, Deut. Kap. XXXIII, untersucht und ausgelegt, Erl. 1873, 194 S.

5) Realia: Aug. Köhler, Lehrbuch der Bibl. Geschichte Alten Testamentes, 1. Hälfte, Erl. 1875, 498 S. | Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde. I, Berlin 1869, 268 S. II[a], 1870, S. 1—194. || Heng-



stenberg, Die Bücher Moses und Ägypten, Berlin 1841, 277 S. | G. Ebers, Ägypten und die Bücher Mose's, Bd. I, Leipz. 1868, 360 S. | Eb. Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T., Gießen 1868, 386 S. [2. Aufl. erscheint Ende 1882]. || J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1775 ff., 6 Bde. | J. L. Saalschütz, Das Mosaische Recht, 2. Aufl., Berlin 1853, 879 S. u. Reg. || K. Chr. W. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus, 2 Bde., Heidelberg 1837. 39. Der 1. Band erschien in 2. umgearb. Auflage das. 1874, 602 S. | J. Bachmann, Die Festgesetze des Pentateuchs, Berlin 1858, 152 S.

6) Ein erheblicher Teil der kritische Fragen behandelnden Litteratur ist schon in den vorhergehenden Abschnitten genannt worden. Von den Schriften, welche die traditionelle Anschauung, Mose sei der Verf. des ganzen Pentateuchs, verteidigen, verdienen wol nur noch: Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, 2 Bde., Berlin 1836. 39 (LXXXIV, 502, 662 S.) [= Beiträge zur Einl. ins A. T., Bd. 2. 3] und Fr. H. Ranke, Untersuchungen über den Pent., 2 Bde., Erl. 1834. 40, beachtet zu werden. — || 7) Vertreter der historisch-kritischen Richtung: Ed. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854, 136 S. || Eb. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte, Gen. I—XI, Zürich 1863, 200 S. || H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3. Ausg., 1. Bd., Gött. 1864. || P. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielefeld u. Leipz. 1872 [vgl. die Anzeige von Riehm, Theol. Studien u. Krit. 1873]. || Als Hauptvertreter der realistischen Kritik sind hier noch zu nennen: De Wette, Kritik der Israelitischen Geschichte. Erster Theil: Kritik der Mosaischen Geschichte, Halle 1807, 408 S. [= Beiträge zur Einl. in das A. T., 2. Bd.] und John William Colenso, The Pentateuch and book of Joshua, critically examined, London 1862—79, 7 Teile. — || 8) Vertreter der Graf-Wellhausen'schen Richtung: Abr. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat, Harlem 1869. 1870, 2 Bde., 504, 563 S.; De vijf Boeken van Mozes, Leiden 1872; mehrere Aufsätze in Theologisch Tijdschrift seit 1870. || Aug. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen, Straßburg 1874, 198 S.; Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage, Jahrbb. f. protest. Theologie VII (1881), S. 326—365. 520—564. 630—665 [I u. II mit bes. Berücksichtigung von Reuß' L'histoire sainte et la loi; III gegen Delitzsch und Dillmann]. || J. Popper, Der bibl. Bericht über die Stiftshütte, Leipz. 1862, 256 S. || Ad. Jülicher, Die Quellen von Exodus 1—7, 7, Halle a. S. 1880, 34 S. [Dissertation]; Ders., Die Quellen von Ex. 7, 8 bis 24, 11, Jahrbb. f. protest. Theol. VIII (1882), S. 79—127. 272—315. || W. Robertson Smith, bes. in: The Old Testament in the Jewish Church, Edinburgh 1881, 446 S. — || 9) Gegner der Graf-Wellhausenschen Ansicht: D. Hoffmann, Die neueste Hypothese über den pentateuch. Priestercodex, Magazin f. d. Wissensch. des Judenthums, VI (1880) u. VII (1881): Ort des Gottesdienstes VI, 7—19; Opfer 90—99; Feste 99—114; Priester und Leviten 209—237; Ausstattung des Klerus VII, 137—156; Deut. und der PC 237—254. || Franz Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien, Luthardt's Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben I (1880), aus 12 Aufsätzen bestehend: Aussatz-Thora des Lev., Stiftshütte, Räucheraltar, 4. Versöhnungstag, Hohepriester, Degradation der Leviten bei Ezechiel, Passah, 8. der doppelgeschlechtl. Gebrauch von הוא und נער, Elohistische Voraussetzungen des Deut., Entstehung des Deut., Gesetzkodex des Deut., Heiligkeitsgesetz. | Eine zweite Serie von hier zu nennenden Aufsätzen Delitzsch's hat zugleich exegetischen Charakter; in ihr sind (Jahrg. III, 1882, Heft 1—11) besprochen: Num. 6, 22—27; 10, 33—36. Dekalog in Ex. und Deut., Num. 21, 14 f. 17 f. 27 ff. || C. J. Bredenkamp, Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur alttest. Kritik, Erl. 1881, 204 S. || Karl Marti, Die Spuren der sog. Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A. T., Jahrbb. f. prot. Theologie, VI (1880), S. 127—161. 308—354, bes. 325 ff. || Rud. Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage, Theologische Studien aus Württemberg, II (1881), S. 29—62 (Ort des Gottesdienstes). 147—169 und III (1882), 278—314 (Priester u. Leviten). || Speziell gegen Rob. Smith wenden sich: [Ja-

mes Sime in Edinburgh] Deuteronomy, the People's book, its origin and nature. A defence, London 1877, 295 S.; Binnie, The proposed reconstruction of the Old Testament History, 3. Aufl., Edinburgh 1880, 44 S. [one Einsicht in das Recht der Analyse, aber manche treffende Bemerkungen]; Robert Watts, The newer criticism and the analogy of the faith, Edinburgh 1881, 320 S. [vgl. Theol. Litbl. 1882, Nr. 41], 3. Aufl. 1882, 326 S., und William Henry Green, Prof. W. Robertson Smith on the Pentateuch in The Presbyterian Review 1882, Januar S. 108—156. Dieser lesenswerte Artikel ist, zusammen mit einigen anderen hauptsächlich gegen A. Kuenen's De profeten en de profetie onder Israël (Leiden 1875; englisch London 1877) und W. Rob. Smith' The Prophets of Israel (Edinburgh 1882) gerichteten, soeben (Herbst 1882) als Buch erschienen unter dem Titel: Moses and the Prophets, New York 1883, 369 S. || Gegen A. Kuenen sind ferner: Rufus B. Stebbins, A study of the Pentateuch for popular reading, Boston 1881, 233 S.; F. Gardiner, Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis, Middletown, Conn., Dezemberheft 1881 (über das Verhältnis Ezechiels zu der levitischen Gesetzgebung) [mir nicht zugänglich]; Willis J. Beecher, The logical methods of Prof. Kuenen in The Presbyterian Review 1882, Oktoberh., S. 701—731.

Außerdem vgl. die Artikel „Leviten", „Moses", „Priestertum", „Stiftshütte" in dieser Encyklopädie und in Riehm's Handwörterb. des Bibl. Altertums.

Herm. L. Strack.

Peraten, s. Gnosis, Bd. V, S. 246.

Perikopen, die zum Vorlesen in dem kirchlichen Gottesdienste bestimmten Schriftabschnitte (*περικοπαί*), verdienen in mehrfacher Beziehung die Aufmerksamkeit, die ihnen schon die ältere Theologie hat zu teil werden lassen. Denn sie gehören zu den charakteristischen Kennzeichen des Kultus der geoffenbarten Religion als einer testamentarischen; in ihnen vernimmt die gottesdienstlich versammelte Gemeinde den Inhalt ihrer höchsten Urkunde. Die verschiedene Art ihrer Einrichtung in den verschiedenen Teilen der Kirche gehört zu den Dingen, in welchen sich der eigentümliche Charakter eines jeden derselben zu erkennen gibt. Ihre Benutzung, Erhaltung, Fortpflanzung und Weiterbildung macht einen beachtenswerten Gegenstand der praktischen Theologie aus. Überdies kommt ihnen, da sie bereits in den ältesten Zeiten der Kirche vorkommen, die Bedeutung eines archäologischen Monumentes zu, dessen Kunde für das Verständnis der praktisch-theologischen Litteratur der Kirche ebenso unerläßlich ist, als für die diplomatische Beurteilung der vorhandenen Quellen des Schrifttextes.

Eine encyklopädische Berichterstattung über sie wird sie vornehmlich nach zwei Seiten zu beleuchten haben; zunächst als geschichtliche Erscheinung, sodann als Gegenstand praktisch-theologischer Erhaltung und Weiterbildung.

I.

a) Das Perikopenwesen ist der Kirche durch die Formen des synagogalen Gottesdienstes einverleibt worden.

Die Schrift selbst ordnet eine feierliche Vorlesung des Gesetzes an, 5 Mos. 31, 10—13: im Volk soll eine allgemeine Kunde desselben herrschen. Mit Recht sieht Josephus in dem Gesetz das schönste und notwendigste Erziehungsmittel des Volkes und erkennt in dem öffentlichen Vortrag desselben eine Anordnung, die Moses über alle anderen Gesetzgeber erhebt (c. Ap. II, 17).

Mit dem Aufkommen der Synagoge wird diese Vorlesung zur Sache des sabbathlichen Gemeindekultus. Aus dem apostolischen Zeitalter erhalten wir den Bericht: „Moses hat von langen Zeiten her (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) in allen Städten solche, die ihn predigen (*τοὺς κηρύσσοντας αὐτόν*) und wird alle Sabbathtage in den Schulen gelesen (*ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος*) Apg. 15, 21.

Daß mit der Vorlesung des Gesetzes bereits im Zeitalter Christi und der Apostel die der Propheten verbunden war, erhellt aus Luc. 4, 16. 17 (*ἀνέστη*

ἀναγνῶναι καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον Ἠσαΐου τοῦ προφήτου) und besonders aus Apg. 13, 15, wo ausdrücklich von einer ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν die Rede ist.

Beides hat sich die Jarhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag erhalten.

Die Abschnitte, in welche das Gesetz behufs der sabbathlichen Vorlesungen gegenwärtig eingeteilt ist, Paraschen genannt (פרשה von פרש separavit), sind aus dem Text des Pentateuchs zu ersehen: die Genesis enthält ihrer zwölf, der Exodus elf, Leviticus und Numeri je zehn, und das Deuteronomium elf, im ganzen 54. Diese Zal ist für die jüdischen Schaltjare vorgesehen, in welchen 54 Sabbathe vorkommen; in den gewönlichen Jaren, wo deren weniger sind, ist Vorsorge getroffen, dass von den kürzesten Paraschen mehrere auf einmal gelesen werden und somit dennoch das ganze Gesetz zur Vorlesung kommt.

Mit ihnen sind die Stellen aus den prophetischen Schriften verbunden, die sogenannten Haphtaren (הפטרה von פטר dimisit, nach gemeiner Annahme dimissio oder missa, weil das Volk nach Vorlesung derselben entlassen wird), deren Verzeichnis samt einer Angabe über die Verschiedenheiten, die in Bezug auf eine nicht unbeträchtliche Anzal derselben zwischen den deutschen und portugiesischen Juden obwalten, sich am Schluss der hebräischen Bibel findet.

Sehr hoch setzt die rabbinische Tradition nicht nur die Lesung der prophetischen Bücher überhaupt, sondern auch den Ursprung dieser Auswal prophetischer Lesestücke, und noch höher das Alter der Paraschen, welchen sich die letzteren angeschlossen, an. Als Antiochus, so berichtet Elias Levita (vgl. Bodenschatz, Die kirchliche Verfassung der heutigen Juden II, S. 24), die öffentliche Lesung des Gesetzes verbot, begannen sie Abschnitte aus den Propheten zu lesen, welche dem Inhalt nach den bis dahin gelesenen Gesetzesparaschen entsprachen. Hatte man z. B. am ersten Sabbath die Schöpfungsgeschichte gelesen, so wälte man an deren Statt einen prophetischen Abschnitt, in welchem Gott als Schöpfer Himmels und der Erden gepriesen wird, Jes. 42, 5 bis 43, 10 u. s. f. Da es nicht glaublich ist, dass Antiochus bei seinen Verfolgungen der Juden einen Unterschied zwischen dem Gesetz und den Propheten gemacht haben sollte, da Josephus vielmehr berichtet, dass „heilige Bücher" und das Gesetz vernichtet wurden (εἴπου βίβλος εὑρεθείη ἱερὰ καὶ νόμος, Antiquitt. XII, 5, 4), so ist diese Tradition höchst unwarscheinlich. Viel warscheinlicher ist es, was Vitringa im Archisynagogus S. 111 ꝛc. aufstellt, dass die Juden vornehmlich durch den Gegensatz zu ihren Feinden, den Samaritanern, welche lediglich den Pentateuch gelten ließen, bewogen worden seien, die Lesung der prophetischen Schriften bei sich einzufüren; und am warscheinlichsten, was er bei Gelegenheit seiner Untersuchung darüber ausspricht: man habe nach den Zeiten des Antiochus die Lesung der prophetischen Schriften eingefürt, weil man da das Aufhören der Propheten am bittersten gefült habe.

Neuerlich hat Zunz in seinem Werke über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, aus talmudischen und anderweitigen Quellen nachgewiesen, dass zu ältester Zeit in Palästina der gesamte Pentateuch in einem Cyklus von 3 oder $3^1/_2$ Jaren, also innerhalb 7 Jaren, zweimal durchgelesen wurde, ein Gebrauch, dem 175 Abschnitte entsprachen, welche der jerusalemische Talmud erwänt; wogegen die Einteilung in 54 järlich durchzulesende Paraschen später und zwar in Babylonien entstanden sei. Die heutigen Haphtaren dagegen sind nach ihm selbst im 3. Jarhundert der christlichen Zeitrechnung noch nicht fest bestimmt gewesen, tauchen aber, merkwürdigerweise nach einem Teile ihres deutsch-jüdischen Bestandes, nebst einer Anzal pentateuchischer Paraschen doch schon in der Pesikta, einem von Zunz kritisch restaurirten Werke des 8. Jarhunderts, hervor (vgl. a. a. O. S. 3 u. 193).

b) Man hat gefragt, ob nicht die Paraschen und Haphtaren in einem gewissen Verhältnis zu den Lesestücken der christlichen Kirche, ja wol zu unseren Evangelien und Episteln stehen? Diese Frage muss, wenn man sich dabei nur nicht verleiten läßt, vom Allgemeinen zum Besonderen fortzuschreiten, one Zweifel bejaht werden. Der Kultus der christlichen Kirche ist ein Kind des synagogalen. Die ersten Christen, jüdischer Abkunft, haben sich von der Synagoge nicht ge-

trennt. In den Heidenländern hat Paulus die Botschaft von Christo zuerst in den jüdischen Synagogen erschallen lassen (Act. 9, 20); erst nachdem er von diesen zurückgewiesen wurde, hat er sich den Heiden zugewendet (das. 13, 46), und die ersten Schriftlesungen, welche der heidenchristliche Gottesdienst erhielt, konnten nicht wol andere sein, als die, an welche Paulus seine Predigt von Christo angeschlossen hatte: Stellen, die von der Vorbereitung des neuen Bundes Gottes innerhalb des alten handelten. Man las solche Abschnitte, legte sie aus und betete; das Neue, was darin lag, war der Geist, in dem man das Eine wie das Andere vollzog. Erst als sich neben dem Alten Testamente eine mächtige christliche Litteratur erhob, nahm die heilige Lesung einen anderen Umfang, und damit andere Formen an. So finden wir den christlichen Gottesdienst im 2. Jarhundert. Justin der Märtyrer berichtet, dass in den sonntäglichen Zusammenkünften der Christen „die Denkwürdigkeiten der Apostel, die man Evangelien nenne, und die Schriften der Propheten“ gelesen wurden, und dass sich hieran Predigt und Gebet anschloss (Apol. I, 67). Tertullian rühmt von der Kirche, dass sie das Gesetz und die Propheten mit den evangelischen und apostolischen Schriften zugleich lese (miscet, vgl. de praescriptt. haer. 36). Der Verfasser des Commentars zum Buch Hiob bei Orig. Tom. II, 851 betont, dass eben dieses Buch in der Leidenswoche kirchlich vorgelesen werde, und Origenes selbst ist vielfältiger Zeuge für den kirchlichen Gebrauch des Alten Testamentes. Weiterhin ordnen die apostolischen Konstitutionen, auf demselben Wege fortschreitend, die Lesung des Gesetzes und der Propheten (II, 39, 57) und zwar vor der des Neuen Testamentes, der Apostelgeschichte, der paulinischen Briefe und der Evangelien (II, 57) an; ja sie entnehmen einen Teil der hierher gehörigen Vorschriften dem Alten Testamente (ib. σιώπα καὶ ἄκουε Ἰσραήλ Deut. 27, 9). Mehr oder weniger auf demselben Wege hat sich die spätere Kirche bewegt. Genug, dass im christlichen Kultus die Schrift gelesen wird, dazu ist der Anlass durch den Vorgang der Synagoge gegeben worden. Und dies ist das Allgemeine, was festgehalten werden muss; wärend man durch die Behauptung, dass die evangelische Lektion der Parasche, die epistolische der Haphtare absichtlich nachgebildet, oder dass die Verwandtschaft zwischen Epistel und Evangelium dem Zusammenhang zwischen Haphtare und Parasche nachgeformt worden sei, nur Willkürliches aussagen würde.

c) In äußerst mannigfaltiger Art, je nach der Bildung hervorragender Leiter und der dadurch begründeten geistlichen Landesart, hat sich nun die Lesung der Schrift in den verschiedenen Teilen der Kirche entwickelt. Gewiss ist die Kunde vieles, ja wol des meisten Einzelnen hierin für uns unwiderbringlich verloren gegangen: wie so vieles Andere, wurde diese Frucht des kirchlichen Lebens nicht aufgezeichnet, oder, wenn dies geschah, doch selten der Litteratur vererbt. Namentlich was die frühesten Jarhunderte anlangt, gilt von ihr, was Basilius von den ursprünglichen Kultuselementen überhaupt bemerkt, dass sie *ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια* seien. Aber schon das, was dem gelehrten Studium hier noch zu erkennen und zu überblicken möglich ist, bezeugt diese Mannigfaltigkeit und innerhalb derselben das Walten teils des kirchlichen Ordnungs- und Schönheitssinnes, teils geistloser Tradition oft in überraschender Weise.

Übrigens muss von vornherein ausgesprochen werden, dass hier noch theologisch-kritische Aufgaben von großem Umfang und beträchtlicher Schwierigkeit zu lösen sind. Zunächst ist der vorhandene Vorrat der gedruckten morgen- und abendländischen Urkunden geschichtlich zu begreifen; es ist hier etwas Änliches zu leisten, als was Bunsen in seiner Durchleuchtung des Chaos der alten Liturgieen angestrebt, einem Werke, dessen Grundlegung zu dem Schönsten gehört, was der berühmte Autor geschrieben. Weiterhin aber sind die syrischen, koptischen, äthiopischen, arabischen, griechischen, slavischen, angelsächsischen, lateinischen Urkunden, von deren Vorhandensein uns die Kataloge der Vatikana, des brittischen Museums und anderer Bibliotheken nur vorläufige Kunde verschaffen, durch vollständige Übersetzung und Bearbeitung in den Bereich des litterarischen Verkehrs hereinzuziehen, und dann gleichfalls jener geschichtlichen Arbeit zu unterwerfen. Nachstehende Zeilen wollen kurz zusammenfassen, was dem Verfasser bisher zu



durchschauen möglich geworden ist, und durch Aufzeigung solcher Punkte, die der Erledigung noch vornehmlich bedürfen, zur Mithilfe am Werk einladen.

d) Vor Allem ist es die Schriftlesung der griechischen Kirche, welche wir ins Auge fassen. Denn nicht allein, dass wir über sie verhältnismäßig die ältesten Urkunden besitzen, die griechische Kirche ist die Mutter aller bestehenden orientalischen Kirchen, und wie die Liturgieen im allgemeinen, so sind auch die Lektionarien der letzteren immer zuerst darauf anzusehen, wie sie sich zu den liturgischen Hervorbringungen der griechischen Kirche verhalten. Hiebei haben wir gegen unsere Väter, die sich mit dem griechischen Kultus auch gern beschäftigt haben, aber meist auf die freilich dankenswerten und jedenfalls lehrreichen, jedoch nicht ausreichenden Forschungen und Mitteilungen von Goar, Leo Allatius, Renaudot u. a. beschränkt waren, den hochanzuschlagenden äußeren Vorteil, dass wir die zalreichen griechischen Kirchenbücher, das Euchologion, das Euangelion, den Apostolos rc. durch die griechische Phönixdruckerei in Venedig, welche sich deren Verbreitung in den westlichen Teilen des konstantinopolitanischen Patriarchats eigens angelegen sein läßt, mit Leichtigkeit beziehen können. Die mir sehr wichtig gewordene Kunde von dieser reichen Quelle verdanke ich dem gelehrten Mone und möchte sie gern durch diese Zeilen Anderen, die sie noch nicht kennen, mitteilen.

Gehen wir von den letztgenannten Büchern aus, welche die gegenwärtige Schriftlesung und damit den Stand derselben, bis zu welchem es die griechische Kirche im Laufe der Jarhunderte gebracht hat, darstellen, so tritt zwar sofort ihre bekannte Reichlichkeit vor Augen, denn wir sehen, wie außer den Sonntagen nicht nur die Festtage Christi und die sehr zalreichen Heiligenfeste ihre besonderen evangelischen und epistolischen Lesestücke haben, sondern auch jeder einzelne Wochentag vom Montag an bis zum Sonnabend mit solchen ausgestattet ist; wie jedoch die allgemeine Annahme, dass in der griechischen Kirche, abgesehen von den eigentlich festlichen Tagen, eine lectio continua, sagen wir lieber eine Banlesung der Schrift stattfinde, ihr gegenüber sich halten lasse, wird nicht leicht erkannt. Denn greifen wir z. B. aus der 25. Woche nach Pfingsten folgende Reihe von Episteln heraus:

Freitag: 1 Timoth. 4, 4.
Sonnabend: Galat. 3, 8.
Sonntag: Ephes. 5, 8.

oder aus der 14. Woche folgende Evangelien:

Freitag: Mark. 6, 45.
Sonnabend: Matth. 24, 1.
Sonntag: Matth. 22, 25,

so liegen in diesen Lesestücken, zu deren Stellung untereinander sich fast aus jeder anderen Woche Analoga beibringen lassen, ebenso viele Gegenbeweise gegen die Richtigkeit jener Voraussetzung vor.

Das seltsame Rätsel löst sich durch Beachtung des den einzelnen Tagen und Jaresabschnitten innewonenden Charakters. Erstens ist ein Jaresteil vorhanden, in welchem sich eine, kaum hie und da unterbrochene Banlesung der Schrift wirklich verfolgen läßt: die Osterpfingstzeit, die große Pentekoste, innerhalb deren, wie schon Chrysostomus bezeugt, die Apostelgeschichte und das Evangelium Johannis fortlaufend gelesen wird. Nur wenige Tage, wie das sogenannte Gegenpascha, unterbrechen die Lesung der ersteren; eben dieselben, und außer ihnen noch die Sonntage dieser Zeit, bekanntlich nach ihren Perikopen durch besondere Namen ausgezeichnet, treten aus dem Fluss der Lesung des Evangeliums Johannis heraus; sonst sind sämtliche Tage dieser Region durch die vollständige Lesung dieser Schrift überströmt.

Sodann läßt sich, was die übrige Zeit des Jares anlangt, nachweisen, dass erstens die Sonntage, zweitens die Sabbathe, drittens die fünf Wochentage zwischen Sonntag und Sabbath je eine Banlesung, oder genauer, eine der Reihe der Kapitel nachgehende Lesung der neutestamentlichen Schriften für sich besitzen. Wir achten dabei zunächst auf die epistolischen Lehrstücke.

Die Reihe der Sonntage, nicht, wie man etwa erwarten möchte, von Dom. I post Pent., sondern, weil an diesem Fest ein besonderes Fest, Allerheiligen, gefeiert wird, erst mit Dom. II anhebend, zeigt die Lesung von Stellen aus den paulinischen Briefen auf. Wie man gleich aus dem Anfang sieht:

Dom. II. Röm. 2, 10.
„ III. Röm. 5, 1.
„ IV. Röm. 6, 18.

und wie es der ganze Verlauf der Reihe bis zum Schluss:

Dom. XXXII. 1 Tim. 4, 9.
„ XXXIII. 2 Tim. 3, 10.

bestätigt, haben wir hier ausgehobene Stellen vor uns, welche die Kapitelfolge der genannten Briefe beobachten, und von deren Reihe es deutlich erhellt, dass sie one Rücksicht auf die Bildung anderer etwa in sie einzuordnender Perikopenreihen für die Sabbathe und die Werktage zustande gebracht worden ist. Sie lässt nämlich, wie wir dies z. B. an den Sonntagen XXIII. und XXIV. sehen, zwischen den Perikopen benachbarter Sonntage bisweilen nur einen ganz geringen, bisweilen auch wol gar keinen Raum behufs Aushebung von Lesestücken für die mitten inne liegenden Tage übrig

Die Reihe der epistolischen Sabbathsperikopen beginnt schon mit der Pfingstwoche und lässt sich wie die eben besprochene bis zum 33. Sonntag, d. i. bis in die Nähe der Fastenzeit verfolgen. Wie jene one Rücksicht auf anderweitige Reihen irgend welcher Art bewerkstelligt worden, so nimmt sie ihrerseits keine Rücksicht auf die Möglichkeit einer Aushebung von einzuordnenden Werktagslektionen, indem sie gleichfalls zwischen dem einen und anderen ihrer Glieder bisweilen so gut als keinen Raum frei lässt. So schließt sie z. B. am zweiten Sabbath nach Pfingsten mit Röm. 3, 26 und beginnt am dritten mit Röm. 3, 28. Besonders aber ist auffallend, dass sie sich nicht bemüht, mit den ihr parallelen Sonntagsperikopen in ein gewisses Reiheverhältnis zu treten, vermöge dessen die Gemeinde am Sonnabend einen Abschnitt vernähme, welcher dem des folgenden Sonntags unmittelbar vorausginge und mit ihm ein Ganzes bildete. Zum Teil war ihr dies freilich unmöglich, da es sich, wie berürt, hie und da trifft, dass zwischen den Lektionen des einen und des anderen Sonntags kein freier Raum gelassen ist. Aber sie achtet auf Herstellung eines solchen Verhältnisses im ganzen so wenig, dass sie an einer Stelle für den Sabbath eine Perikope bestimmt, welcher die des folgenden Sonntags sogar vorausgeht:

Sabb. II. post Pent. Röm. 3, 19.
Dom. II „ „ Röm. 2, 10.

Nur an einer einzigen Stelle ist, offenbar zufällig, der gewünschte Zusammenhang vorhanden:

Sabb. IV. post Pent. Röm. 6, 11.
Dom. IV. „ „ Röm. 6, 18.

Sonst entfernt sie sich von der Sonntagsreihe so weit, dass sie nicht einmal die gemeinsame Lesung derselben Briefe einhält, sondern an Stellen, wo jene etwa schon zu einem späteren Briefe fortgeschritten ist, Lektionen aus einem früheren vorschreibt:

Sabb. VIII. post Pent. Röm. 13, 1.
Dom. VIII. „ „ 1 Kor. 1, 9.

ein Verfaren, welches von der 14. Woche an zum stehenden Gesetz wird:

Sabb. XIV. post Pent. 1 Kor, 4, 1.
Dom. XIV. „ „ 2 Kor. 1, 21.

Noch greller tritt dieser Mangel an einer herrschenden Idee uns entgegen, wenn wir dazu die epistolischen Lesestücke der Wochentage in Betracht ziehen. Wol bilden diese für sich eine Reihe, deren Glieder meist unmittelbar miteinander zusammenhängen und welche somit eine Banlesung am bestimmtesten darstellt; aber erstlich fehlen ihnen doch alle die Stellen, welche für die Feste, Sonntage und Sabbathe bereits ausgehoben sind, und zweitens sind sie, obwol überall von Sonn-

tags- und Sabbathsperikopen eingeschlossen, doch one die geringste Einstimmigkeit mit ihnen hingestellt. Sie beginnen am Dienstag nach Pfingsten mit dem Anfang des Römerbriefes und gelangen am Freitag derselben Woche bis K. 2, 27. Schon aber sahen wir, dass mit dem darauf folgenden Sabbath die Reihe der Sabbathslesung der paulinischen Briefe beginne; und zwar geschieht dies mit Röm. 1, 7—12, einer Stelle, welche unter den Werktagslektionen eben deshalb ausgelassen worden ist. Nachdem also die Gemeinde vom Dienstag an die ersten Kapitel des Römerbriefes, freilich etwas lückenhaft, vernommen hat und damit bis zu 2, 27 gediehen ist, wird sie am Sabbath auf den Anfang des Briefes zurückgewiesen. Gehen wir hierauf über den folgenden Sonntag, Allerheiligen, welcher als Festtag eine Einzelperikope trägt, hinweg, so finden wir von Montag bis Freitag der nächsten Woche die durch Sabbath und Sonntag unterbrochene Banlesung von 2, 28 bis 6, 2 fortgesetzt. Allein nun tritt die zweite Sabbathsperikope mit 3, 19 ein und stört den widergewonnenen Fortschritt aufs neue; überdies fängt an dem folgenden Sonntag die Reihe der Sonntagslektionen mit 2, 10 an, und so sieht sich die Gemeinde, anstatt im begonnenen Briefe Schritt für Schritt voranzukommen, vielmehr gewaltsam rückwärtsgestoßen, oder, in Hinsicht auf das Ganze, willkürlich von einem Stück des Briefes zum andern hin- und hergezogen. Und hier befindet sie sich noch innerhalb der Grenzen eines und desselben Briefes; in den späteren Wochen wird das Hin- und Hergetreibe noch größer. Denn die werktägige Lesung des Römerbriefes reicht bis zum Montag der sechsten Woche nach Pfingsten, worauf sofort am Dienstag die des ersten Korintherbriefes begonnen wird; an den Sonntagen dagegen wird der Römerbrief bis zur siebenten, an den Sabbathen gar bis zur zehnten Woche gelesen. So kommt es denn dahin, dass man z. B. am Freitag der achten Woche vermöge der werktägigen Banlesung bis zu 1 Kor. 11, 23 gelangt, am Sabbath darauf bis Röm. 13, 1 zurückgedrängt wird, am Sonntag bei 1 Kor. 1, 9 verweilt und erst am Montag die verlassene Ban mit 1 Kor. 11, 31 wider erreicht; und so erklärt sich weiterhin die oben (S. 463) an den Episteln der 25. Woche beispielsweise aufgewiesene seltsame Erscheinung; welch letztere durch die Eigentümlichkeiten, die von der 30. Woche an eintreten, noch überboten wird. Denn von da an kommen, neben den fortgesetzten paulinischen Lektionen an den Sabbathen und Sonntagen, Lesestücke aus den katholischen Briefen an den Wochentagen zum Vortrag, und es folgen sich da z. B.

Freitag: Jak. 2, 1.
Sonnabend: Koloss. 1, 1.
Sonntag: 1 Tim. 1, 15.

Wir sehen in der Tat, bei aller gegenteiligen Absicht, ein wildes Durcheinander. Ganz änlich steht es mit den Evangelien.

Zunächst erscheinen die Sonntage mit Stellen des Evang. Matthäi besetzt, welche in ihrer Aufeinanderfolge der Reihe seiner Kapitel entsprechen:

Dom. II. post Pent. Matth. 4, 18.
„ III. „ „ „ 6, 22.
„ IV. „ „ „ 8, 5 u. s. f.

Vom Kreuzeserhöhungsfest an folgen Stellen aus Lukas, in gleicher Art:

Erster Sonntag des Lukas: 5, 1.
Zweiter „ „ „ 6, 31.
Dritter „ „ „ 7, 11 u. s. w. bis zur Woche

Apokreos, der zweiten vor dem großen Fasten. Wärend dieser letzteren werden, vom zweiten Fastensonntag bis zum fünften, Stellen aus dem Evangelium Marci gelesen.

Neben diesen erscheinen, unabhängig von ihnen und ihre eigene Reihe bildend, die Sabbathsevangelien, z. B.

Sabb. II. post Pent. Matth. 7, 1.
Dom. II. „ „ Matth. 4, 18 ꝛc.

Endlich stellen sich die übrigen fünf Tage jeder Woche mit einer Banlesung der Evangelien ausgerüstet dar; freilich wider in seltsamster Weise. Denn wenn man gleich Sorge getragen hat, dass der Beginn der werktägigen Lesung des Matthäus und des Lukas mit der sonntägigen und sabbathlichen derselben Evangelisten in äußerer Parallele steht, kommt es doch einerseits dahin, dass z. B. in der sechsten Woche nach Pfingsten folgende Reihe eintritt:

Freitag: Matth. 15, 19.
Sonnabend: „ 10, 37.
Sonntag: „ 9, 27,

also die Gemeinde an diesen Tagen geradezu rückwärts geleitet wird; und anderseits reichen die Matthäusstücke bloß bis zum zehnten Freitag nach Pfingsten, ingleichen die Lukaslektionen von der ersten Lukaswoche bis zur elften, so dass die Werktage von zwanzig solchen Wochen, deren Sabbathe und Sonntage mit Lesestücken der genannten Evangelien besetzt sind, entsprechender Lektionen entbehren und mit Stellen aus dem Evang. Marci haben besetzt werden müssen, woraus sich denn Erscheinungen, wie die folgende Reihe, erklären:

Freitag der zehnten Woche nach Pfingsten: Matth. 24, 24.
Darauf folgender Sabbath: Matth. 19, 3.
„ „ Sonntag: Matth. 18, 23.
„ „ Montag: Mark. 1, 9,

welche von einer Banlesung der Evangelien auch nicht die geringste Spur zeigt; und diese Art von Lesung herrscht in der ganzen Zeit zwischen Pfingsten und dem vorösterlichen Fasten, wärend einer Reihe von 33 Wochen, also dreier Fünftel des ganzen Jares. Allerdings durchwandert die Gemeinde in dieser Zeit sehr bedeutende Strecken der neutestamentlichen Schriften, aber anstatt dass dieses nach Art einer einfach sich fortsetzenden Reise ins Werk gesetzt sein sollte, sieht sich die Gemeinde genötigt, nachdem sie je fünf Tage lang auf gerader Ban einhergeschritten ist, am Sabbath nach dieser, am Sonntag nach jener Seite hin große, teilweise sehr weit zurückfürende Umwege einzuschlagen.

Die ganze Betrachtung zeigt, wie die Satzungen der griechischen Kirche in der Tat des Sonderbaren oft recht viel enthalten.

Aber wie erklären sie sich? Durch ihre Geschichte, zu welcher wir uns jetzt onehin zu wenden haben.

Die ganze Anlage der beschriebenen Schriftlesung ist der Art, dass schon an und für sich nicht gezweifelt werden kann: ursprünglich habe die griechische Kirche für die Sonntage, hiernach für die Sabbathe, schließlich für die je von ihnen eingeschlossenen fünf Wochentage gesorgt, und bei jeder späteren Anordnung das früher Festgestellte unverbrüchlich bewart.

Dies wird aber auch, wenigstens was das Verhältnis der Wochenlektionen zu denen der Sonntage und Sabbathe betrifft, durch die vorhandenen Urkunden der griechischen Schriftlesung bewiesen. Denn die nachpfingstlichen Wochenlektionen finden sich nur in Handschriften von geringerem Alter, und in einer Anzal anderer gar nicht.

Zwar könnte dem entgegengehalten werden, dass sie ihrem evangelischen Teile nach schon im cod. Cyprius vorliegen, welcher dem 9. Jarhundert angehört und aus dessen Lektions- und Kapitelangaben sie Scholz im ersten Bande seines Neuen Testaments hat abdrucken lassen; und die Möglichkeit, dass die Wochenevangelien schon im 9. Jarhundert vorhanden gewesen, soll nicht in Abrede gestellt werden; aber es ist zu bemerken, dass eben diese Angaben nicht der Hand, welche den eigentlichen Text geschrieben, sondern einer anderen angehören (vgl. Tischend. N. T. ed. VII, CLVIII), wogegen der etwas jüngere cod. M. sie nicht enthält (vgl. Scholz I, 458). Eben so wenig bietet sie der cod. Coislin. 205 aus dem 10. oder 11. Jarhundert dar (vergl. ib. II, 456. 458). Daher ist es unrecht, dass Matthäi den Schreiber des von ihm herausgegebenen Gothaer Evangeliars aus dem 11. Jarhundert, welches die Wochenlektionen gleichfalls nicht enthält,

der Trägheit oder gar des Betrugs beschuldigt hat (Vetustum ecclesiae graecae . . Evangeliarium, Lips. 1791, p. 8. 28. 34); vielmehr hat derselbe einfach den Bestand des ihm vorliegenden Originals widergegeben. Unter den von Scholz beschriebenen Verzeichnissen ist, abgesehen von jener zweifelhaften Hand im cod. Cypricus, das älteste sie enthaltende ein im cod. Coislin. 199 — aus dem 12. Jarhundert — befindliches (vgl. II, 456).

Reichen hiernach die Wochenlektionen in ein hohes Altertum nicht zurück, so ist dies dagegen mit den Urkunden der Sonntags- und Sabbathsleseftücke um so bestimmter der Fall. Schon Jos. Simon Assemani fürt für sie in seinen Calendaria eccl. univ. Tom. VI, Rom. 1755, p. 563 einen die Evangelien enthaltenden Kodex der Ottobonischen Bibliothek aus dem 9. Jarhundert an, und Morcelli hat sein Menologium einem sie gleichfalls in sich fassenden Kodex des 8. Jarhunderts entnommen (*Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν* sive Calendarium ecclesiae constantinopolitanae M. annorum vetustate insigne . . ., Romae 1788, praef. § 2). Allerdings sind für die Episteln gleichalte Handschriften noch nicht gedruckt vorhanden; für sie ist jener cod. Coislin. 205, durch welchen sie zunächst nur für das 10. oder 11. Jarhundert verbürgt werden, die älteste Quelle; allein bei dem Umstande, dass sie die völlig gleiche Anlage mit den Evangelien haben, und bei der konstanten Zusammengehörigkeit von epistolischen und evangelischen Lesestücken kann nicht gezweifelt werden, dass ihnen ein gleiches Alter mit jenen zukomme. Und wenn wir nun auf der anderen Seite vernehmen, wie Chrysostomus sich freute, dass die Briefe des seligen Paulus jede Woche zweimal, öfters durch Hinzukommen von Märtyrertagen drei- oder gar viermal in der Kirche gelesen wurden (Anfang der Homilien über den Römerbrief), so läst sich ferner nicht zweifeln, dass das vorliegende griechische Lektionar, welches eine zweimalige Lesung der paulinischen Briefe, nämlich an Sonntagen und Sabbathen, wirklich anordnet, diesen seinen Hauptbestandteilen nach bis in das 4. Jarhundert hinaufreicht, one dass damit freilich die besonderen Fragen, wer es zuerst angeordnet, wo und unter welchen näheren Verhältnissen es zustande gekommen, wann die Sabbathslektionen zu den Lesestücken der Sonntage hinzugetreten seien und in wie weit diese Leseanordnungen durch ein noch höheres Altertum vorbereitet und vermittelt worden, erledigt wären. Genug, dass sich uns das gegenwärtige neutestamentliche Lesesystem der griechischen Kirche seiner Grundlage nach als eine Entwickelung aus ältester Zeit bewärt.

Dasselbe läst sich von der Lesung des Alten Testaments nachweisen. Nach dem Triodium, dem die Gottesdienste der Ostervorbereitung anordnenden Buche, ist dieselbe vornehmlich in die Zeit der vorösterlichen Fasten verlegt, und besteht darin, dass an den Wochentagen die Weissagungen des Propheten Jesaia, die Genesis und die Sprüchwörter Salomonis dem Laufe ihrer Kapitel nach gelesen werden. Eine ziemlich alte Urkunde hievon besitzen wir in Deutschland: den im Jare 1834 von Steininger herausgegebenen, um 1020 geschriebenen Kodex des heiligen Simeon zu Trier, eine leider nicht mehr vollständige Handschrift, die aber sowol um dieser Lektionen, als um der gleichfalls meist alttestamentlichen willen, welche sie für die Vigilien der großen Jaresfeste angibt, eine größere Beachtung verdient, als ihr bisher liturgischerseits zu teil geworden. Eine andere, geschweige denn eine ältere Handschrift ist mir nicht bekannt; indes kann wenigstens über die quadragesimale Lesung der Genesis in ältester Zeit nicht gezweifelt werden. Sowol in Antiochia als in Byzanz ist sie für Chrysostomus die Veranlassung von Predigten über dieses Buch geworden, die wir noch besitzen (vgl. die Stellen bei Bingham VI, p. 67).

Bei der Eigentümlichkeit der einzelnen alten Patriarchate und Landschaften der griechischen Kirche, wie sie durch die Kirchengeschichte anderweitig ins Licht gesetzt wird, ist es an sich warscheinlich, dass das noch gegenwärtig gebräuchliche, als antiochenisch-byzantinisches sich kundgebende Lesesystem im Altertume nicht das einzige gewesen sein möge. Und wirklich sind wir schon jetzt im Besitze von Urkunden, welche auf andere Sitze hindeuten.

Schon die von Zacagni in seinen Collectanea monumentorum veterum eccle-

siae graecae, Rom. 1698, praef. p. LXXXIX berürten Handschriften cod. Vatic. CCCLXIII und Urbinas III, welche keine Lesestücke aus den katholischen Briefen enthalten und deshalb die aus den paulinischen Briefen entnommenen Lektionen in engere Grenzen einschließen, stellen sich nicht als reine Urkunden der antiochenisch-byzantinischen Tradition dar, wobei es freilich ungewiss bleibt, wohin sie ursprünglich gehört haben.

Besonders merkwürdig aber ist das in dem genannten Werke p. 712—722 abgedruckte Lektionarfragment aus dem 9. Jarhundert, welches sich nicht nur überhaupt als ein eigentümliches zu erkennen gibt, sondern von welchem auch nachgewiesen ist, dass es der alexandrinischen Kirche angehört hat. Mit Ausnahme der Fastenwochen enthält es nur für die Sonntage Lesestücke, und zwar aus den paulinischen Briefen. Für bedeutende Feste wie Epiphanias, Palmarum u. a. gibt es allerdings Lektionen, welche mit dem antiochenisch-byzantinischen übereinstimmen, ein Umstand, der darauf schließen läßst, dass in Betreff der Feier dieser Tage ein sehr frühes Übereinkommen der Kirchen getroffen worden ist, die sonstige Lesung aber ist verschieden. In Alexandrien hat man kleinere und enger zu einander gehörige Abschnitte ausgehoben, so dass man z. B. mit dem Römerbrief bis zum zwölften Sonntag nach Pfingsten gelangt ist, wärend das byzantinische System denselben nur bis zum siebenten liest, anderer Eigentümlichkeiten nicht zu gedenken.

Hiedurch gewinnen wir eine Ergänzung dessen, was von der alexandrinischen Liturgie an sich bekannt ist, und es wäre nur zu wünschen, dass wir auch die übrigen außerepistolischen Lesestücke der alexandrinischen Kirche besäßen, weil es erst dann möglich wäre, von dem alexandrinischen Gottesdienste eine annähernd so genaue Anschauung zu erhalten, als die, welche wir, durch zalreiche Quellen unterstützt, vom byzantinischen besitzen.

Dass wir eine solche Kunde noch erlangen, überhaupt die vorauszusetzende Mannigfaltigkeit der Schriftlesung und damit der Liturgie innerhalb der alten griechischen Kirche näher kennen lernen, ist eine Sache der Warscheinlichkeit. Denn die zalreichen Codices des Neuen Testaments, die es gibt, namentlich die Evangeliarien und Lektionarien, von denen eine große Menge durch Scholz (N. T. I. XCVIII; II, XL) zusammengestellt und deren Zal durch Tischendorf vermehrt worden (ed. VII proleg. CCXIV; CCXXVI), harren meist noch der liturgischen Durcharbeitung, und es kann nicht fehlen, dass wir, wenn diese in Angriff genommen wird, manche Kunde gewinnen, welche wie für die Liturgie, so für die Bestimmung des Vaterlandes der einzelnen Codices, also für die biblische Kritik im allgemeinen von Belang ist. Leicht möglich schon, dass sich in den überaus zalreichen Minuskeln, welche den Hauptteil dieser Handschriften ausmachen, des nützlichen Stoffes viel findet; von selbst versteht sich aber, dass der vorzüglichere Wert den Uncialcodices zukommt. Und hier sind es außer den von Scholz aufgezälten cod. Barber. aus dem 6., nach Tischendorf aus dem 7. Jarh. (Nr. 135), cod. Mosq. aus dem 8. (Nr. 47, vgl. Nr. 50), cod. Caesar. (Vindob.), cod. Ottob. und einer Reihe Pariser Handschriften aus dem 9. Jarhundert (Nr. 46. 130. 2. 63. 64. 65. 66. 72), besonders noch die von Tischendorf genannten Fragmenta Veneta aus dem 7. Jarhundert, cod. Carpentor. aus dem 9., cod. Tischendorf. V aus dem 8. oder 9., vor allem der cod. Sinait. aus dem 7. Jarhundert für die Evangelien, sowie für die Episteln außer den von Scholz aufgezeichneten cod. Mosq. und cod. Barber. aus dem 10. Jarhundert (Nr. 13 und 40) noch zwei mit Tischendorfs Namen bezeichnete Handschriften: 6 F. und eine von ihm nach Petersburg gegebene, jene aus dem 9., diese aus dem 9. oder 10. Jarh. (vgl. ed. VII prol. CCXXVI), welche die meiste Aussicht auf liturgische Ausbeute zu gewären scheinen.

e. Eben von dem genommenen Standpunkte aus fügen wir an die Besprechung des griechischen sofort die des armenischen Lesesystems.

Dieses ist bis auf unsere Zeit so gut als unbekannt und jedenfalls fast unzugänglich gewesen; erst Prof. Dr. Petermann in Berlin hat es aus dem armenisch gedruckten Kirchenkalender der Armenier, Venedig 1782, ausgezogen, über-

setzt, und die Übertragung an Dr. Alt überlassen, in dessen lehrreichem Werke über das Kirchenjar (zweite Auflage S. 136 und 225) es dargelegt ist. Wir haben daran eine wertvolle Gabe erhalten, denn wir sind dadurch um die Kunde von den Gottesdiensten einer ganzen Kirchengemeinschaft reicher geworden und erkennen daran als an einem neuen Beispiele, dass one Kenntnis der Schriftlesung eine Kenntnis des Kultus überhaupt unmöglich ist. So ceremonieenreich der Gottesdienst der Armenier ist, das am meisten hervortretende Element desselben ist die Vorlesung der Schrift, und er übertrifft darin den byzantinischen um ein Erhebliches. Die armenische Kirche feiert die Zeit von Ostern bis Pfingsten nicht allein durch täglichen Gottesdienst, das wäre zu wenig gesagt, sondern jeden Tag durch je dreimalige Versammlungen, für deren jede Lektionen aus dem Alten und Neuen Testament bestimmt sind; außer dieser Zeit begeht sie in jeder Woche des Jares nicht nur den Sonntag, sondern neben Heiligentagen ständig jeden Mittwoch und Freitag. Hiedurch wird es möglich, dass von Ostern bis Pfingsten im Hauptgottesdienste erstens der Psalter, zweitens die Apostelgeschichte, drittens die katholischen Briefe vollständig, viertens das Evangelium Johannis bis zum 14. Kapitel, außerdem aber im Frühdienste die erste Hälfte des Evang. Lucä, und zur Vesper die Evangelien Matthäi und Marci, ersteres bis 16, 1, letzteres bis 13, 37 gelesen werden. Von Pfingsten an erstreckt sich einerseits die Lesung der paulinischen Briefe, anderseits die der Evangelien; zuerst 10 Wochen hindurch die des Matthäus, darauf etwa durch 11 Wochen die des Markus, hierauf etwa 13 Wochen hindurch die des Lukas, an welche sich von Epiphanias an bis zum vorösterlichen Fasten die Kapitel Johannes 1—7, letztere also in widerholter Lesung, anschließen. Diesen neutestamentlichen Lesungen zur Seite geht vom vierten Sonntag nach Pfingsten bis an die Fastenwochen und zum teil in sie hinein die der jesaianischen Weissagungen, und an den Fastenmittwochen und -freitagen einerseits die des Exodus und des Joel, andererseits die des Deuteronomiums und des Hiob. Also eine Banlesung der Schrift von großer Ausdehnung und überdies von guter Ordnung, nur unterbrochen von der auf besonderer Auswal beruhenden gleichfalls sehr reichen Perikopenlesung an den Festtagen.

Aber können wir hier, wo es sich uns zumeist um eine geschichtliche Entwickelung des Perikopenwesens handelt, von diesem Lektionar Gebrauch machen?

Allerdings ist uns die beschriebene Gestalt desselben nur für den Bestand des Jares 1782 verbürgt, auch ist es bedenklich, dass wir in ihm, wenn auch nur in den Überschriften, Ausdrücke der lateinischen Kirche wie „Sonntag Judica" oder „Septuagesimae" treffen — der sel. Petermann schrieb mir, dass er bei seiner Arbeit auf die Sonntagsnamen des Originals nicht geachtet habe —, und vorderhand bleibt uns nichts anderes übrig, als gelehrte Kenner der armenischen Sprache und Litteratur zu ersuchen, für Auffindung und Bearbeitung alter Urkunden über das armenische Lektionar tätig zu sein.

Indes sind wir durch innere Gründe berechtigt, dasselbe, wie es uns vorliegt, zu benutzen und seinen Kern einem sehr hohen Altertume zuzuweisen. Diesen Kern finden wir zunächst in der Banlesung mehrerer biblischer Bücher, namentlich der Apostelgeschichte und des Evang. Johannis in der Osterpfingstzeit, sowie in der darauf folgenden Banlesung vornehmlich der paulinischen Briefe und der drei ersten Evangelien wärend der Zeit von Pfingsten bis Epiphanias. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass hierin, abgesehen von Abweichungen im Einzelnen, ein Gut der griechischen Kirche vorliegt. Nun hat sich die armenische Kirche von der griechischen getrennt im Jare 595. Es ist nicht möglich, dass sie nach diesem Jare etwas Griechisches sich einverleibt habe. Mithin ist jene Schriftlesung der armenischen Kirche älter, als dieses Datum der Trennung.

Wir gelangen aber über das 6. Jarhundert, welches wir so erreicht, noch hinaus. Der erste Metropolit Armeniens ist in Kappadocien geweiht worden; für den Ausbau der armenischen Kirche wird die kappadocische bestimmenden Einfluss geübt haben, oder mit anderen Worten: die alte armenische Kirche wird in ihren Einrichtungen der kappadocischen sehr änlich gewesen sein.

Das Auffallendste an dem bis ins 6. Jarhundert verfolgten armenischen Lek-

tionar besteht nun im Verhältnis zu dem byzantinischen darin, dass es für die einzelnen Wochen im Jare nicht nur Sonntags-, sondern auch Mittwochs- und Freitagslektionen angibt; und ferner in der Ausstattung aller Gottesdienste nicht bloß mit Lesestücken aus dem Neuen, sondern auch mit Abschnitten aus dem Alten Testament.

Beides aber treffen wir in der alten kappadocischen Kirche. „Viermal", sagt Basilius ep. 289 ad Caesariam, „kommen wir in jeder Woche zusammen, am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Sabbath, aber auch an anderen Tagen, wenn wir das Gedächtnis eines Märtyrers begehen"; und aus einer Andeutung in seiner hom. 8 de bapt., worin er außer einer Psalmstelle noch Jes. 1, 16, Apg. 2, 38 und Matth. 11, 28 als eben verlesene biblische Abschnitte erwänt, folgt mit Gewissheit, dass die kappadocische Kirche der Vorlesung neutestamentlicher Stellen alttestamentliche vorausgeschickt hat — mit Ausnahme der Sabbathfeier ein vollständiges Zusammentreffen mit dem armenischen Lektionar. Hiernach wird es nicht zu kün sein, in dem Kern des armenischen Lesesystems einen Ausfluss des kappadocischen zu sehen, oder anders ausgedrückt, in dem armenischen etwas zu erkennen, was uns die alte Gestalt des griechisch-kappadocischen, wie wir es nach den Andeutungen des Basilius denken müssen, der allgemeinen Grundlage nach vergegenwärtigt.

Auch bei der syrischen Kirche gilt es zunächst, das Verhältnis, in dem sie zur griechischen steht, ins Auge zu fassen. Bekanntlich ist dieser einst herrlich blühende Garten Gottes infolge der dogmatischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jarhunderts und der damit in Zusammenhang stehenden weltgeschichtlichen Ereignisse erst getrennt, dann fast zur Wüste gemacht worden: an der Stätte der einst in sich einigen und mächtigen Kirche finden wir, hervorragend aus der Flut des Islam, heruntergekommene Kirchenreste, die nach ihrer Entstehungsweise teils die schismatischen Namen der Nestorianer, der Jacobiten, der Maroniten, teils den der Melchiten an sich tragen.

Diese letzteren, „die Königlichen", also genannt wegen ihres Gehorsams gegen die Befehle der königlichen Macht, die von Konstantinopel aus auf das Verbleiben bei den entscheidenden Konzilienbeschlüssen drangen, haben wie den Kultus der griechischen Kirche, so insbesondere das griechische Lesesystem bewart. Wir besitzen hierüber Urkunden von ziemlich hohem Alter, welche, obwol in syrischer Sprache, doch zugleich als Dokumente für die Geschichte des griechischen angesehen werden können, insofern sie einerseits die Beständigkeit seiner Tradition, andererseits wenigstens an einem Punkte die Eigentümlichkeit des speziell antiochenischen Kultus erweisen. Die melchitische Evangelienlesung tritt uns zunächst in dem von einem anderen Gebiete her uns wolbekannten codex Syro-Hierosolymitanus entgegen, welcher, nachdem Assemani im zweiten Bande des Katalogs der vatikanischen Bibliothek, Rom 1785, S. 70—103, ihn beschrieben und ausgezogen, später durch Adler in seinem Werke über die syrischen Übersetzungen des Neuen Test.'s, Kopenhagen 1789, S. 130—202, zum Gegenstande kritischer Untersuchungen gemacht worden ist. Der Kodex ist im Jare 1030 geschrieben. Wir finden darin für die Osterpfingstzeit das Evang. Johannis, für die Zeit von Pfingsten an die drei anderen Evangelien ganz in der Art des griechischen Lesesystems zur Lesung bestimmt; und zwar tritt der Kodex hier auf die Seite derjenigen griechischen Urkunden, welche nur für die Sabbathe und Sonntage, nicht auch für die Wochentage Angaben enthalten. Dasselbe ist der Fall mit einer anderen vatikanischen Handschrift, bei Assemani S. 103 ff. als cod. XX erscheinend, welche aus dem Anfange des 13. Jarhunderts stammt. Äußerst glücklich kommt uns zu Statten, dass Assemani diesen Handschriften eine dritte zur Seite gestellt und genau beschrieben hat, welche die kirchliche Lesung der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe vergegenwärtigt: cod. XXI, vgl. S. 136 f. Sie stammt vom Jare 1040 und teilt die liturgischen Eigenschaften der beiden vorerwänten, sodass wir daraus über das melchitische Lektionar, wie es in der ersten Hälfte des 11. Jarhunderts beschaffen war, eine fast ausreichende Kunde schöpfen können. Um sie vollständig zu machen, wird es nur noch nötig sein, ein mit cod. XX gleich-

alteriges syrisches Triodium im Vatikan zu vergleichen, welches Assemani S. 423 als cod. LXXIV auffürt und beschreibt, one jedoch, worauf es uns ankommt, die Lektionen anzugeben und dabei ein S. 281 ff. von ihm angefürtes, als cod. XLI überschriebenes syrisches Liturgicon cum euchologio, welches einige Abweichungen darbietet, zu Rate zu ziehen. Niemand unter uns wird berufener sein, diese Lücke auszufüllen, als mein sehr gelehrter ehemaliger Zuhörer, Herr Dr. Bickell in Insbruck, dem Rom so nahe liegt.

Etwa von gleichem Alter sind, und gleichfalls auf ein hohes Altertum ihres Inhaltes deuten zurück die vorhandenen Urkunden über die nestorianische Schriftlesung. Denn zwar gibt das in Rom gedruckte und öfters aufgelegte Missale der unirten Nestorianer, Missale Chaldaicum genannt, vergl. z. B. die Ausgabe von 1767, keine Nachricht über das Alter der ihm zugrunde liegenden Handschriften; aber für die darin niedergelegten beiden Teile des nestorianischen Lesesystems, die Episteln und die Evangelien, lassen sich im Einzelnen glücklicherweise anderweitige Dokumente nachweisen. Die Episteln, lauter Abschnitte aus den paulinischen Briefen, finde ich wider in einer syrisch-arabischen Handschrift des Vatikans aus dem 12. Jarhundert, welche Assemani S. 188 als cod. XXII auffürt und beschreibt; und die Evangelien stimmen, von einigen Differenzen abgesehen, mit denen, welche laut des Catal. Musei Britannici I, S. 48 in dem hier aufgefürten cod. XXIX vorliegen, einer Handschrift, die zwar nicht aus dem darin vorkommenden J. 600 stammen kann, aber doch zu den alten Manuskripten gerechnet werden muss, sowie mit den von Adler, verss. syr. p. 30, aus einer Musul'schen Handschrift vom Jare 1577 geschöpften. Zum ersten Male begegnet uns in diesen Leseordnungen eine sich über das Kirchenjar verbreitende Reihe von lectiones selectae, welche es in mehr als einer Beziehung verdient, der uns zunächstliegenden Perikopenordnung von gleichem Charakter, der römischen, an die Seite gesetzt zu werden. Und zwar ist die Auswal so getroffen, dass für gewisse Jaresabschnitte gewisse Bücher des Neuen Testaments zugrunde gelegt sind; namentlich herrscht wärend der ersten Hälfte der Epiphaniaszeit einerseits das Johannesevangelium, andererseits der Hebräerbrief; an der Stelle des letzteren tritt vom Montag der ersten Fastenwoche bis zum Palmsonntag der Römerbrief, und nachdem an dessen Seite zunächst Abschnitte aus der Bergpredigt erschienen sind, folgen sich von der Fastenmitte an, allerdings nicht selten unterbrochen, weitere Abschnitte aus dem Evangelium Johannis, worauf von Pfingsten an ausgewälte Stellen, zuerst aus Matthäus, sodann aus Lukas folgen, begleitet von Abschnitten namentlich aus den Briefen an die Korinther, die Thessalonicher, Philipper und Galater. Sollten die Nestorianer diese Anordnung bei ihrem Auftreten als eigene Kirchengemeinschaft im Gegensatze zu der Kirche, von der sie verworfen wurden, getroffen haben? Darnach würden sie dem 5. Jarhundert zuzuschreiben sein. Wirklich scheint dieser Annahme nur etwa die Möglichkeit entgegengesetzt werden zu können, dass das in Rede stehende Lesesystem in den Gegenden, wo die Nestorianer Fuß fassten, schon vor ihrer Ausschließung aus der Kirche vorhanden und von ihnen im Gegensatze gegen die byzantinische Lesung festgehalten sei: in welchem Falle für dasselbe ein noch höheres Alter gewonnen wäre. Dieser Ansicht ist in Bezug auf den gesamten nestorianischen Kultus Renaudot zugetan. In Mesopotamien, sagt er, habe es schon in den frühesten Zeiten der Kirche Christen gegeben. Als nun der Nestorianismus sich in jenen Gegenden verbreitet habe, sei ihr Kultus geblieben. Es sei weder berichtet, noch stimme es zum Charakter jener Zeit, dass die Nestorianer denselben verändert hätten; weder Orthodoxe noch Jakobiten haben ihnen solches jemals vorgeworfen. Auch seien — dies scheint mir das Bedeutendste zu sein — in den nestorianischen Liturgieen mit Ausnahme einer einzigen, und zwar der jüngsten, keine nestorianischen Lehren enthalten. (Vgl. Liturgiarum orient. coll., Paris 1716. II, 569). Wir können das Gewicht dieser Gründe nicht verkennen. Sei dem nun wie ihm wolle, das nestorianische System ist ein sehr eigentümliches. Welcher starke Kontrast zwischen ihm und dem byzantinischen besteht, lässt sich auch daran ermessen, dass jenes überdies eine das ganze Kirchenjar umfassende meist doppelte Reihe alttestamentlicher Lesestücke enthält

(wärend dieses dem alten Testamente nur in der Fastenzeit Raum gibt), eine Reihe, in welcher sich neben bestimmten Auswalen auch die Spur einer gewissen Banlesung, namentlich der Genesis wärend der Fasten und der Zeit vor Weihnachten, ingleichen des Deuteronomiums wärend der zweiten Hälfte der Sonntage nach Pfingsten verfolgen läßt und in welche hie und da Stellen der sonst merkwürdigerweise vernachlässigten Apostelgeschichte eingereiht sind. Wir besitzen hiervon, wie ich zu meiner großen Freude gefunden, zwei ziemlich übereinstimmende Urkunden von ansehnlichem Alter: eine im Vatikan, die andere in London, jene etwa aus dem 12., diese aus dem 13. Jarhundert, vgl. Assemani Nr. 195, cod. XXIV, und Catal. Mus. Brit. p. 29, cod. XXIV. Ein neuer Wink in die Studirstube theologischer Orientalisten.

Übrigens ist die nestorianische Schriftlesung nicht auf ein einziges System beschränkt gewesen, wenigstens findet sich neben jener Epistelreihe, welche in das Missale Chaldaicum aufgenommen und bereits, wie wir sahen, im 12. Jarhundert nachweisbar ist, noch eine andere, von ihr in der Hauptsache verschiedene, nur im Einzelnen, z. B. in der Lesung des Römerbriefs wärend der Fastenzeit mit ihr zusammentreffende, in einer vatikanischen Handschrift vom Jare 1301 vor (Assemani S. 174, cod. XXII), wobei es ungewiss bleibt, ob diese etwa bestimmt war, anstatt der erstgenannten Dienste zu leisten, oder ob sie, was mir wegen ihrer Abkunft — sie ist in Scengala auf Malabar geschrieben — warscheinlicher vorkommt, nur als Fragment eines besonderen, das alte Testament, die Episteln und die Evangelien umfassenden Systems aufzufassen ist.

Auch die von Dr. Alt, Der christl. Cultus, II, 485 u. f. aufgefürten „nestorianischen" Lektionen, von denen er berichtet, dass sie in dem Neuen Testament für die syrischen Christen in Malabar (London 1823) zum gottesdienstlichen Gebrauch verzeichnet sind, tragen nicht wenig Eigentümliches in sich. Neben Stellen aus dem Evang. Johannis, welches in der ersten Hälfte der Epiphaniaszeit auch hier mehrfach vertreten ist, sind es nicht, wie im Missale, Stellen aus dem Hebräerbrief, welche hier gelesen worden, sondern vornehmlich Stellen aus dem Jakobusbrief, denen sich als Fortsetzung eine aus dem ersten Petribrief anschließt. Besonders fällt der Gebrauch, der vom ersten Fastensonntag bis dicht an Ostern heran von der Apostelgeschichte gemacht wird, in die Augen. Zuerst in den Abend-, dann in den Frühgottesdiensten tritt eine Banlesung dieses Buches ein, die von 9, 1 („Pauli wunderbare Bekehrung", sagt Alt treffend, „gleichsam als Vorbild für die in die Fastenzeit eintretenden Christen") bis 26, 3 reicht und nur einige Umstellungen zuläßt; neben ihr ist für mehrere Gottesdienste die Lesung einiger Teile des Hebräerbriefs angeordnet. Vorzüglich reich aber ist die Benutzung der Apostelgeschichte in der Zeit von Ostern an; mit Ausnahme der für die Fastenzeit bestimmten Stellen derselben werden, ganz entsprechend dem Gebrauche, den die griechische Kirche von ihr macht, c. 2 bis c. 8 und nachdem c. 13 als Auferstehungspredigt des Paulus schon für den Ostertag verwendet worden und c. 1 für das Himmelfartsfest, c. 2 für das Pfingstfest vorbehalten ist, c. 17 am fünften und sechsten Sonntag nach Ostern gelesen; am ersten Sonntag nach Pfingsten aber bis zum zehnten der übrige Teil des Buchs c. 19—28 zum Vortrag gebracht.

Freilich darf nicht verschwiegen bleiben, dass sich gegen die Richtigkeit der Bezeichnung dieser Lesestücke als „nestorianischer" Bedenken erheben. Denn erstens stimmen sie nicht mit dem, was der Verfasser S. 284 u. f. über das nestorianische Kirchenjar mitteilt, weder im Einzelnen noch im Ganzen. Jenes erweist die Angabe über den ersten Sonntag nach Epiphanias, wonach derselbe der Predigt Christi in Nazareth gewidmet ist, wärend die Lektionen das Evang. Joh. 1, 29 von der Taufe Christi im Jordan und der Berufung der ersten Jünger angeben; dieses der Umstand, dass von der größten Eigentümlichkeit des nestorianischen Kirchenjares, wonach der Adventszeit vier Wochen der Betrachtung der Stiftshütte, der Bundeslade und des Tempelbaues unter Salomo und Serubabel, und diesem Zeitraum vier Wochen der Erinnerung an Israels Geschichte vom Zug durch die Wüste bis auf die Makkabäerzeit vorausgeschickt werden, die



Lektionen nicht die geringste Spur aufweisen. Zweitens macht mir Herr Prof. Glidemeister, an den ich mich, da das genannte Neue Testament für die syr. Christen von 1823 auf der Marburger Univ.-Bibliothek nicht vorhanden ist, mit der Bitte um Auskunft gewandt habe, aufs dankenswerteste die Mitteilung, dass es eine solche Ausgabe nicht gebe, dass vielmehr das syr. Neue Test. durch Lee 1816 für die östlichen Christen herausgegeben und das Alte Test. 1823 für die östlichen Christen im Lande Malabar, das Neue Test. dann 1826 für die östlichen Syrer, und eine Evangelienausgabe in nestorianischen Charakteren 1829 erschienen sei; was aber die Hauptsache ist, er berichtet, dass, soviel er verglichen habe, die in den Ausgaben von 1816 und 1826 gegebenen liturgischen Unterschriften genau mit der ersten Ausgabe des Neuen Testaments von Widmanstadius, Wien 1556, bekanntlich monophysitischen Ursprungs, stammen. Hiernach hat es mit den a. a. O. abgedruckten eine andere Bewandtnis. Bis sie einmal quellenmäßig herausgegeben und als einer bestimmten Zeit und Gemeinde zugehörig erwiesen werden, haben sie nur den nicht zu unterschätzenden allgemeinen Wert eines Erweises, dass innerhalb der syrischen Kirche ein reges Bestreben vorhanden gewesen, die hl. Schrift in den Gottesdiensten zur Verlesung zu bringen.

Hiernach werden auch die etwas zu rasch zufarenden Bemerkungen Renaudots über die nestorianische Schriftlesung (II, 599. 600) zu berichtigen oder genauer zu modifiziren sein.

Über das Lektionswesen der Jakobiten besitzt die abendländische Theologie seit langer Zeit manche Dokumente, one dass jedoch die dem Verständnis desselben entgegenstehenden Schwierigkeiten überwunden wären.

Einerseits enthält gleich der erste Druck der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments, der des Widmanstadius, Wien 1855, ein Verzeichnis der neutestamentlichen Perikopen der Jakobiten, andererseits gibt die jakobitische Liturgie, welche im zweiten Bande von Renaudots Sammlung sich befindet, Auskunft über die Gebete, mit welcher die Lesung der Schrift teils vorbereitet, teils geschlossen wird.

Nach den Erörterungen Bickells (Conspectus rei Syrorum literariae p. 70) ist von den beiden liturgischen Anweisungen, mit welchen dieser Band beginnt: ordo communis secundum ritum Syrorum Jacobitarum (p. I etc.) und alius ordo generalis liturgiae (p. 12 etc.) nur der letztere jakobitisch, wärend der erste maronitisch ist, und wir werden dadurch über die Schwierigkeit, die in der Discrepanz derselben bezüglich der kirchlichen Schriftlesung liegt, hinausgehoben. Wenn der alius ordo (p. 19) die Lektion des Apostels, der Apostelgeschichte und des Evangeliums erwänt, so stimmt dies zu dem Widmanstadischen Verzeichnis neutestamentlicher Lesestücke, welches Stellen aus den paulinischen Briefen, aus der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen, und aus den Evangelien aufweist, aufs beste. Dasselbe gilt von einer Handschrift des 15. Jarhunderts bei Assemani, Katalog der vatikan. Bibl. II, 212, welche die liturgische Ordnung der Jakobiten enthält, insofern darin 1) eine johanneische, 2) eine paulinische Epistel und 3) mehrere Evangelien erwänt werden.

Dass nun das Widmanstadische Verzeichnis ein jakobitisches sei, lässt sich urkundlich nachweisen. Moses von Marden, aus dessen Hand Widmanstadius den syrischen Text erhalten, war Jakobit, vgl. Andr. Mülleri, Dissertationes duae de Mose Mardeno etc. Colon., Brandenb. 1673, p. 6, wo aus Moses' sechstem Briefe an Masius die Worte angefürt werden: in ecclesia nostra Syrorum Jacobitarum. Und dieser Moses sagt nun in seinem 4. Briefe von den Lektionen:

ܕܥܝ ܕܟܬܒܬ ܟܠܗܘܢ ܩܦܠܐܐ ܐܝܟ ܛܘܟܣܐ ܕܥܕܬܢ ܕܝܠܢ ܗܘ ܒܟܬܒܐ, d. i. wisse, dass ich alle Kapitel geschrieben habe nach der Ordnung unserer Kirche in diesem Buche *).

*) Die Übersetzung dieser Worte bei Adler verss. syr. p. 41 in der Anmerkung 40: scito me . . distribuisse ist etwas irreleitend; und die Art, wie Müller den Text der ganzen Stelle ib. p. 34 hat abdrucken lassen, sehr verworren. Herr Prof. Dr. Uhlemann zu Ber-

Das Üble aber ist, daſs dieses Verzeichnis in sich selbst insofern Schwierigkeiten darbietet, als die darin vorliegenden Stellen aus den paulinischen und katholischen Briefen und der Apostelgeschichte zu denen aus den Evangelien nicht stimmen.

Wärend in dem Evangelienverzeichnis nur sechs Sonntage nach Epiph. angegeben sind, enthält das über die Episteln ihrer sieben; wärend dort erst acht Sonntage nach Pfingsten und darauf drei nach der Kreuzeserhöhung aufgezält werden, sind hier Sonntage der letzten Art gar nicht genannt, dagegen vierzehn Sonntage nach Pfingsten aufgefürt. Laut jener wird in den Tagen nach Epiphanias das Fest der Enthauptung des Johannes, und zwar so hoch gefeiert, daſs dem Gottesdienste nicht nur eine Matutin, sondern auch eine Vesper vorausgeht; in diesem dagegen ist von einem solchen Feste nicht die Rede.

Woher dies? Weder Widmanstadius noch Marden, welches auch das Verhältnis ihrer Arbeiten zu einander bei diesem Stücke gewesen sein mag, tragen an diesem Übelstande Schuld. Die Verzeichnisse beruhen einfach auf den Überschriften, mit denen die einzelnen Perikopen im Text des Neuen Testaments selbst ausgestattet sind: sie stellen die nach dem Kirchenjare geordnete Reihe derselben dar, und es ist aus der ganzen Erscheinung nur zu schließen, daſs die von Widmanstadius herausgegebenen Codices der beiden Teile des Neuen Testaments, aus welchen einerseits die Evangelien, andererseits die epistolischen Lektionen genommen sind, organisch nicht zusammengehört haben. Vielmehr wird, wenn es doch feststeht, daſs die Sonntagsbezeichnungen, die wir im Epistelverzeichnisse vor uns haben, eine andere Gestalt des Kirchenjares erweisen, angenommen werden müssen, daſs die Codices, aus denen Widmanstadius den Text der Evangelien geschöpft hat, von denen, welche von ihm für den Text der Apostelgeschichte und Briefe angewendet worden, sei es dem Alter, sei es ihrer Herkunft nach, merklich verschieden gewesen sind.

Behalten wir dies im Auge, so muſs es uns äußerst seltsam vorkommen, daſs die sonst so willkommene splendide Ausgabe, welche die englische Bibelgesellschaft von dem syrischen N. Testamente veranstaltet hat, zwar die Lektionstabelle weggelassen, aber die Perikopenüberschriften, welche die Widmanstadische Ausgabe darbietet, vollständig beibehalten und sich im übrigen darauf beschränkt hat, die Zal derselben durch diejenigen zu vermehren, welche für die in der editio princeps bekanntlich fehlenden Antilegomenen nötig erschienen. Teils wird hierdurch der Schein erweckt, als sei die Ausgabe nur für die jakobitischen Syrer, teils kann sie liturgisch selbst diesen nicht genügen.

Genug, es läſst sich aus den Widmanstadischen Lektionen, ganz abgesehen von dem Alten Test., welches darin nicht berürt werden konnte, über das jakobitische Lesesystem eine ausreichende Vorstellung nicht gewinnen.

---

lin hat die Güte gehabt, sie für mich neu zu vergleichen. Sie lautet nach seiner Angabe von den obigen Worten an folgendermaßen:

ܘܐܝܟ ܕܣܒܪ ܐܢܐ [illegible],

d. i. wie ich glaube: sie ist sehr genau angegeben.

Die folgenden zum Teil italienischen, zum Teil syrischen Worte aber stehen gar nicht im Texte des Briefs, sondern am Rande, und zwar so:

ciarar piu vero, non so altro,

[illegible]

zu erklären: die warste (Bezeichnung), ich weiß keine andere, mit Sicherheit und bestimmt. Worte, welche höchst warscheinlich nur als grammatische Erläuterung hinzugefügt worden sind; eine Auffassung, worin mich Herr Prof. Bickell brieflich bestärkt hat. Zur Beseitigung der mancherlei noch vorhandenen Ungewiſsheiten über den Anteil des Moses einerseits und des Widmanstadius anderseits (vgl. Bergerius bei Müller S. 33, und Hirt, orient. und exeget. Bibliothek 1772, S. 271) wäre es wünschenswert, wenn die Briefe des Moses neuerdings durchgenommen und namentlich Epist. IV vollständig gedruckt würde.

Um so werter ist es uns, dass es außer demselben noch andere Urkunden darüber gibt.

Am nächsten liegt uns der sogenannte Altorfer Codex der Evangelien, über dessen Alter und Perikopen sich brauchbare Nachrichten bei J. Ern. Gerhard, Exercitationes ad N. T. Syriacum, Jen. 1645 finden. Er ist im Jar 1173, nach Götz de ritu lectionum sacr., Lips. 1685, cap. XXXI, im Jar 1188 geschrieben, gleicht, wie es scheint, im ganzen dem Widmanstadischen Evangelienverzeichnis, enthält aber weniger Abschnitte als dieses und bietet hie und da auch Abweichungen anderer Art dar.

Außerdem liegen in der Vatikana zwei sehr alte Handschriften mit Perikopenüberschriften, bei Assemani cod. XII aus dem 6., und cod. XIII aus dem 8. Jarhundert; leider aber hat der Herausgeber versäumt, die Lektionen selbst zu bezeichnen. Dasselbe ist bei cod. XVIII, in welchem sich nicht nur die Angaben über die aus dem Evangelium Johannis genommenen Perikopen, sondern auch die Evangelien für sämtliche Vespern vom Jaresanfange bis Himmelfart vorfinden, zu beklagen.

Dagegen sind die alten jakobitischen Lektionarien, welche sich auf dem britischen Museum befinden, im Handschriftenkataloge sehr sorgsam erläutert worden, und liegen da zum Vergleich untereinander und mit dem Widmanstadischen offen vor.

Und was zeigt sich hier? Die Codices XXV aus dem 12., XXVI aus dem 13., XXVII aus dem 13. und XXVIII aus dem 14. Jarhundert zeigen zwar unter sich eine nicht geringe Mannigfaltigkeit auf, stehen aber, namentlich XXV, XXVI und XXVIII, an den Hauptstellen einander näher, als dem Verzeichnis des Widmanstadius, und können auch insofern darauf Anspruch machen, als eigentliche Repräsentanten der jakobitischen Evangelienlesung zu gelten, als sie zum teil jenem an Reichtum weit voranstehen.

Ihr gemeinsamer Charakter besteht wie der des nestorianischen Systems gegenüber dem griechischen, in dem Besitze eigens für die einzelnen Tage ausgehobener Lesestücke: so wird Weihnachten durch bestimmte Auswalen, welche die Menschwerdung Christi historisch erläutern, eingeleitet; so wird in der Epiphaniaszeit eine Reihe von Stellen aus den verschiedenen Evangelien ausgehoben, welche die erste Zeit des Lehramtes Jesu beleuchten, und dabei findet sich hie und da, namentlich bei den Angaben für die zusammengehörigen Vespern, Matutinen und Hauptgottesdienste der Ansatz zu einer fortlaufenden Lesung größerer Abschnitte. Eine eigentliche Banlesung aber ist, höchstens mit Ausnahme einer Strecke im Widmanstadischen Verzeichnis, welches für die ersten Sonntage nach Pfingsten zusammenhängende Stellen aus Matthäus bestimmt, in den jakobitischen Evangeliarien nicht zu finden.

Für die außerevangelischen Lektionen des Neuen Testaments ist merkwürdigerweise das Widmanstadische Verzeichnis bisher die einzige uns zugängliche Quelle. Es enthält, wie die Evangeliarien für die einzelnen Sonn- und Festtage, ausgewälte Stellen aus den Briefen und der Apostelgeschichte, jedoch so, dass aus der letzteren in den Fastenwochen und von da bis zu den letzten Sonntagen nach Pfingsten meist in aufeinanderfolgender Weise gelesen wird, von den Briefen aber in der Zeit nach Pfingsten der erste Korintherbrief, in der nach Epiphanias der Jakobus- und der erste Brief Petri zur vornehmlichen Grundlage der Auswal gemacht werden; wonach sich also im Zuge der lectiones selectae der Trieb nach Banlesung ganzer Bücher, freilich verschieden von der griechischen, beträchtlich geltend macht.

Die Mängel dieses Verzeichnisses sind eben erörtert worden, und so ist sehr zu wünschen, dass ein im britischen Museum befindlicher Codex des N. Test.'s, welcher ganz geeignet ist, das jakobitische Lesesystem überhaupt ins Licht zu setzen, der öffentlichen Mitteilung übergeben werde. Es ist dies eine Handschrift des Neuen Testaments, cod. XVI, vom Jare 1203; sie schickt dem Text ein aus drei Teilen bestehendes Lektionsverzeichnis voraus; der erste derselben enthält die Evangelien, der zweite die aus der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen

gewälten Stellen, der dritte die aus den Briefen Pauli geschöpften; vgl. diese Angaben im Catalog. I, p. 22. Erst wenn diese Urkunde zugänglich gemacht ist, werden wir die jakobitische Lesung des Neuen Testaments vollständig überblicken können. Ein dritter Wink für künftige Verdienste.

Auch die des Alten Testaments ist bis jetzt noch nicht vollständig bekannt. Wir besitzen nur erst eine, nicht das ganze Kirchenjar umfassende Urkunde des Vatikans: cod. V bei Assemani, eine Handschrift des Ezechiel, welche am Rande die Tage angibt, an denen Perikopen aus diesem Propheten gelesen werden. One Zweifel haben diesen Abschnitten zur Seite andere, den übrigen Propheten entnommene Perikopen gestanden, und so bedarf dieses Dokument noch vielfacher Ergänzung. Von besonderem Werte aber ist es schon an sich insofern, als es das hohe Altertum der jakobitischen Lektionen erweist, denn es stammt aus dem 8. Jarhundert und die Randbemerkungen sind von derselben Hand geschrieben, als der Text.

Die Schriftlesung der maronitischen Gemeinschaft, dieses letzten Sprosses der syrischen Kirche, bedarf keiner besonderen Betrachtung; sie ist mit der jakobitischen im wesentlichen identisch. Der Schreiber des Evangelienkodex XV bei Assemani (vgl. S. 49) bezeichnet sich ausdrücklich als Maroniten, und die Lektionen, die er gibt, sind die jakobitischen. Bei Gelegenheit des cod. XVIII, einer Handschrift des Evang. Johannis vom Jare 1481, spricht sich Assemani über dieses Verhältnis ausdrücklich dahin aus, dass die von den Jakobiten diesem Evangelium entnommenen Perikopen cum ritu Syriacae Maronitarum ecclesiae fere ad amussim conveniunt (S. 65). Eine Verschiedenheit ergibt sich nur aus Renaudot's erwäntem ordo communis (II, p. 1), worin von Psalmen, paulinischen Episteln und Evangelien die Rede ist, wärend die jakobitisch-neutestamentlichen Leseverzeichnisse Stellen aus den paulin. Briefen, den katholischen und der Apostelgeschichte und den Evangelien enthielten.

Soviel über die Lesesysteme der syrischen Kirche, von welchen sich demnach eines als Abdruck des Systems der antiochenisch-byzantinischen Kirche, mehrere andere als Bildungen von eigentümlicher, der griechischen wenig verwandter Art zeigen.

g. Bereits haben wir der alexandrinischen Schriftlesung als eigentümlichen Zweiges der griechischen gedacht. Von ihr ist die koptische zu unterscheiden. Gleichwie jene der Liturgie des hl. Markus angehört, vgl. Renaudot I, S. 137 ff., wo die Gebete angegeben sind, die der Lesung des Apostolus und des Evangeliums vorausgehen, so bildet diese einen Bestandteil der koptischen Liturgie des heiligen Basilius, mit deren lateinischer Übersetzung Renaudot's Sammlung beginnt. Überaus lehrreich für ihr Verständnis sind die Anordnungen dieser Liturgie. Circuibit, heißt es da, sacerdos altare cum incenso . . deinde prostrationem facit cumque lecta fuerit Epistola Pauli coptice, dicet orationem, ein Gebet, worin um Erkenntnis der Warheit und Kraft zur Nachfolge des Apostels Paulus gebetet wird; hierauf folgen die liturgischen Angaben für die Lesung von Abschnitten aus den katholischen Briefen, aus der Apostelgeschichte und aus den Evangelien, namentlich Gebete, deren Inhalt von Erkenntnis der Bedeutung dieser Bücher und ihrer heiligen Autoren zeugt. Also haben die Kopten in jedem Hauptgottesdienste eine vierfache neutestamentliche Lesung, und wie sehr darauf gehalten wird, ist aus den Konstitutionen des Patriarchen Cyrillus Lablaki zu ersehen, wonach die Bischöfe darüber wachen sollen, ut non omittant lectionem librorum quinque in quavis liturgia, nempe Pauli, Catholici, Actorum, Psalmorum (von welchen übrigens anderwärts bemerkt wird, dass sie gesungen werden), et Evangelii, et ad uniuscuiusque lectionem adiungatur oratio neque ex illis quidquam omittatur (vergl. die Stellen aus Cyrillus und Ebnassalus bei Renaudot I, 203).

Wie freilich diese Schriftlesung im Einzelnen eingerichtet ist, lässt sich nicht angeben. So viel mir bekannt, existirt noch kein Abdruck des koptischen Lektionars. Doch steht ein solcher aus einer im britischen Museum vorliegenden Handschrift zu gewinnen. Nach dem Katalog der dort vorhandenen arabischen Manu-

skripte I, S. 10 enthält cod. XI, geschrieben im J. 1280, ein Verzeichnis „alles dessen, was das ganze Jar hindurch an den Festtagen, wärend des hl. Fastens, an den Sabbathen, Sonntagen, Mittwochen und Freitagen" im koptischen Gottesdienste gelesen wird. Auf die Herbeischaffung dieses Dokumentes haben wirs demnach zunächst anzulegen. Dürfen wir Lektionsfragmente aus cod. XX als der koptischen Kirche angehörig ansehen, so bietet ihr Leseverzeichnis einen überaus großen Reichtum an Schriftstellen dar. Dies ein vierter Wink.

h. Ganz änlich verhält es sich mit der äthiopischen Schriftlesung, wie denn die ganze äthiopische Liturgie mit der koptischen verwandt ist. Auch sie ist eine vierfache, aus Perikopen der paulinischen Briefe, des Catholicons, der Apostelgeschichte und des Evangeliums bestehende, und die liturgische Umgebung derselben unterscheidet sich von der bei den Kopten nur dadurch, dass sie noch eingänglichere Gebete und behufs deren besondere Anreden der Geistlichen an das Volk in sich schließt (vgl. Renaudot I, 499: Liturgia communis sive canon universalis Aethiopum, besonders von p. 507 an). Diesem Teile des Gottesdienstes fällt demnach ein merkliches Gewicht zu, und wir dürfen hiemit den von Ludolf gerühmten Eifer der Äthiopen für die Schrift in Verbindung setzen (vgl. hist. Aethiop., Frankf. 1681, III, 5, 5—17). Eben so gebricht es uns aber bis jetzt an dem vollständigen Zugang zum äthiopischen Lektionar. Ein solches liegt allerdings im britischen Museum, und Dillmann hat daraus Fragmente mitgeteilt, welche den Reichtum und die Bedeutung desselben erkennen lassen, aber es sind doch eben nur Fragmente. Wir würden dem gelehrten und verdienten Verfasser des äthiopischen Katalogs zu besonderem Danke verpflichtet werden, wenn er es über sich nähme, durch Ergänzung seiner Arbeit der Theologie zum vollen Besitz dieses wertvollen Dokuments zu verhelfen und uns dadurch eine nähere Einsicht nicht nur in das von Renaudot und Ludolf über die äthiopische Liturgie Berichtete, sondern auch in das über die Ceremonieen der heutigen abyssinischen Kirche von Missionaren wie Krapf uns Mitgeteilte verschaffen.

i. Den schönsten Übergang von den orientalischen Lesesystemen zu den occidentalischen würden nordafrikanische Lektionarien für uns bilden, wenn wir deren besäßen. Indes haben sich außer dem mozarabischen, welches allerdings im 13. Jarhundert unter den afrikanischen und spanischen Christen herrschte (Jacobus a Vitriaco, hist. or. 81 bei Mabill. de lib. Gall. I, 2, 13), aber jedenfalls von Spanien nach Nordafrika verpflanzt worden ist, keine solchen erhalten, und ein Versuch, aus den hinterlassenen Schriften der nordafrikanischen Kirchenväter, vor allen den echten Augustins, die Spuren der zu ihrer Zeit geübten Kirchenjaresfeier und Schriftlesung vollständig aufzusuchen und zusammenzustellen, ist noch nicht herausgegeben worden. Doch läßt sich so viel sagen, dass die Lesung, welche unter Augustin's Augen befolgt wurde und in welche er freilich nicht selten behufs eines herzustellenden Zusammenhanges der einzelnen gottesdienstliches Elemente mit der Predigt kraft bischöflicher Autorität eingriff, im wesentlichen eine lectio continua war. Die Feste trugen allerdings unveränderliche Lesestücke, nicht aber die übrigen Tage. Wir besitzen von Augustin eine Reihe von Homilien, die er über des Evangelium Johannis gehalten; wärend der sieben Wochen zwischen Ostern und Pfingsten wurde nach jenem altverbürgten Gebrauche, den wir vom Orient her kennen, die Apostelgeschichte und aller Warscheinlichkeit nach in der übrigen Zeit des Jares eine Reihe anderer biblischer Bücher in fortlaufender Weise gelesen (Bingham reicht hier nicht aus; er benutzt das kritisch völlig unbrauchbare Buch de tempore, vgl. VI, 68 i).

k. Überblicken wir den Kreis der uns aufbehaltenen occidentalischen Lesesysteme, so bietet sich eine änliche Erscheinung wie im Orient dar: wie hier das byzantinische alle übrigen an Gebietsausdehnung übertrifft (wofür es nur einer Erinnerung daran bedarf, dass die russische Schriftlesung keine andere als eben die ältere byzantinische ist), so steht im Abendlande das römische als das fast überall herrschend gewordene da; unter den Flügeln der römischen Kirche ist es groß geworden und hat die Systeme, die außer ihm vorhanden waren, entweder ganz und gar verdrängt, oder doch ihr Gebiet auf einen fast verschwin-

benden Umfang zurückgebracht. Der Unterschied, der zwischen beiden Erscheinungen besteht, ist ein solcher, der, wenigstens was das Altertum und das Mittelalter anlangt, zum Vorteil des römischen ausschlägt; die außerbyzantinischen Systeme des Orients gehören meist Gemeinschaften an, welche als schismatische der byzantinischen Kirche feindlich gegenüberstehen; die außerrömischen dagegen sind das Eigentum von Kirchen, die mit der römischen auf gleichem Grunde der Lehre ruhen, und das mit ihnen eingeschlagene Verfaren, sei es Abschaffung oder Erhaltung, ist auf dem Wege friedlicher Verträge vollzogen worden.

Wir betrachten zuerst die untergegangenen, um uns sodann den noch bestehenden zuzuwenden.

l. Von dem frühen Dasein einer capuanischen, also süditalischen Schriftlesung gibt uns der im J. 545 von dem Bischof Victor von Capua eigenhändig korrigirte cod. Fuldensis des lateinischen N. Test. Kunde; derselbe enthält nämlich vor dem Text der paulinischen Briefe eine bereits im vorigen Jarhundert von Abt Gerbert in seinen alemannischen Monumenten I, 409 freilich unkritisch herausgegebene Tabula über die Tage des Kirchenjares, an welchen Abschnitte aus den genannten Briefen kirchlich gelesen wurden. Diese Abschnitte, kaum an einer Stelle eine leise Spur von fortlaufender Lesung gewärend, beruhen auf bestimmter Auswal, deren Wert an dem Beispiele ermessen werden mag, dass am Sonntage Sexagesimä, vor dem Beginn der großen Fastenzeit, eine Stelle gelesen wird, welche aufs bestimmteste vor falscher Gesetzlichkeit warnt: 1 Tim. 3, 16 bis 4, 8: „die leibliche Übung ist wenig nütze, aber die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze“ ꝛc. Vgl. meine Ausgabe des cod. Fuld. p. 165 und die näheren Angaben daselbst Prolegom. p. XXV. Leider enthält die Handschrift über die Lesung der übrigen Bücher des N. T.s keinerlei Angaben, weder in besonderen Tabellen, noch am Rande des Textes, sodass wir über diese wichtige Ergänzung jener Tabula im Dunkeln gelassen werden; onehin ist daraus nichts darüber zu ersehen, wie vielteilig die capuanische Schriftlesung gewesen.

Und doch wäre gerade dieser Punkt von Interesse, da die übrigen außerrömischen Lektionarien, von denen wir zuerst die gallikanischen berüren, durch Dreiteiligkeit ausgezeichnet sind, indem sie der Epistel und dem Evangelium meist eine alttestamentliche Stelle vorausschicken.

m. Dass in Gallien andere gottesdienstliche Ordnungen als in Rom gebräuchlich gewesen, ist jedermann schon aus dem Briefe des Missionars Augustinus an Gregor d. Gr. bekannt, worin gefragt wird, wie sich diese Verschiedenheit mit der Einheit des Glaubens vertrage (vgl. Neanders Kirchengesch. III, 20). Hie und da zerstreute Nachrichten geben uns von der Herkunft derselben Kunde: Hilarius von Poitiers (um 354) hat „librum hymnorum et alium mysteriorum“ geschrieben, Sidonius (um 472) eine Schrift über Messen, die er selbst verfasst, Salvianus (um 440) eine große Menge „Sacramentorum“ (vgl. Mabill. de liturg. Gallic. p. 29), und von Musäus (um 458) wird berichtet, dass er für alle Festtage des ganzen Jares passende Lesestücke aus der heil. Schrift ausgezogen habe (ib. 28); außerdem wird von Gregorius Turonensis († 595) für seine Zeit bezeugt, dass bei der Messe die Schrift aus drei Büchern, der Prophetia, dem Apostolus und dem Evangelienbuche gelesen wurde (ib. 20), und dasselbe ergibt sich aus der zwölften Homilie des Cäsarius Arelatensis (um 500). Endlich besitzen wir noch das Kapitular Karls d. Gr., wodurch diese Liturgie zugunsten der römischen abgeschafft ward V, 371 (ib. 17). Bei der durchgreifenden Art, womit dieser Befehl vollzogen wurde, war das Andenken an sie bald verwischt, und ward auch durch die theologische Litteratur nicht festgehalten. Erst Kardinal Bona hat dasselbe erneuert und Mabillon die Reste ihrer Schriftlesung auf Grund alter Dokumente: des Lektionars von Luxeuil und des Sakramentars von Bobbio (vgl. de lit. Gall. p. 106 sqq. und Mus. Ital. I, II, p. 278 sqq.) herausgegeben. Hiernach war die gallikanische Leseordnung nicht in allen Kirchen dieselbe; übrigens eine solche, in welcher meist der Grundsatz der Dreiteiligkeit befolgt wurde, und welche, wie schon aus dem Bericht über Musäus erhellt, auf bestimmter Auswal beruhte, one jedoch der Banlesung allen Raum zu verschließen. Eine Erläute-

rung des genannten Lektionars hat der Schreiber dieses in seiner kritischen Zusammenstellung, Berlin 1850, zu geben versucht.

n. Ein glücklicheres Geschick ist der mailändischen Liturgie und Schriftlesung beschieden gewesen. Sie ist sehr alt. Dies ergiebt sich im allgemeinen schon aus dem Wort Karls des Kahlen, dass die gallikanischen Kirchen „bis auf die Zeiten Karls des Großen“ die Messe anders gefeiert haben, als die römische „oder die mailändische“ (vgl. die Stelle bei Mab. de lib. Gall. p. 20); besonders aber aus dem bestimmten Bericht Walafrieds (ib. 8), wornach die mailändische Messe direkt auf Ambrosius zurückgefürt wird, was denn mit den altbezeugten Verdiensten desselben um den Kirchengesang in Eins zusammenzufassen ist. Und nun besteht sie noch gegenwärtig und wird in allen ihren, übrigens diesseits der Alpen sehr seltenen Ausgaben mit dem Namen der Missa Ambrosiana bezeichnet.

Welches freilich ihre ursprüngliche Gestalt gewesen, darüber hat sich bisher, da uns alte Handschriften mangeln, nichts feststellen lassen. Wir besitzen nur gedruckte Exemplare von verschiedenen Jaren, und das Verhältnis derselben untereinander, sowie zu dem ältesten Bestande der ambrosianischen Messe ist schwierig zu erkennen. Wärend nach der Ausgabe von 1712 sämtliche Sonntage außer einem epistolischen und einem evangelischen Lesestücke ein denselben vorausgeschicktes alttestamentliches aufweisen, ist dies mit den Ausgaben von 1522 und 1548 nicht der Fall: beide haben nur an den Festen, überdies die letztgenannte nur an sehr wenigen, drei Lektionen, sonst überall nur zwei, Epistel und Evangelium. One Zweifel beruht dieser größere Reichtum der späteren Ausgabe auf einer Umarbeitung des mailändischen Missale, welche Karl Borromeo im Jare 1560 hat anfertigen lassen und welche später, wie 1645 und 1669, wider aufgelegt worden, eine Ausgabe, welche mir leider bisher nicht zugänglich gewesen ist. Es fragt sich dabei nur, ob die beträchtliche Vermehrung eine Zutat der späteren Zeit sei, oder auf einem Wideraufgreifen des von den früheren Ausgaben etwa verkürzten alten Bestandes beruhe. Nach einer bei Muratori (antiqq. ital. IV, 861) abgedruckten liturgischen Schrift des Mailänders Beroldus — Ordo et ceremoniae ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis vom J. 1130 — läſst sich kaum zweifeln, dass das letztere angenommen werden müsse. Denn so schwierig es auch ist, Berolds Beschreibungen zu verstehen, so erhellt doch so viel daraus, dass die Lesung mit einer „prophetica lectio“, welche auch wol bloß „lectio“ genannt wird, begann, zur epistola fortschritt und mit dem Evangelium endigte (ib. p. 871). Im Laufe der Zeit mochte man, vielleicht im Hinblick auf die römische Schriftlesungsart, das prophetische Lesestück beiseite gelassen haben, und erst Borromeus drang wider auf die Herstellung des Alten.

Ihren Charakter anlangend, beruht die mailändische Schriftlesung auf einer festen Auswal für die einzelnen gottesdienstlichen Tage, in welcher sie mit der römischen hie und da, z. B. in den Evangelien des ersten und zweiten Sonntags nach Epiphanias, auffallenderweise zusammentrifft; doch läſst sie auch einer Art von Banlesung Raum, indem sie für die Sonntage der Fastenzeit Stellen aus dem Evangelium Johannis aushebt, welche die Folge seiner Kapitel einhalten und zwischendurch an den Wochenferien fortlaufende Abschnitte aus der Bergpredigt zum Vortrag bringt.

o. Über das gleichfalls dreiteilige, wärend der Quadragesima sogar vier Lesestücke darbietende, eben so sehr durch besondere Auswalen, als durch Banlesung ganzer Bücher ausgezeichnete mozarabische Lektionar handelt ein eigener Artikel: Bd. IX, S. 333. Hier ist im Verhältnis zu den übrigen nur noch sein Alter und seine einstige Verbreitung zu berüren. So viel sich Mabillon Mühe gibt, gegen Bona zu erweisen, dass die mozarabische Liturgie verhältnismäßig jung und namentlich jünger als die gallikanische sei, und so gewiss ihm zugestanden werden muss, dass die Gestalt, in der sie vorliegt, selbst abgesehen von dem in ihr vorhandenen und wirksamen Fronleichnamsfeste, eine Bearbeitung durch Isidorus voraussetzt, so kann er doch über die seiner Ansicht entgegenstehende Schwierigkeit, dass sich in der Martinusmesse offenbar Spuren eines höheren Al-

ters zeigen, nicht hinwegkommen; und man wird daher am besten annehmen, dass in der mozarabischen und gallikanischen Liturgie zwei im Laufe der Zeit verschieden bearbeitete und ausgebildete Zweige eines und desselben Grundstammes vorliegen. Wie sehr troz der unverkennbaren Verschiedenheit beider die ursprüngliche Gleichheit wenigstens im Äußeren hervortrat, lässt sich an dem Umstande ermessen, dass Karl der Kahle, um das Verhältnis der abgeschafften gallikanischen Messe zur römischen und mailändischen zu ersehen, sich das Amt nach toledanischer, d. i. mozarabischer Art halten ließ (Mab. de lit. Gall. p.20). Dieser Punkt ist für das Verständnis der oben berürten Nachricht wichtig, wonach die mozarabische Liturgie auch in Nordafrika Geltung gehabt hat. Denn wenn nicht gezweifelt werden kann, dass der Grundstamm beider Liturgieen, nicht one Triebe orientalischer Wurzeln, in Gallien erwachsen sei, so folgt daraus, dass sie von Spanien nach Afrika, nicht von Afrika nach Spanien verpflanzt worden ist.

Vor der Übermacht der um sich greifenden römischen Liturgie hat sie bis auf eine einzige Kirche, in der sie bis auf den heutigen Tag erhalten wird, zurückweichen müssen; hierin immerhin glücklicher als andere, namentlich die altbritische und irische, deren Verdrängung durch die römische so kräftig gewesen ist, dass wir von ihnen keinerlei Überbleibsel besitzen.

p. Die römische Schriftlesung hat, wie die gesamte römische Liturgie drei Epochen ihres Daseins: die ihrer Entstehung und Ausbildung bis in die Zeiten der Karolinger, die ihrer Herrschaft im Mittelalter, wärend welcher sie mancherlei äußere Veränderungen erlebt hat, und die von ihrer Feststellung zur Unveränderlichkeit durch das tridentinische Konzil bis auf heute.

Die Geschichte ihrer ersten Epoche habe ich an einem anderen Orte durch Hervorziehung und Durchforschung der ältesten Urkunden so viel als möglich nachzuweisen versucht. Die ältesten Spuren ihres Vorhandenseins gehören dem 5. Jarhundert an und kommen der Zeit des Hieronymus, dem die Urheberschaft des ganzen Systems durch Berno und Spätere beigelegt wird, ganz nahe. Sie besteht aus zwei, in den ältesten Urkunden getrennt erscheinenden Kreisen einerseits epistolischer und anderweitiger, andererseits evangelischer Stellen, deren Auswal zum großen Teil eine ganz freie, zum teil eine solche ist, welche durch die Heranziehung gewisser Bücher für gewisse Zeiten, namentlich des Evangeliums Johannis für die Osterpfingstzeit und einen Teil von deren Vorbereitung, der Evangelien Lucä und Matthäi für die nachpfingstlichen Sonntage, der paulinischen Briefe für dieselben, sowie für die Zeit nach Epiphanias, der katholischen für die Osterpfingstzeit bedingt wurde; und hat das Siegel der relativ größten Vollendung in demjenigen seiner Teile, welcher zur Vorbereitung und Feier des Paschahfestes und der großen Pentekoste zu dienen bestimmt ist, wogegen schon der Weihnachts- und Epiphaniasteil, so viel Schönes er auch enthält, besonders aber das die Reihe der nachpfingstlichen Sonntage umfassende Stück an Sinnigkeit der Ausarbeitung merklich zurücktritt.

Unter den Karolingern hat die römische Kirche überhaupt und so auch ihre Liturgie und Schriftlesung die größten Eroberungen gemacht; diese Liturgie und Schriftlesung haben damals, in Frankreich an die Stelle der gallikanischen gesetzt, in Deutschland zugleich mit dem Christentum angepflanzt, nach der Gestalt, welche sie in jenem Zeitalter trugen, eine Epoche jarhundertelanger Herrschaft angetreten. Wärend dieser aber hat es an manchen mehr oder weniger tief eingreifenden Veränderungen nicht gefehlt. One Berücksichtigung des dem System ursprünglich zugrunde liegenden Planes oder richtiger in Unkenntnis desselben hat man, es lässt sich nicht sagen wann, mitten in die aus den synoptischen Evangelien genommenen Lesestücke der nachpfingstlichen Sonntage — für unseren 21. nach Trinitatis — einen Abschnitt aus dem Evangelium Johannis eingeflochten, der sich da bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Wichtiger ist Folgendes. Noch in der karolingischen Zeit waren für die an die Leidensgeschichte Jesu erinnernden feria IV u. VI einer jeden Woche besondere Lesestücke verordnet, welche nur in dem Falle zurücktraten, dass ein Heiligentag an einem dieser Tage gefeiert wurde; durch das Überhandnehmen des Heiligenkultus geschah es, dass zunächst im päpst-

lichen Missale, dann in den meisten übrigen, die Wochenferien völlig verdrängt wurden; und hiedurch ist, da an den Heiligentagen ein gewisser Kreis von Lesestücken statarisch ist und demgemäß an vielen Tagen dieser Art dieselben Abschnitte gelesen werden, das System um einen beträchtlichen Teil seines Schriftbestandes verringert worden. Auch nach der Seite hin ist diese Veränderung von Wichtigkeit, dass dadurch das Kirchenjar in seiner Eigenschaft als Kirchenjar Christi abgeschwächt worden ist: an der Stelle mehrerer dem Andenken an sein Leben und Leiden gewidmeten Tage erscheinen Feiertage der Heiligen, und bei der Menge von Tagen, welche insonderheit dem Kultus der Maria gewidmet wurden, ist es innerhalb des Kirchenjares Christi zur abgesonderten Feier eines marianischen Kirchenjares gekommen. Eine zweite für die Gestalt des Lektionssystems entscheidende Veränderung ist mit der Feier des Fronleichnamsfestes (seit 1264) eingetreten; behufs der Einordnung seines Offiziums beliebte man teils eine Beseitigung, teils eine Umstellung der benachbarten Evangelien, wodurch alle bis zur Adventszeit folgenden einerseits ihrer Stellen enthoben, andererseits von den Episteln, mit denen sie bis dahin verbunden gewesen waren, getrennt und mit anderen zusammengebracht wurden. Nur insofern ist (ungewiss, von welchem Datum) noch eine Spur der Sorglichkeit, mit welcher das Lesesystem in früherer Zeit behandelt worden, vorhanden, als an den Schluss der ganzen Reihe das Evangelium von der Zerstörung Jerusalems und der Widerkunft des Herrn gesetzt worden ist.

Bei der Schwierigkeit, die es im Mittelalter hatte, Veränderungen dieser Art allgemein zu machen, und bei der Berechtigung für Beibehaltung des Alten, welche manche Bistümer oder Abteien besaßen oder zu besitzen glaubten, drangen sie nur allmählich vorwärts; wir finden selbst noch gedruckte Missalien aus dem 16. Jarhundert, in welchen sie noch nicht Platz gegriffen haben. Da war es denn von Entscheidung, dass das Tridentiner Konzil den Inhalt des päpstlichen Missale nach genommener Durchsicht bestätigte, es als das im ganzen Gebiet der römischen Kirche zu gebrauchende aufstellte und von diesem Kirchengesetze nur diejenigen Kirchen und Stifter ausnahm, welche den Beweis zu füren vermochten, über 200 Jare lang im ununterbrochenen Besitze eines anderen Missale gewesen zu sein.

q. Inzwischen war die durch Missstände von unvergleichlich größerer Art nötig gewordene, von den Großen des Reichs längst umsonst geforderte Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern von Wittenberg aus ins Werk gesetzt worden, und dem Vorgang Luthers waren andere Kämpfer für die Freiheit des Evangeliums nachgefolgt. Die heilige Schrift, dem deutschen Volke nun erst in einer Übersetzung dargeboten, in welcher sie vollkommen sein Eigentum werden konnte, trat selbst in den Kampf ein und entschied ihn. Da wurde denn aus dem bisherigen Gottesdienste äußerlich wie innerlich etwas anderes; an die Stelle der veräußerlichten unverständlichen Kulte der Vergangenheit traten Versammlungen der Gemeinden um das Wort Gottes: es war als wäre das Evangelium von der Gnade und Herrlichkeit Christi ihnen zum erstenmale recht gegeben worden. Selbst in Gegenden, die sich der Reformation nicht aufgetan haben, gab man sich der Lutherschen Übertragung mit Freuden gefangen; mir liegt ein im Jare 1523 zu Bamberg gedrucktes Verzeichnis der kirchlichen Lesestücke vor, worin noch die sämtlichen katholischen Feste und Heiligentage aufgezält sind, welches auf Grund der kurz zuvor zum erstenmale erschienenen Lutherschen Übersetzung des N. T.'s abgefasst ist, und dessen Vorrede Gott preist für das neu aufgegangene Licht: auch eines der Zeichen, wohin es mit unserem Vaterlande hätte kommen können, wenn nicht politischer und kirchlicher Eigennutz dem frischen Leben der Reformation lähmend entgegengetreten wären.

Wie nun in den protestantischen Gemeinden die Schrift in sonn- und werktägigen Gottesdiensten gelesen wurde, wie eine Behandlung ganzer Bücher sowol in Wittenberg als in der Schweiz aufkam; wie das herkömmliche Lesesystem auf dem Gebiete der schweizerischen Reformation in Wegfall geriet; wie es selbst auf dem der sächsischen an vielen Orten durch die Lesung ganzer Bücher

verdrängt ward, schließlich aber wider festen Boden gewann; wie das, was in Deutschland fehlte, die sichere Ordnung, one welche kirchliche Einrichtungen nicht bestehen können, in der englischen Kirche erreicht ward, in welcher sich die alte Perikopenlesung mit einer nur allzureichlichen Banlesung der ganzen Schrift so verband, dass jeder Tag und jeder Gottesdienst sein gewisses Pensum erhielt; wie die Genfer Kirche, höchst warscheinlich in Anschluss an württembergische Einrichtungen, welche Calvin durch die Mömpelgarder Kirchenordnung kennen gelernt, eine bis auf den heutigen Tag bewarte, den Beginn jedes Hauptgottesdienstes ausmachende Schriftlesung empfing, neben dieser aber behufs der Predigt sich gewisse in Tabellen dargelegte Perikopenreihen anlegte, welche von großer Sorgfalt und liturgischer Kunst Zeugnis ablegen — das ist in meiner Schrift über den Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises, Gotha 1859, ausfürlich dargelegt worden, und ich habe dieser Darstellung nur die Notiz hinzuzufügen, das diese Genfer „Tabulaturen" laut der mir von Herrn Gaberel in Genf mitgeteilten Agenden bis auf die neueste Zeit mannigfachen Veränderungen unterworfen worden, sowie dass ihr erster Druck nach den Untersuchungen des Historikers Archinard dem Jar 1711 angehört.

r. Dabei hat der alte Perikopenkreis innerhalb der protestantischen Kirchen, die ihn beibehalten haben, seine eigentümliche Geschichte. Weniger ist hier von der englischen Kirche zu sagen; Cranmer nahm bei der Abfassung des Prayerbook meist einfach die Episteln und Evangelien auf, welche die in den englischen Bistümern gebräuchten Exemplare des römischen Missale ihm darboten, wobei er diejenigen ausließ, welche den protestantischerseits nicht mehr zu feiernden Festen angehörten. Letzteres geschah auch in Deutschland; abgesehen davon aber kam es hier noch zu einer weiteren Entwickelung. Wir meinen damit nicht die Veränderungen, welche Luther in der Kirchenpostille mit einigen Episteln in der Osterpfingstzeit vorgenommen, auch nicht die hie und da, z. B. in der Lübecker Agende, erscheinende Einschiebung des Evangeliums von der Taufe Jesu vor dem Sonntag Quadragesimä, oder die im Hausbuch des Pancratius vorliegende Vertauschung des Palmenevangeliums am Sonntag vor Ostern mit dem Evangelium vom letzten Male des Herrn, oder die von Kliefoth gerügten Maßnahmen der pommerschen Kirchenordnung von 1563, welche die zweite und dritte Epiphaniasepistel veränderte, und der celleschen, welche das Taufevangelium auf den 6. Sonntag nach Epiphanias legt. Diese allerdings gutgemeinten Veränderungen leiden mehr oder weniger alle an Fehlern und haben sich auch nur hie und da einzubürgern vermocht. Dagegen ist eine Entwickelung an zwei Stellen des Systems eingetreten: am Schluss der Epiphanias- und der Trinitatissonntage. An beiden Orten stellte sich der vorreformatorische Cyklus lückenhaft dar. Durch das seltene Vorkommen des 6. Epiphaniassonntags ist es zu erklären, dass die römische Liturgie des Mittelalters keine Perikope für ihn enthält; für die Trinitatissonntage aber gab sie nur 24 oder 25 Lektionspare, und in den Fällen, wo noch ein 26. oder 27. Sonntag eintrat, herrschte die noch heutzutage bei den katholischen Priestern geltende Praxis, die fehlenden Offizien aus den unbenutzt gebliebenen der Epiphaniaszeit zu schöpfen. Beiden Übelständen ist im Laufe des 16. Jarhunderts auf eine vortreffliche Weise abgeholfen worden. Auf den Schluss der Epiphaniaszeit ist das Evangelium von der Verklärung Christi, auf den der Trinitatissonntage sind Evangelien gelegt worden, welche von den letzten Dingen handeln: Ergänzungen, welche nicht glücklicher sein könnten, und deren Ursprung noch einer historischen Erläuterung bedarf. Denn noch ist es unbekannt, wer der liturgische Meister gewesen, dem wir diese Vorlesungen verdanken. So viel ich bis jetzt urteilen kann, hat Bugenhagen oder einer seiner Mitarbeiter an der Erneuerung des norddeutschen Kirchenlebens diesen Gedanken von kirchlicher Würde und Schönheit zuerst gefasst. Sehr zu bedauern ist, dass man in jener entscheidenden Zeit nicht daran gegangen ist, Mängel des Systems, welche für viele unter uns Späteren einigen Anstoß mit sich bringen, mit leichter Hand zu heben; namentlich auch, dass man nicht daran gedacht hat, die ihm, noch laut mittelalterlicher Verzeichnisse, innewonenden Angaben von Lesestücken für

Mittwoch und Freitag zu erneuern; denn hiedurch wäre sein ursprünglicher Reichtum zum großen Teil wider hergestellt und ein wesentliches Moment zur Aufrechthaltung der Wochengottesdienste gewonnen worden. Man hat dies versäumt und der Schade ist nicht wider gut zu machen. Mit welcher Liebe man übrigens an dem Systeme hing, zeigt sich nicht nur an den zalreichen in dieser und der folgenden Zeit über seinen Bestand ausgearbeiteten Predigtbüchern, sondern auch an den vielen, zum teil mit Versen in lateinischer, griechischer und deutscher Sprache ausgestatteten Ausgaben, die vom Anfang der Reformationszeit bis in das 17. Jarhundert hinein von ihm erschienen sind.

8. Die Nebengottesdienste, Metten und Vespern, sowie die im Laufe jeder Woche, sei's täglich, sei's doch mehrmals gehaltenen Betstunden oder Predigtdienste haben sich, was die Teilnahme der Gemeinde an ihnen anlangt, zu keiner Zeit der Kirche mit dem sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienste messen können. Doch haben die Reformatoren ihnen ein reges Augenmerk zugewendet, um durch sie für die Gemeinden Gutes zu erwirken. Nach Luthers Weisungen 1526 wurden in den Sonntagsmetten die Episteln gelesen und ausgelegt; Nachmittags darauf wurde das Alte Test. nach der Reihe seiner Teile vorgenommen. Montags und Dienstags wurden die zehn Gebote, Glauben und Vaterunser und die Lehre von den Sakramenten, selbstverständlich nach den betreffenden biblischen Stellen, erläutert. Mittwochs wurde das Evang. Matthäi, Sonnabends das johanneische, Donnerstags und Freitags die Briefe der Apostel „und was mehr ist im Neuen Test." vorgelesen und erklärt. Nach der Züricher Kirchenordnung von 1535 bestand die tägliche Morgenandacht darin, dass nach geschehenem Gebet der Diener einen Ort aus dem Alten und Neuen Test., darnach er einen Evangelisten, Apostel oder Propheten vor sich hatte, las und erläuterte. Die Genfer Liturgie versorgte sämtliche Wochentage mit biblischen Leseabschnitten und versorgt, dürfen wir hinzufügen, sie noch gegenwärtig damit. Nach ihrer heute gültigen Ausgabe werden Sonntagmorgens Stellen aus den vier Evangelien, Sonntagabends Abschnitte aus den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte, Montags, Dienstags und Mittwochs Stücke aus den historischen Schriften des Alten Test., Freitags und Sonnabends Stellen gemischter Art, sei es aus dem einen oder dem anderen Test., gegen den Schluss des Kirchenjares Strecken aus den katholischen Briefen und dem Propheten Jesaia gelesen; wogegen Donnerstags ein Predigtgottesdienst gehalten wird, für welchen Stellen aus dem Psalter vorgeschrieben sind. Von der schwierigen prophetischen Litteratur des Alten Test. hat man dabei fast ganz abgesehen: nur sehr wenige dem Verständnis sich leicht erschließende Weissagungen hat man zur Vorlesung bestimmt, und um der Gemeinde einen Einblick in den Gesamtinhalt des Alten und Neuen Test. zu vermitteln, aus den einzelnen Büchern derselben in bewusster Beschränkung nur die wichtigsten und verständlichsten Stellen ausgehoben.

Ganz anders das Verfaren der anglikanischen Kirche. One Zweifel hat Cranmer bei der Anordnung ihrer täglichen Lesungen treffliche Absichten gehabt. Er wollte das Buch der Offenbarung zu Ehren Gottes der Gemeinde aufs reichlichste darbieten. Aber in welchem Umfange hat er dies ausgefürt? Er stattete die Morgen- und Abenddienste eines jeden Monatstages in der Weise mit Gesang- und Lesestücken aus, dass in ihnen das Alte Testament mit Ausnahme des Psalters und einiger rein rituellen Bestandteile des Pentateuchs wärend eines Jares einmal, das Neue Testament dreimal gelesen und der Psalter zwölfmal, d. i. wärend jedes Monats einmal durchkantilirt wurde. Nach welcher Begrenzung der einzelnen Abschnitte die Lesung, bezugsweise die Kantilirung zu geschehen habe, zeigte er in einem mit größter Sorgfalt ausgearbeiteten Kalender, der sich im Anschluss an die Perikopen für den sonntäglichen Hauptgottesdienst dem Gebetsinhalt des Commonprayerbuchs vorausgeschickt findet. Wer von uns die Sache erwägt, wird gestehen, dass mit dieser Ausdehnung der Lesestücke den Gemeinden eine untragbare Last auferlegt ist. Schon durch diese völlig verfehlte Praxis mag die Hochkirche eben die angeregtesten ihrer Mitglieder aufs bestimmteste von sich abwendig machen.

Aber ihr gegenüber sich zu rühmen haben die evangelischen Kirchen Deutschlands keine Berechtigung. Unter Mitwirkung des unleugbaren Übelstandes, dass die reformatorischen Anweisungen meist zu allgemein gehalten und nicht in eine bestimmte und dabei übersichtliche Form gebracht waren, sind die Wochengottesdienste bis auf die monatlichen Bettage in Hessen und die Freitagsbetstunden in Bayern ganz abgekommen, und nur in öffentlichen Lehranstalten, vor allem in den ehemals chursächsischen Fürstenschulen, haben sich tägliche Morgen- und Abendgottesdienste und damit feierliche Vorlesung der h. Schrift erhalten.

Was damit der Kirche verloren gegangen ist, zeigt der Zusammenhang unserer Entwickelung. Den Wochengottesdiensten war der bei weitem größte Teil der öffentlichen Schriftlesung anvertraut. Dadurch, dass sie abkamen, wurde diese im wesentlichen auf die Abschnitte der h. Schrift beschränkt, die in den sonn- und festtäglichen Evangelien und Episteln vorlagen.

t. Eine Zeit lang konnte der Mangel ertragen werden. Aber der Begriff der Kirche schließt in sich, dass der Schade nicht ungerügt bleiben konnte, im Gegenteil ein Eifer, ihn abzustellen, erwachen musste.

Schon Spener klagte laut über den Missstand, dass der öffentliche kirchliche Gebrauch der Schrift auf das Vorlesen und die homiletische Besprechung von Evangelien und Episteln beschränkt sei. Da man sein Wort zum teil als einen Angriff auf den Perikopenkreis an sich verstand, so fand sich Johann Benedikt Carpzov veranlasst, für diesen ein Wort einzulegen. Aber klar liegt am Tag: so lange die herkömmlichen Perikopen das Einzige waren, was von der Schrift in den öffentlichen Gottesdiensten zum Vortrag kam, musste die auf sie beschränkte Schriftlesung als ganz ungenügend erscheinen. Was nur zur Ausstattung der Sonn- und Festtage des Kirchenjares bestimmt gewesen war, befand sich in der schiefen Lage, die gesamte, von der alten Kirche so hoch gehaltene und liturgisch so sorglich ausgestattete Schriftlesung repräsentiren zu müssen.

Zu einer energischen Äußerung kam die Überzeugung, dass hier Abhilfe zu schaffen sei, so viel ich weiß, zuerst in Hannover, wo Kurfürst Georg als oberster Landesbischof zu einer grundsätzlichen Erweiterung der verkümmerten Schriftlesung schritt (1769); weiterhin in Baden-Durlach, wo 1780 die Synode Badenweiler neben Evangelien und Episteln eine dritte Perikopenreihe zur Erklärung des Katechismus wünschte und das Konsistorium 1793 neue Texte alt- und neutestamentlichen Inhaltes, bereits 1795 aber eine Bearbeitung der herkömmlichen Evangelien und Episteln, daneben eine neue Evangelienreihe, eine Reihe evangelischer Geschichtstexte und eine Reihe epistolischer Lehrtexte ausgehen ließ; ferner in Schleswig-Holstein, wo durch Adler 1797 die Einfürung neuer Perikopenreihen veranlasst wurde; und in Weimar, wo Herder 1798—1801 mit Genehmigung des Herzogs neue Texte ausschrieb. In Sachsen war Reinhard 1808 bis 1811 für die Gründung neuer Textreihen tätig, für welche er außer Stellen aus den vier Evangelien Abschnitte aus „der für jeden denkenden Christen so wichtigen Apostelgeschichte“ benutzte. Späterhin kam es in Baden zu neuen lebhaften Verhandlungen über die Perikopen, deren Geschichte und Erfolge Johannes Degen in einem lehrreichen Aufsatze (vgl. Studien der evangelisch-protestantischen Geistlichen des Großherzogthums Baden 1878, S. 101—149) beleuchtet hat, und 1835 zur Einfürung neuer Perikopen, welche, wie derselbe nachweist, wesentlich auf einer Revision der erwänten von 1795 beruhen. Inzwischen war es in Weimar durch Röhr 1825 zu Herstellung und Einfürung neuer Perikopen gekommen. In den Jaren 1840 und 1842 erschienen neue sächsische, 1843 neue württembergische, hamburgische, oberösterreichische, nassauische und 1848 neue braunschweigische; 1846 brachte es Nitzsch in Bonn zum Vorschlage rhein-preußischer, deren Erscheinen auch außerhalb der Provinz von anregendem Erfolg gewesen ist. Ich habe die mir bekannt gewordenen unter diesen neuen Bildungen in einer besonderen Schrift: Kritische Zusammenstellung der innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands eingefürten neuen Perikopenkreise, Berlin 1850, gesammelt und beurteilt. Seit dieser Zeit sind mir indes noch andere bekannt geworden, deren Veröffentlichung ein zweites Bändchen füllen und deren Prüfung und Beurtei-



lung zeigen würde, mit welcher Wertschätzung der h. Schrift und welch emsigem kirchlichen Sinne auch in unserer Zeit auf diesem Gebiete gearbeitet worden ist und gearbeitet wird. Zuerst nenne ich hier die sehr reichhaltigen Lektionen, welche für die evangelische Kirche unserer elsassischen Landsleute bestimmt sind (vgl. die beachtenswerten Verhandlungen der Straßburger Pastoralkonferenz in ihrem Archiv, z. B. in der zweiten Lieferung vom Jar 1853 und die besonders gedruckten neuen Bibelabschnitte vom Jar 1864). Eine zweite Arbeit von Fleiß und Umsicht ist das auf Grund früherer Konsistorialausschreiben zustande gekommene Perikopenbuch der Kirchen des Fürstentums Reuß j. L. vom J. 1860, welches die alten Evangelien nur unmerklich, den Bestand der Episteln an 17 Stellen ändert und diesen Reihen zwei neue zur Seite stellt, von welchen die erste ein Nachbild des Kreises der alten Evangelien ist, die zweite sich dadurch auszeichnet, dass sie besonders die für die früheste Entwickelung der Kirche bedeutenden Stellen der Apostelgeschichte in den Bereich der Lesung und Betrachtung zieht. Im Jar 1865 wurde von dem damals noch wirkenden Professor Thomasius zu Erlangen der bayerischen Generalsynode ein von ihm unter dem Beirat eines Freundes ausgearbeiteter „Entwurf einer neuen (dreiteiligen) Perikopenreihe vorgelegt und nachdem derselbe von den Synodalen zum Gebrauch empfohlen, sowie vom Kgl. Oberkonsistorium zu fakultativem Gebrauch in der Kirche zugelassen war, samt den maßhaltigen biblisch-liturgischen Grundsätzen, aus denen er erwachsen war, im Jare 1869 in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche veröffentlicht. Mit dieser aus Evangelien, Episteln und alttestamentlichen Lektionen bestehenden Auswal von Texten ist der bayerischen prot. Kirche, innerhalb deren es den Predigern bereits verstattet war, mit Genehmigung der Behörde jedes dritte Jar über freie Texte zu predigen, ein auf sicheren Grundlagen der Exegese und Liturgik ruhendes sehr förderliches Geschenk gemacht und ein Wunsch erfüllt worden, der schon in den vierziger Jaren die pfarrlichen Kreise bewegte. Fast gleichzeitig mit Thomasius hat Konsistorialrat Niemann in Hannover an einer neuen Schriftleseordnung gearbeitet und etwas später seine Entwürfe samt den Grundsätzen, aus denen sie hervorgegangen, in einer Denkschrift 1869 herausgegeben. Wie in dem Erlanger Professor der biblische Theolog und kirchliche Liturgiker als solcher, so tritt in Niemann der exegetisch und liturgisch gebildete praktische Geistliche hervor, und lehrreich sind seine Darlegungen über die dem sonntäglichen Hauptgottesdienst wesentlichen Lektionen, über die zwischen den einzelnen Teilen derselben herzustellende Harmonie, über das Gesetz der Vollständigkeit der Schriftlesung im allgemeinen und das im Zeitmaß liegende Gesetz der Ausdehnung der einzelnen Lesestücke. Hieraus erklärt sich der Erfolg seines Werkes in der, wie wir bereits gesehen, um das Lektionswesen der evang. Kirche schon vor länger als einem Jarhundert verdienten hannoverschen Kirche: durch ordnungsmäßigen Beschluss der kirchlichen und statlichen Organe ist das Lektionar mit geringen Änderungen proklamirt und herausgegeben worden. Höchst anregend und in einer wichtigen Beziehung epochemachend sind die, bereits von der weltlichen und geistlichen Obrigkeit genehmigten Beschlüsse der badischen Generalsynode von 1881 über Perikopen und Schriftlesung. Zunächst ist die seit dem J. 1835 bestehende Perikopenordnung in der Weise verändert worden, dass man sich erstlich dem herkömmlichen Kreis von Evangelien und Episteln wider mehr angenähert hat, als dies nach der Anordnung jenes Jares der Fall war, und daneben statt der bestehenden dritten Lektionsreihe, die aus Stellen der vier Evangelien und der Apostelgeschichte bestand, eine zweite Evangelien- und eine zweite Epistelreihe, in welch letztere die erwänten Texte aus der Apostelgeschichte aufgenommen sind, aufgestellt hat. Außerdem aber hat man — ein erstes Beispiel in der neueren evangelischen Kirche — in den sonn- und festtäglichen Gottesdienst und zwar als Bestandteil des Dienstes am Altare eine nach den Erfordernissen des Kirchenjares und unter Rücksicht auf jene Perikopenreihen geordnete Schriftlesung eingefürt. „Es lag das Streben zugrunde, die wichtigsten Stellen der Schrift, vor allem die sogenannte dicta probantia zur Geltung zu bringen, sodass das Perikopenbuch, in Verbindung mit dem Lektionarium gleichsam eine

Bibel in nuce bilden möchte". Hiemit ist etwas durchaus Neues erwirkt, insofern' darin das [Moment] gottesdienstlicher Schriftlesung als solcher anerkannt ist. Dass es freilich nicht Wochentage, sondern Sonn- und Feiertage sind, in deren Liturgie man dieselbe eingeordnet hat, schließt die große Schwierigkeit in sich, dass dadurch nicht allein die innere Einheit jedes Gottesdienstes gefärdet, sondern auch die Gemeinde mit einer Masse von Schriftmaterial bedacht wird, welche, geistig nicht bewältigt, leicht als Last empfunden werden kann, und in diesem Fall gerade das Gegenteil von dem wirkt, was zu erwirken die Absicht ist.

Ich würde es als ein begangenes Unrecht empfinden, wenn ich bei diesem Überblick neuer Anleitungen, die h. Schrift in den Gottesdiensten zu lesen, die „kirchtäglichen Perikopen für die christkatholische Kirche", Dessau 1845, mit Stillschweigen übergehen wollte. Johannes Ronge, ihr Herausgeber, sagt in dem Vorwort, dass bei Auswal dieser Predigt-Texte das Bemühen gewesen, sowol reichhaltige, als besonders solche Stücke zu treffen, welche den dringendsten und heiligsten Zeitfragen Antwort geben. Vorzugsweise seien jene Stücke gewält worden, welche die Glaubens- und Gewissens-Tyrannei, den Glaubenshass, die Verdammungssucht als unchristlich aussprechen, und solche, welche das bloße Wortchristentum als unzulänglich darstellen, dagegen auf Betätigung der christlichen Lehren dringen. Es ist das Beste, was er herausgegeben hat. Freilich zeigt auch diese Schrift durch die ganz unmotivirte völlige Umstürzung der kirchlichen Jaresordnung, die er sich erlaubt, indem er mit dem Pfingstfest beginnt, darauf 32 Sonntage nach Pfingsten, hierauf Weihnachten und Neujar, und 17 Sonntage nach Neujar, dann Gründonnerstag, Charfreitag, Ostern und 6 Sonntage nach Ostern auffürt, vor deren letztem der Tag der Himmelfart eintritt, woran es dem Manne, der das Papsttum zu stürzen sich berufen glaubte, vor allem fehlte.

Vielfach also ist in diesem Jarhundert innerhalb der evangelischen Kirche daran gearbeitet worden, die sonn- und festtägliche Schriftlesung in einen ihrem ursprünglichen Wesen entsprechenden Zustand zu bringen, und es ist nur zu wünschen, dass auch die Landeskirchen, deren Name in der Zal der Erneuerinnen noch fehlt, deren Vorgang folgen mögen.

Aber setzen wir, dass dies geschehen sei, ist damit die unserem Zeitalter gestellte Aufgabe der Herstellung der kichlichen Schriftleseordnung überhaupt erfüllt? Noch klafft die Lücke der wochentäglichen Lesung. Und sagt man: was sollen Lesevorschriften, wenn die Gottesdienste nicht mehr vorhanden sind, in denen sie gebraucht werden sollen, so deckt man den vorhandenen Schaden erst ganz auf. Allerdings ist weder eine kirchliche Leseordnung, noch auch ein für sie bestimmter liturgischer Ort vorhanden, und es ist klar, dass wenn jene ins Leben treten soll, auch eine äußere Vermittelung derselben gefunden werden muss. Aber ist das Vorhandensein täglicher Gottesdienste nicht onehin ein Bedürfnis? Wer die evangelische Kirche liebt und ihr einen immer steigenden Einfluss auf das Volksleben wünscht, empfindet es mit Schmerz, dass in der Morgenfrühe der Wochentage zwar die katholischen Gotteshäuser sich unter Glockenklang zur Feier der Messe auftun, die evangelischen aber schweigend und verschlossen dastehen, gleich als bedürften ihre Angehörigen der Erhebung durch gemeinsames Gebet und damit der kräftigsten geistigen Vorbereitung auf die Arbeiten des Tages keineswegs, oder als wären sie über das Bedürfnis der Christen des Altertums und der Reformationszeit, welche aus gemeinsamer Anhörung des Schriftwortes ihre Stärke schöpften, weit erhaben. Es ist nichts geringeres, als Pflicht der Kirche, hier Besserung zu schaffen, und zwar dadurch, dass sie vor allem in den wider aufzurichtenden Morgengebetsstunden das Wort, auf dem ihr Dasein ruht, zu feierlicher Vorlesung kommen läßt. Gegenwärtig sind es außer den genannten Fürstenschulen und denjenigen Gymnasien, welche sich diese zum Vorbild genommen, nur die fromme Brüdergemeinde und die angeregte Jüngerschaft Irvings, welche diesem evangelischen Berufe Folge leisten: jene durch den Vortrag ihrer aus der gesamten Schrift gewonnenen Losungen und Lehrtexte, diese durch Vorlesung einer auf die Tagesgottesdienste je zweier Jare berechneten Reihe von Lesestücken, welche eine reiche, mit Sorgfalt angelegte Banlesung der gesamten heiligen Schrift dar-

stellen. Änliches hat die evangelische Kirche im Großen anzustreben; oder sie wird den kostbaren hier zu erringenden Ehrenpreis an Einzelkreise verlieren, und den Ruhm der Lässigkeit samt den traurigen Folgen derselben einernten. Wie schon vor Alters gebildete und erweckte Gemüter darauf gerichtet gewesen und wie lebhaft der Wunsch nach dem Vollzug einer wolgeordneten Banlesung der Schrift zu unserer Zeit sei, erkennt man deutlich. Der treffliche Marburger Theolog Hyperius hat der Angelegenheit der täglichen Schriftlesung, zu welcher er den Christen für verpflichtet hält, ein eigenes Werk gewidmet: de s. scripturae lectione quotidiana. Die von ihm angefertigte tabellarische Anleitung findet sich in dem tossanischen Bibelwerk, und einer der wirksamsten praktischen Geistlichen, W. Löhe, bekennt, ihm eine kräftige Anregung zu verdanken. Die Losungen und Lehrtexte der Brüdergemeinde werden auch außerhalb ihrer Grenzen in und außer Deutschland und Europa viel benutzt; vergleiche einen Beweis davon in Schuberts Erinnerungen aus dem Leben der Herzogin von Orleans, S. 163. Bunsens evangelisches Gesangbuch enthält in seiner zweiten Auflage eine aufs genaueste ausgearbeitete Anweisung zum häuslichen Lesen der Schrift; eine andere, järlich gedruckte, gibt der Filder Bibelkalender von Zahn; eine mit Betrachtungen und Gebeten ausgestattete, Woche für Woche dem kirchlichen Perikopenkreis angepasste, Auswal täglicher Lesestücke gibt Dieffenbachs verbreitete Hausagende. Wie ich soeben vernehme, wird Schulze's verdiente Anweisung zu einem planmäßigen Lesen der h. Schrift in vier Lesetafeln zum Gebrauch für Schule und Haus demnächst ins Norwegische übersetzt werden. Von ausgeprägt kirchlichem Charakter ist das Lektionarium Löhe's im zweiten Teil seines bekannten Haus-, Schul- und Kirchenbuchs, worin auf protestantischem Gebiet zum erstenmal der Versuch gemacht ist, das herkömmliche Perikopensystem in der reichen Fülle erscheinen zu lassen, die es in dem alten Comes aufweist und neben diesem eine sehr beachtenswerte tabellarische Anleitung erscheint, je in den verschiedenen Zeitabschnitten des Kirchenjares größere Strecken der h. Schrift, allerdings mit einigen Ausscheidungen, zu lesen. Hieher gehört auch der oben besprochene nun seit einem Jare in Vollzug begriffene Beschluss der badischen Landeskirche, die alte Schriftlesung in der Art zu erneuern, dass jeder sonn- und festtägliche Gottesdienst nicht nur die Perikopen, sofern sie als Predigttexte verwendet werden, zum Vortrag bringt, sondern auch einer auf zwei Jare berechneten zusammenhängenden Schriftlesung Raum gibt, eine gewiss in weiser Absicht zustande gekommene Verbindung von Schriftlesung und Perikopen, die zu erkennen gibt, wie das Recht der ersteren an die Aufmerksamkeit der Gemeinde in weiten Kreisen anerkannt ist. Und schon ist man vor mehreren Jaren von Seite der Eisenacher Kirchenkonferenz dem richtigen Ziel, die Schriftlesung auf die Wochentage zu verlegen, um einen beträchtlichen Schritt näher gekommen. Der Vertreter der Schweriner Landeskirche, O.K.R. Kliefoth, welcher bereits im J. 1860 „Lesestücke aus dem Alten und Neuen Test. auf alle Tage des Jares nach Maßgabe des Kirchenjares geordnet" herausgegeben hatte, übergab im J. 1865 der Konferenz ein weiteres, von ihm für tägliche liturg. Morgen- und Abendgottesdienste ausgearbeitetes Lektionar und trug auf eine Verhandlung über die Brauchbarkeit desselben an. Nachdem es den verschiedenen Kirchenregierungen vorgelegen, wurde am 16. Juni 1868 zu der beantragten Verhandlung geschritten. Wärend es nicht an einer Stimme fehlte, welche die Widerherstellung von Metten und Vespern als etwas hinstellte, worin das Volk eine beginnende Zurückfürung zum Katholizismus erblicken würde, sprachen sich andere entschieden dafür aus, und hervorragende Mitglieder der Konferenz sahen in der Vorlage eine ganz vorzügliche Arbeit, welche allen anderen derartigen Unternehmungen vorzuziehen sei. Das Ergebnis war, dass die Konferenz nicht anstand, sie als Probe eines Lektionars für öffentliche und häusliche Morgen- und Abendgottesdienste (auch in Schulen) zur Benützung und Nachahmung zu empfehlen. Gewiss war dieser Beschluss ein für die Angelegenheit der Schriftlesung sehr erfreulicher, und unverkennbar ist das Verdienst des Antragstellers; wie hätte man auch von dem gewiegten Liturgiker etwas anderes, als aufs reichlichste Durchdachtes erwarten können? Gleichwol kann nicht ver-

schwiegen werden, dass seine Arbeit einen erheblichen Mangel aufzeigt. Obwol von dem Gedanken an die Notwendigkeit öffentlicher Schriftlesung ausgehend, überschlägt er bei der Ausfürung mehrere biblische Bücher. Nach seinem Lektionar bekommt die Gemeinde weder vom Buch Ruth, noch vom Hohenlied, noch von den Sprüchwörtern Salomo's, noch vom Buch Hiob etwas zu hören, ein Vorgehen, womit er nicht nur seinen Hauptzweck schädigt, sondern auch sein eigenes früheres Verfaren verwirft; denn in seinen Lesestücken vom Jar 1860 finden sich aus allen diesen Büchern Stellen, zum teil in nicht geringer Zal, ausgehoben.

Hiermit glaube ich die Hauptpunkte der Geschichte des Perikopenwesens, soweit dies in der nötigen Kürze möglich war, ins Licht gesetzt zu haben. Es bleibt noch übrig:

II.

die Perikopen als Gegenstand praktisch-theologischer Theorie zu betrachten. Dürfen wir den an die Spitze dieser Abhandlung gestellten Begriff von den Perikopen als kirchlichen Anagnosmen, dessen Richtigkeit durch die Geschichte des christlichen Kultus im allgemeinen und durch die vorstehende Berichterstattung im Besonderen bestätigt wird, voraussetzen, so handelt es sich vorzugsweise um zweierlei: um die Einsicht in das von der Kirche aufgestellte und bisher befolgte System derselben; und um die Grundsätze, nach denen dasselbe zu prüfen und entweder weiterzubilden oder eintretenden Falles zu ergänzen oder zu ersetzen ist. Jene Einsicht zu erlangen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Der erste, der sich darbietet und der namentlich von denen eingeschlagen zu werden pflegt, welche berufen sind, das Verständnis der kirchlichen Lesestücke dem christlichen Volk durch die Predigt zu eröffnen, ist der Weg der sinnenden Betrachtung des unmittelbar Vorliegenden. Von Luther an bis auf die Homileten unserer Tage ist auf diesem Pfade eine unermeßliche Fülle teils freilich unbrauchbarer, teils aber auch äußerst treffender, feiner und überraschender Gedanken über den Grund der Auswal der einen oder der anderen Perikope und die Verbindung dieses oder jenes Lektionspares zu Tage gebracht worden. Namentlich in unserem Jarhundert hat man sich Fragen dieser Art mit Liebe gewidmet und ist in dem Bestreben, das ganze System verstehen zu lernen, dabei zu Studien und Aufstellungen über einen verwandten Gegenstand, dessen Erkenntnis für die Perikopensache ebenso unerläßlich ist, als andererseits durch sie gefördert wird, fortgeschritten. Besonders ist es der nach vielen Seiten hin verdiente Prediger an der Gertrauden-Kirche zu Berlin, Dr. Lisco, gewesen, der den Begriff des Kirchenjars in die Mitte dieser Studien gerückt und durch den Versuch, an den Perikopen die Idee desselben zu entwickeln — vgl. sein weitverbreitetes Werk über das christliche Kirchenjar, welches in den Jaren 1834 bis 1846 vier Auflagen erlebt hat — den praktischen Theologen nach dieser Richtung hin eine nachhaltige Anregung gegeben. Ihm ist in einer Schrift über die kirchlichen Perikopen, Nürnberg 1842, Wirth, und diesem in einem zweibändigen scharfsinnigen Werke über die evangelischen Perikopen, Ansbach 1844 und 1846, J. Ch. Matthäus nachgefolgt. Wertvolle Winke, und was das nachreformatorische Verfaren mit den Perikopen anlangt, auch Kritiken, hat Kliefoth in der ursprünglichen Gottesdienstordnung der lutherischen Kirche (1847) gegeben. In der erbaulichen evangelischen Hausagende, Mainz 1852, hat G. Ch. Dieffenbach seine trinitarischen Anschauungen über das Kirchenjar und dessen einzelne Kreise praktisch angewendet. Vom Grunde einer sehr umfassenden liturgischen Gelehrsamkeit aus, mit feinstem Sinn für das kirchlich Schöne, wie für das Schöne in der Natur ausgerüstet, und das Besondere immer im Lichte des Allgemeinen schauend, hat Dr. Friedrich Strauß in seinem Werke über das evangelische Kirchenjar, Berlin 1850, die symbolische Bedeutung des Kirchenjars in stetem Hinblick auf die Perikopen dargestellt. Aber diese Werke, soviel Treffliches sie auch im Einzelnen enthalten, können eine sichere Einsicht nicht vermitteln, weil ihnen die kritische Unterlage fehlt. Wollen wir den Sinn des Perikopensystems erforschen, so muss uns dieses erst selbst, nicht bloß nach der Gestalt, die es in den letzten Jarhunderten aufweist, sondern nach der ältesten, der wir nachkommen können, vorliegen;



erst wenn dies erreicht ist, kann an die Erläuterung geschritten werden; diese Erläuterung selbst aber kann nur insofern gelingen, als sie sich von Gedanken leiten lässt, welche der Entstehungszeit des Systems angehören. Referent hat dies in einer Schrift über das römische Perikopensystem Berlin 1847, versucht und darf in Bezug auf die Deutung der einzelnen Perikopen und ihrer Gruppen, deren Darlegung hier zu weit füren würde, wol darauf verweisen. Einen eigentümlichen Weg hat Ph. L. Werner in seiner Schrift: Die Logik des christlichen Kirchenjahrs. Ein Beitrag zu dessen richtigem Verständnisse, Berlin 1860, eingeschlagen. Von einer geringen Zal historischer Data und patristischer Aussprüche ausgehend, findet er, dass dem Kirchenjare der Plan zugrunde liege, „das erlösende Leben des Heilandes vor die Seele zu füren, zum Bewusstsein zu bringen und zur Aneignung darzubieten — es uns im Verlaufe des Kirchenjars mit erleben zu lassen“. Der Weihnachtskreis zeigt ihm Jesus Christus, den Propheten; der Osterkreis Jesus Christus, den Hohenpriester; die Pfingstzeit Jesus Christus, den König. Die Logik des Kirchenjares ist der Versuch eines Nachweises, wie dieser Grundgedanke aus der Wal und dem Inhalte, der Anordnung und gegenseitigen Beziehung der verordneten Perikopen hervortrete. Eine Probe genüge, um zu zeigen, wie ihm dieser Nachweis gelingt. Das Trinitätsfest am ersten Sonntag nach dem Fest der Ausgießung des h. Geistes deutet durch seine Perikopen von Nicodemus Joh. 3, 1 und von der Tiefe des Reichtums Röm. 16, 33 auf den König Christus, der im h. Geist seine königliche Macht und Gnade durch die Taufe entfaltet. Dies fürt ihn zu dem Satze, dass der erste Sonntag nach Trinitatis auf Wort und Abendmal deute, mithin die beiden Tage zusammen auf die Entfaltung der Macht und Gnade Christi durch die Gnadenmittel hinweisen. Gewiss logisch, wenn die Perikopen vom reichen Mann und Lazarus Luk. 16, 19 und von Gott als der Liebe 1 Joh. 4, 16, vom Wort und vom Abendmal handelten; allein das ist auch nicht von fern der Fall. Das Buch ist ein neuer Beweis, wohin selbst ein begabter Geist gerät, wenn seine Spekulationen der historischen Unterlage ermangeln. Ganz anders steht es mit Steger's katechetischem Handbuch zur Erklärung der Sonn- und Festtags-Evangelien und -Episteln des ganzen Kirchenjahrs, zwei Bände, Nürnberg 1855 und 1860. Namentlich im zweiten von den Episteln handelnden Bande zeigt sich die Frucht geschichtlicher Studien über das Perikopensystem. In Bezug auf die oben berürten beiden Sonntage nach Pfingsten weiß er, dass der erstere ursprünglich die Epistel 1 Kor. 12, 2 von den geistlichen Gaben besessen, und bemerkt, dass dieselbe auf den Gegenstand des vorangegangenen Festes zurückweise; von den Episteln der folgenden Sonntage aber, daß es schwer fallen möge, in ihrer Auswal einen bestimmten Gedankengrund nachzuweisen; nur soviel trete klar hervor, dass man für diese Zeit praktische Stellen aus den katholischen Briefen nebeneinander gestellt habe. Kommt er dann zur Erklärung jener Stelle Röm. 11, 33, welche erst nach der Einfürung des Trinitatistages auf die Pfingstoktave gelegt ist, so erklärt er einfach ihren trinitarischen Inhalt. Dieses ruhige Benutzen gegebener Quellen bürgt für die Tüchtigkeit der weiteren Partieen des Buchs. In hervorragender Art würde dasselbe auch von dem hiehergehörigen Werke Nebe's: Die evangelischen und epistolischen Perikopen des Kirchenjahres, wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt, sechs Bände, Wiesbaden 1869—1876, gesagt werden müssen, wenn hier nicht noch ein anderes Moment in den Vordergrund träte: der unermüdliche Drang des Verf., mit allen gegebenen Mitteln der Warheit selbständig nahe zu kommen, alles Einzelne aufs Genaueste zu erforschen, es gewissermaßen mit Augen zu sehen, um über dasselbe hinaus schließlich zu einer ihn selbst befriedigenden Anschauung des Ganzen zu gelangen. Ich rede nicht von seiner ausfürlichen exegetischen Arbeit an den einzelnen Evangelien und Episteln als Teilen der Schrift, sondern nur von den Einleitungen derselben im ersten und vierten Bande seines Werks. Was er, abgesehen von Einzelnheiten jener Art, hier von der Entstehung des Perikopensystems, von der Idee des Kirchenjars, von der Schriftlesung in den verschiedenen Zeitaltern und Teilen der alten Kirche, von dem Comes des Hieronymus, von Karls des Großen Verdiensten um das gottesdienstliche Wesen der Kirche, von Luthers

Behandlung der liturgischen Angelegenheiten ausspricht, zeugt Alles von solcher Gründlichkeit, Lebendigkeit und Ausdehnung der Forschung, dass der Leser nicht nur fortwärend gefesselt, sondern auch in den Fällen vielfach gefördert wird, wo er nicht Allem beizustimmen vermag. In Herborn und Roßleben, durch den gelehrten Professor und eifrigen Pfarrer, hat das schwierige Studium der Perikopen einen kräftigen und dankenswerten Vorschub gewonnen.

Zweitens aber gilt es die Aufstellung von Grundsätzen, das Überkommene nach seinem Werte für die Kirche zu prüfen und, wenn sich Mängel oder Schäden daran finden, für deren Abstellung Sorge zu tragen.

Schon den erwänten Versuchen, dem herkömmlichen System einen oder mehrere Jargänge neuer Perikopen an die Seite zu stellen, liegen bestimmte Anschauungen von dem, was eine Schriftlesungsordnung der Kirche leisten soll und was die herkömmliche tatsächlich leistet, zugrunde. Wir besitzen aber auch mehr oder minder eingehende Abhandlungen hierüber.

Nachdem in den zwanziger Jaren Dihm und Clausen mit Kritiken des alten Systems nnd Vorschlägen zu einem neuen aufgetreten waren, stellte Dr. Suckow in dem höchst lebendig und ansprechend geschriebenen Büchlein: „Drei Zeitalter der christlichen Kirche, dargestellt in einem dreifachen Jargange kirchlicher Perikopen", Breslau 1830, sowol die Ausstände, die er an dem herkömmlichen Kreise fand, als die Mittel einer Abhilfe, ausfürlich dar. Nach anderer Seite hin sprach sich andeutungweise in der Einleitung und am Schluss seines erwänten Werkes Lisco hierüber aus. In der oben erwänten zum liturgischen Gebrauch eingerichteten Schrift: Biblische Vorlesungen, legte Dr. Nitzsch eine eigene, von der rheinischen Provinzialsynode genehmigte ergänzende Auswal nebst sehr wertvollen Erläuterungen, die später in der Vorrede zu meiner Schrift über das römische Perikopensystem, Berlin 1847, sowie in seiner praktischen Theologie (II, 1, S. 94 ff. und II, 2, S. 319 ff.) zum teil weiter ausgefürt worden sind, dar. Hierauf habe ich an zwei Orten, am Schluss der ebenerwänten Schrift und in meiner kritischen Zusammenstellung, Berlin 1850, selbst etwas zur Erörterung und Erweiterung der bisherigen Schriftlesung beizutragen versucht. Damit gleichzeitig ist ein Vorschlag, den Strauß in seiner genannten Schrift über das Kirchenjahr, Berlin 1850, aufgestellt hat. Am allerausfürlichsten aber und in der Tat mit sichtlichem Scharfsinn und anerkennenswerter Sorgfalt hat Dr. Bobertag einerseits den alten Cyklus beurteilt — in einem Artikel der Allg. Kirchenzeitung vom Jar 1851, — andererseits in einem umfangreichen Werke: „Das evangelische Kirchenjahr zur Begründung eines unbeschränkten Schriftgebrauchs im öffentlichen Gottesdienste in sämtlichen Perikopen des Neuen Testaments dargestellt", Berlin 1853 und 1857, nicht sowol Vorschläge zur Besserung der Sachlage erteilt, als eine förmliche Perikopologie, eine wissenschaftliche Darstellung, d. i. eine solche „Auswal, Abteilung und Anordnung der Perikopen, durch welche eine ebenso vollständige, als in jeder Hinsicht möglichst begründete Übersicht derselben zustande kommt", zu geben sich bestrebt.

Alle diese Kritiker sind in dem allerdings unumstößlichen Satze eins, dass die Schriftlesung der evangelischen Kirche in ihrer Beschränktheit auf den herkömmlichen Perikopenkreis dem, was als ihre eigentliche Aufgabe erkannt werden muss: die zum kirchlichen Vorlesen geeigneten Abschnitte der hl. Schrift nach richtiger, exegetisch und liturgisch bemessener Abteilung und einer durchsichtigen, überall den Erfordernissen des Kirchenjares entsprechenden Ordnung der gottesdienstlich versammelten Gemeinde mitzuteilen, nicht genüge. Die Ziele der Verbesserung, nach denen sie hinstreben, liegen aber weit auseinander. Suckow und Bobertag wollen den bisherigen Perikopencyklus ganz beseitigt und statt seiner eine völlig neue Leseordnung eingefürt wissen; Lisco, Nitzsch und der Unterzeichnete wollen das Neue neben dem Alten auffüren, und Nitzsch dringt bezüglich einiger Stellen des Letzteren nur auf chronologische Anordnung und pragmatische Reinigung derselben. Jene wünschen eine Beschränkung der herzustellenden Schriftlesung auf das N. T. (nur dass Suckow einigen alttest. Adventsperikopen Raum gönnt); diese erachten eine förmliche Lesung des A. Test. für notwendig, und Strauß, der gleich-

falls die Beibehaltung des alten Cyklus will, gedenkt eine Vermehrung desselben, die Herstellung eines codex lectionarius, durch Heranziehung verwandter Abschnitte, namentlich der in den alten Lektionarien für die Wochenserien, die Vigilien und Oktaven bestimmten Perikopen zu gewinnen. Indem zu diesen Unterschieden noch andere untergeordnete kommen, sind daraus Darbringungen für die Kirche von sehr verschiedenem Charakter erwachsen. Suckow bietet ihr drei Jargänge dar, welche das gemeinsame Merkmal an sich tragen, dass jeder in seiner ersten, die Zeit von Advent bis Pfingsten umfassenden Hälfte evangelische Perikopen, in seiner zweiten, den nachpfingstlichen Sonntagen gewidmeten Hälfte Abschnitte aus den nichtevangelischen Teilen des Neuen Testaments enthält, und zwar bestimmt er für den ersten Jargang das Ev. Matthäi und die Apostelgeschichte, für den zweiten das Ev. Lucä und die paulinischen Briefe, für den dritten das Ev. Johannis mit den katholischen Briefen, dem Hebräerbriefe und der Offenbarung: eine Anordnung, die ihm auf Grund einer einfach schönen Charakterisirung der drei genannten Evangelien ein Abbild der Aufeinanderfolge jener drei Zeitalter der Kirche gewärt, auf welche der Titel seiner Schrift hinzielt: des vorreformatorischen, des Protestantismus und des Zeitalters der Kirche der Zukunft. Lisco gibt zwei Jargänge evangelischer und epistolischer Abschnitte, welche in der Adventszeit auch einem alttestamentlichen Raum lassen, übrigens besonders die Apostelgeschichte, und zwar an der Stelle der Evangelien zum Vortrag bringen, und so geordnet sind, dass die Episteln dem Inhalt der Evangelien oder der sie vertretenden Perikopen entsprechen. Nitzsch folgt bei seiner Auswal neuer Jargänge dem Prinzipe, „die Bibel in der größten Mannigfaltigkeit der Momente der in in ihr enthaltenen Geschichte des Reiches Gottes“ mehr oder minder nach Maß und Vorbild der schon eingefürten und beizubehaltenden Perikopen zur öffentlichen feierlichen Kenntnisnahme zu bringen. „Für uns“, sagt er, „verstand es sich von selbst, dass drei neue Jargänge, ein alttestamentlicher, in welchem Gesetz, Weissagung, Geschichte und die mannigfaltigen Töne der subjektiven Gottesverehrung sich einander ergänzten, ein neutestamentlich geschichtlicher, und ein lehrschriftlicher aufzustellen waren“. Der Unterzeichnete, von derselben Überzeugung erfüllt, glaubte, dass es für die Gemeinden wie für die Geistlichen erfrischend sein würde, wenn man den Hauptgottesdienst in Bezug auf die Schriftlesung vom nachmittägigen unterschiede und für jenen die Lesung von Episteln und Evangelien, für diesen selbst in dem Fall, dass er keine Predigt enthält, die Lesung einer einfachen Reihe alttestamentlicher Abschnitte bestimmte; er stellte daher neben dem alten Cyklus einerseits einen ergänzenden Cyklus neuer epistolischer und evangelischer Lektionen, andererseits zwei Kreise alttestamentlicher Abschnitte auf, von welchen der eine vorherrschend historische zum alten Cyklus, der andere aus prophetischen und poetischen Abschnitten bestehende zum neuen gehören sollte. Bobertag endlich hat es auf die Herstellung einer gewissen Anzal von Jargängen nicht abgesehen: vielmehr besteht sein Verfaren darin, dass er nach Feststellung des Wesens des Kirchenjares und seiner einzelnen Momente, von bestimmten Prinzipien geleitet, das ganze Neue Testament (mit Ausnahme der Offenbarung) durchgeht, um die zu Perikopen, d. i. nach seiner Theorie zu Predigttexten, nicht geeigneten Abschnitte zu bezeichnen: dass er hierauf die Gesetze, nach denen aus dem übrigbleibenden Stoffe Perikopen zu bilden sind, feststellt, und dass er schließlich die einzelnen Lesestücke auf diejenigen Momente des Kirchenjares verteilt, deren Bedeutung sie entsprechen. Dabei läßt er, hierin Suckow folgend, die aus den Evangelien genommenen Abschnitte größtenteils in der ersten Hälfte des Kirchenjares ihre Stelle finden, die aus den Episteln geschöpften größtenteils in der zweiten; wie viel Abschnitte im übrigen auf den einen oder den anderen Tag gelegt, wie viel Jargänge von Perikopen also auf diesem Wege ermöglicht werden, das liegt außer dem Kreise dessen, worauf es ihm ankommt. Sein Werk, auch sonst die Selbsttätigkeit des Predigers fordernd, ist hiernach nicht sowol eine Ausbauung und Herstellung neuer Perikopen-Jargänge, als ein reichhaltiges Magazin, aus welchem unter Voraussetzung der Richtigkeit jener leitenden Prinzipien solche gebildet werden können.

Bei der sich immer notwendiger zeigenden Entscheidung der Kirche über die Schriftlesungsangelegenheit ist und bleibt es die Hauptfrage, welche Stellung zum herkömmlichen System einzunehmen ist. Ich habe mich in der Schrift über den Fortbestand desselben näher hierüber ausgesprochen. Wird es one weiteres beseitigt, so wird in gewisser Hinsicht dadurch allerdings ein großer Vorteil gewonnen: das neue Gebäude kann in voller Freiheit nach allen Regeln der Kunst aufs Lichteste und Schönste aufgebaut werden. Dies entgeht uns, wenn wir das Alte stehen lassen und uns darauf beschränken, es zu erweitern. Dafür behalten wir aber auch das Alte und können uns darin der Gemeinschaft mit denen freuen, die vor uns — nicht bloß Jarhunderte, sondern über ein Jartausend vor uns — darin gewont, sich erbaut und für die Nachwelt gearbeitet haben. Das Bewußtsein einer solchen Gemeinschaft ist etwas nicht Geringeres, als das Gefül neugemachter Symmetrie; es ist etwas Großes und Unersetzliches. **Ernst Ranke.**

Perlen. Die פְּנִינִים, welche Luther durch Korallen nur Klagl. 4, 7, meist (Spr. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10; Hiob 28, 18) durch Perlen übersetzt, sollen nach Gesen. thes. I, 24. II, 1113 Korallen, Corallia rubra (Isis nobilis L.) sein, weil אָדְמוּ Klagl. 4, 7 nicht auf Perlen passe, obwol es auch purpur- und rosenfarbige Perlen gibt. Das Etymon פנן, theilen, spricht eher für Korallen = die Geteilten, Ästigen, als für Perlen (das Ausgeschiedene? Meier, Wurzelw.). Bochart und die jüdischen Ausleger stimmen für Perlen. Auch wird das gleichlautende *πίννη*, pinna, die orientalische Perlmuschel (Plin. 9, 56) dafür angefürt. In רָאמוֹת (Hes. 27, 16; Luth. Sammet; Hiob 28, 18), was jüdische Ausleger für rote, Gesenius für schwarze Korallen halten, will dagegen Kamphausen in Riehms Handw. S. 1160 Perlen finden, wofür Hiob 28, 18 die Zusammenstellung mit גָּבִישׁ sprechen möchte. Die Gewinnung durch מֶשֶׁךְ paßt sowol für Korallen als für Perlen. Auch das *ὑπ. λεγ.* דַּר Esth. 1, 6 wird nach LXX. *(πίννινος λίθος)* jüd. Auslegern und dem arab. دُرَّة als Perle übersetzt, warscheinlich Perlmutter, von דרר hervorquellen, weil Perle und Perlmutter entsteht aus dem tropfartigen Ausfluß des Mantels der Meerperlmuschel, wenn nicht ein Stein mit Perlmutterglanz darunter zu verstehen ist. S. Kamphausen a. a. O. Der griechische Name ist *μαργαρίτης* (Matth. 7, 6; 13, 45; 1 Tim. 2, 9; Off. 17, 4; 18, 12. 16; 21, 21) v. Sanskr. Mangara, nach And. von *μαράσσω*, vom flimmernden Glanz genannt. Perlen, wie Korallen, dienten in Verbindung mit Gold oder Edelsteinen (wofür Einige auch die פְּנִינִים halten) hauptsächlich zum Körperschmuck und waren schon im Altertum sehr gesucht und geschätzt (Plin. 9, 54 ff.; 33, 12; 37, 6). Größe, Gewicht, Glanz, Glätte, Färbung (milchweiße in Europa, gelbliche im Orient geschätzter), Gestalt (birnförmig, eckig, oval, kugelig, letztere die kostbarsten) bedingten ihre Köstlichkeit (Matth. 13, 45). Man pflegte sonst ihren Wert zu bestimmen, indem man die Quadratzal der Grane ihres Gewichts mit einem Reichstaler multiplizirte. Ob sie auch zu Ausschmückung von Wonungen, Auslegung von Fußböden u. s. w. gebraucht wurden an asiat. Höfen, wie Bochart nach Esth. 1, 6 vgl. Off. 21, 21 behauptet, ist zweifelhaft. Die eigentliche Heimat der schönsten Perlen ist der persische Meerbusen, besonders bei der Insel Tylos (Bahrein); auf den dortigen Perlbänken wurde schon in alter Zeit bedeutende Perlenfischerei betrieben (Plin. 6, 32; 9, 54; 12, 41; Strab. 16, 767; Athen. 3, 93; Aelian, anim. 10, 13. Vgl. Ritter, Erdk. XII, 396 f. 591 f.; Wellsted, R. I, 184 ff.) Auch die indischen Meere waren und sind noch, besonders bei Ceylon, Sumatra, Borneo reich an Perlen (Ritter 14, 160 ff.; Heeren Ideen I, 244; Strab. 15, 717; Curt. 8, 9. 19; Theophr. lap. 36; Arrian, Ind. 8, 38). Weniger ergiebig ist das rote Meer (Bruce, R. V, 220 ff.; Burckhardt II, 589). — Die oft 28 cm. lange und breite, oben abgerundete, fingerdicke, zweiklappige Perlmuttermuschel, meleagrina (avicula) margaritifera, auch mytilus margaritiferus,



mit außen grauer, rauher, innen glänzend weißer, glatter Schale beherbergt die Perlen, welche teils, wenn sie festsitzen, Ergänzungen der durch Zufall durchlöcherten Schalen, teils namentlich die im Weichtier liegenden, Einhüllungen von Entozoen (Perlsamen) oder hineingefallenen fremden Körpern sind, vom Tier hervorgebracht durch die Ergießung eines sich nach und nach verhärtenden Safts, von dem auch die, Perlmutter genannte, innere Wand der Muschel überkleidet ist. Es gibt sowol perlenfreie als perlenvolle Muscheln; von einer Muschel mit 87 guten Perlen berichtet Möbius S. 37. Die kleinsten sind wie Mohnsamen, die größte des Königs Philipp II. von Spanien wie ein Taubenei. Auch בְּדֹלַח 1 Mos. 2, 12; 4 Mos. 11, 7 wurde von Bochart nach Saad. Abulw. Kimchi durch Perlen erklärt; doch s. Bd. II, 197. Eher läßt sich annehmen, daß unter den Richt. 8, 26; Jes. 3, 19 נְטִיפוֹת genannten tropfenförmigen Orgehängen Perlen zu verstehen sind. Vgl. Bochart, Hieroz. ed. Rosenm. III, 592—655. Über das Naturhistorische Eberhardt, Abh. über den Ursprung der Perlen, Halle 1757; Hauff, Margaritologie, München 1796; Lenz, Zool., S. 631; Möbius, Hamb. Realschulprogr. 1857; Beitrag zur Geschichte der Perlen; Riehms Handw. unter Korallen und Perlen. **Leyrer.**

Perpetua, eine Märtyrerin zu Karthago, die mit mehreren Genossen, darunter ihr Bruder Saturus und eine Sklavin Felicitas, unter Septimius Severus hingerichtet wurde. Die Akten ihres Martyriums wurden von Lucas Holstenius aufgefunden und mit dessen Noten von Heinrich Valesius, Paris 1664, herausgegeben. Man findet sie bei Ruinart, Acta primor. martyr. sincera in der Ausgabe v. 1713 S. 90 ff. mit den Noten des Holstenius u. des Jesuiten P. Possinus, in d. A. S. Boll., März, Bd. 1 S. 630, bei Münter, Primordia eccles. Afric. Haf. 1829, p. 227, Hurter, S. Martyr. acta sel. Oenip. 1870, p. 114 sq. Die Echtheit der Akten ist allgemein anerkannt; daß Tertullian sie schrieb ist eine Vermutung, die etwas Bestechendes hat, sich aber nicht beweisen, kaum warscheinlich machen läßt. Dagegen ist sicher, daß ihr Verfasser Montanist war (vgl. die praef.) und zum Klerus gehörte (vgl. c. 1 die Anrede: fratres et filioli); er benützte eigene Aufzeichnungen der Perpetua (c. 3—10) und des Saturus (c. 11—14), und schrieb einige Zeit nach dem Martyrium; denn er setzt voraus, daß nicht alle seine Leser die Hingerichteten kannten (c. 1: ut et vos qui interfuistis rememoremini gloriae domini et qui nunc cognoscitis per auditum, communionem habeatis cum s. martyribus; cf. c. 21 fin.); er bearbeitete die Akten zum Zwecke der gottesdienstlichen Verlesung derselben in einer montanistischen Gemeinde. Das zeigen die Worte der Vorrede: Viderint qui unam virtutem Spiritus unius s. pro aetatibus judicent temporum . . . Itaque et nos qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus ceterasque virtutes Spiritus s. ad instrumentum ecclesiae deputamus . . ., necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus. Denn die nos, die im Gegensatz zu den Gegnern des Geistes gedacht sind, sind allein das Subjekt der gottesdienstlichen Feier. Die Akten in der Gestalt, wie sie uns vorliegen, gehören also in eine Zeit, in der in Karthago eine montanistische Gemeinde neben der katholischen bestand. Dies war aber bei dem Martyrium selbst noch nicht der Fall. Die Märtyrer sind Glieder der einen Gemeinde in Karthago: der Bischof der Stadt, Optatus, ist ihr „Vater“ c. 13. Andererseits wissen sie von einem Zwiespalt, der die Gemeinde zerklüftete, und die Gemeindeglieder so lebhaft gegen einander erregte, daß die Gemeinde dem aus dem Circus strömenden Volke glich. Fürer der Parteien waren Optatus und ein Presbyter Aspasius (c. 13). Der Gegenstand des Streites kann nur die montanistische Frage gewesen sein, denn nur sie bewegte, wie wir aus Tertullian wissen, damals die Gemüter in Karthago in einem solchen Maße. Die Märtyrer ergreifen in der Frage nicht Partei; man kann nicht zweifeln, daß der Befehl, den die Engel im Gesicht den Hadernden geben: si quas habetis inter vos dissensiones, dimittite vobis invicem, aus ihrer Überzeugung heraus gegeben ist. Aber ihrer Geistesrichtung nach neigen sie durchaus zu den montanistischen Anschauungen; das be-

weisen nicht nur die zalreichen Gesichte, sondern vor Allem der Umstand, dass Saturus das Martyrium freiwillig suchte (c. 4). So zeigen die Akten, dass in Karthago eine zeitlang montanistisch und antimontanistisch gesinnte Christen in der Gemeinde nebeneinander vorhanden waren, bis es zur Scheidung zwischen beiden kam. Dem entspricht, dass wie die montanistische Gemeinde Perpetua und ihre Genossen als Heilige verehrte, so auch die kath. Kirche sie stets als solche anerkannte. Vgl. Aug. en. in ps. 47, 14; orat. 280 sq. Vict. Vit. Hist. pers. afr. pr. 1, 9. Die Akten bestätigen und ergänzen also das, was die Untersuchung der tertullianischen Schriften ergibt. — Die Zeit des Martyriums lässt sich nicht genau fixiren, es fand statt am Geburtstag des Cäsar Geta (c. 7); Geta war Cäsar von 198—209, das Martyrium fällt also zwischen 201 (Verfolgungsedikt des Septimius Severus, Spart. Vit. Sev. 17) und 209; der Natur der Sache nach ist es warscheinlich, dass man an die erste Zeit nach dem Edikt zu denken hat, und das wird dadurch bestätigt, dass Tertullian de anim. 55 das Gesicht des Saturus erwänt, aber als ein Gesicht der Perpetua, ein Gedächtnisfehler, der nur denkbar ist, wenn seit den Ereignissen einige Zeit verflossen war. Der Geburtstag Getas fiel nach Spartian auf den 27. Mai (Vit. Anton. Get. 3). das Martyrium nach den Kalendarien auf den 7. März, ein Widerspruch, der sich nicht lösen lässt, der aber warscheinlich zu Ungunsten des Spartian zu entscheiden ist. — Uhlhorn, Fundamenta chronolog. Tertull. 1852, p. 5 sq.; Bonwetsch, Die Schriften Tertullians, 1878, S. 75 ff. und die Geschichte des Montanismus 1881, S. 184 ff.; Art. Montanismus Bd. X, S. 257; meine Schrift über Tertullian S. 197.

Hauck.

Persien, Christentum in. Zur Zeit, als das Christentum sich auszubreiten begann, war das alte persische Reich nach mannigfaltigen Umwälzungen befasst in dem parthischen Reiche, welches im J. 256 v. Chr. durch Arsaces I. gegründet worden war. Im J. 226 n. Chr. wurde das parthische Reich zertrümmert und Parthien wider, wie vordem, persische Provinz. Die ersten Anfänge des Christentums in Persien fallen jedenfalls in die Zeit der parthischen Herrschaft, vielleicht schon in das apostolische Zeitalter, aber die Nachrichten darüber sind in Dunkel gehüllt (vgl. Bd. X, S. 497). So viel ist gewiss, dass bis zum Anfange des 4. Jarhunderts sich zalreiche Christengemeinden in Persien gebildet hatten, deren Metropolit der Bischof von Seleucia-Ktesiphon war. Wegen der feindseligen Verhältnisse zum römischen Reiche wurde das Christentum, seitdem es Konstantin zur Herrschaft gebracht hatte, in Persien politisch verdächtig. Konstantin fand es für nötig, dem persischen König Schabur II. (309—381) die Christen seines Reiches und den christlichen Glauben selbst zu empfehlen (Eus. vita Const. IV, 9—13; Theodoret I, 24). Fälschlich setzt Sozomenos II, 15 diesen Brief an das Ende der Verfolgung, und gibt er an, dass Schabur durch diesen Brief bewogen worden sei, die Verfolgung zu beendigen. Bald darauf brach der Krieg aus zwischen beiden Reichen. Da warf Schabur Verdacht auf den Bischof von Seleucia-Ktesiphon, Symeon, dass er mit den Römern statsverbrecherische Verbindungen unterhalte, und so begann um das Jar 343 eine Verfolgung, die mit Gelderpressungen, Zerstörung der Kirchen anfing und bald blutig wurde. Symeon war der erste der zalreichen Märtyrer. Sozomenos II. 9—14 gibt einen Überblick davon, Steph. Evod. Asseman genauere Nachricht in den Acta SS. martyrum orientalium et occidentalium, Rom 1784; vgl. Zingerle, Echte Akten der Märtyrer des Morgenlands, Innsbr. 1836. Die Verfolgung dauerte mit Unterbrechung bis zum Tode des Schabur. Unter Jezdedscherd I., 400—421, gestalteten sich die Verhältnisse für die Christen sehr günstig, besonders auch durch die Bemühungen des Bischofs Maruthas von Takrit, der als Teilnehmer an den Verhandlungen zwischen beiden Reichen sich die Achtung des persischen Königs erwarb und den Christen die Erlaubnis verschaffte, ihre Kirchen wider aufzubauen (s. d. Art. Bd. IX, S. 376). Auch der König Bahram IV. (421—441) zeigte sich als Freund der Christen, bis Abdas, Bischof von Susa, einen Feuertempel zerstören liess. Noch suchte ihn der König zu bewegen, sein Unrecht durch neuen Aufbau gut zu machen. Als Abdas sich dessen weigerte, wurde er hingerichtet, und so

begann eine neue blutige Verfolgung, deren Beilegung Theodosius II. 422 mit Waffengewalt erzwang, die aber bald von neuem ausbrach und erst gegen 450 endete. Theodoret V. 38. Sokrates VII. 18—21. Uhlemann in Ztschr. f. histor. Theologie 1861, S. 3 ff.; F. Görres in Kraus, R.-Enc. der chr. Alterthümer, 1, S. 255. Seitdem geht die Geschichte der persischen Christen in die der Nestorianer über, daher wir auf diesen Artikel verweisen, Bd. X, S. 497.

Herzog †.

Peru, Republik in Südamerika, hat einen Flächenraum von 1,119,941 Qkm. Die Bevölkerung betrug 1876 2,699,945 Seelen, wozu noch ungefär 350,000 uncivilisirte Indianer kommen. Die Hauptmasse der Bevölkerung gehört der römischen Kirche an, außerdem zälte man 5087 Protestanten, 498 Juden, 27,073 Angehörige anderer Konfessionen, und 22,393 Personen, deren Religion unbekannt war. Die Indianer sind hiebei nicht mitgerechnet; sie sollen aber bis auf einige Stämme in den östlichen Bezirken für den Glauben gewonnen sein (Neher S. 489). Kirchlich bildet das Land das Erzbistum Lima, errichtet 1539, Erzbistum seit 1546; zu ihm gehören die Bistümer Arequipa (1609), Chachapoyas (Maynas 1805), Cuzco (1538), Guamanga (1609), Huanuco (1865), Puño (1862), Truxillo (1577). Die Bischöfe werden von der Regierung ernannt und besoldet. Die Zal der Pfarreien gibt Neher (1868) auf 634, die der Weltgeistlichen auf 1800, die der Ordensgeistlichen auf 720 an.

Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde, VII, S. 85 und VI, S. 82; Gothaischer Hofkalender 1882, S. 863; Gams, Series episcoporum, 1873; Neher, Kirchliche Geographie und Statistik, 3. Bd. (1868), S. 488 ff. **Hauck.**

Peschito, s. syrische Bibelübersetzung.

Pest, s. Krankheiten, Bd. VIII, S. 251.

Petavius, Dionysius (Denys Petau), einer der berühmtesten katholischen Theologen der nachtridentinischen Zeit, „der Aquila Jesuitarum“, ist geboren den 21. August 1583 in Orleans, gest. den 11. Dez. 1652 in Paris. Sein Vater, ein wolhabender, gebildeter Kaufmann, eine Zeitlang dem reformirten Glauben zugeneigt, dann aber infolge einer wunderbaren Lebensrettung mit neuem Eifer am alten Glauben festhaltend, gab seinen Kindern und besonders seinem talentvollen zweiten Son eine treffliche, aber streng katholische Erziehung und veranlaßte ihn frühe zu humanistischen Studien und zu poetischen Versuchen in lateinischer Sprache. Er studirte Philologie und Philosophie in Orleans und Paris und gewann hier die Freundschaft des reformirten Gelehrten Isaak Casaubonus, der ihn mit den handschriftlichen Schätzen der Pariser Bibliothek bekannt machte und ihn aufmunterte, eine kritische Ausgabe der Werke des Synesius zu unternehmen. Schon im 19. Lebensjar 1602 erhielt er ein Lehramt an der Universität Bourges und ein Kanonikat in Orleans, ließ sich aber 1605, besonders durch das Zureden des gelehrten Jesuiten Fronton du Duc, zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu bestimmen. Er gab sein Lehramt in Bourges auf, machte das Noviziat in Nancy durch, studirte im Kollegium zu Pont à Mousson Philosophie und Theologie und übernahm darauf 1609 das Lehramt der Rhetorik zu Rheims, zu La Flèche (1612) und zu Paris (1618). Hier legte er 1618 die 4 Ordensgelübde ab, erhielt 1621 den Lehrstul der theologia positiva und bekleidete diesen über 22 Jare lang bis 1644, wo er teils wegen körperlicher Schwäche, teils um für schriftstellerische Arbeiten Zeit zu gewinnen, sein Lehramt niederlegte und auf das seit 1624 mitübernommene Bibliothekariat des Kollegiums Clermont sich zurückzog. Glänzende Berufungen des Königs Philipp IV. von Spanien, der ihn 1629 nach Madrid, und des Papstes Urban VIII., der ihn 1639 nach Rom ziehen und zum Kardinal machen wollte, hatte er abgelehnt. —

Petavius Begabung und Gelehrsamkeit war eine sehr vielseitige. Seine litterarischen Hauptleistungen liegen auf den Gebieten der Philologie, der Chronologie und Geschichte, der theologischen Polemik, Patristik und Dogmengeschichte. Er begann mit philologischen Arbeiten: zuerst erschien seine Ausgabe und



Übersetzung des Synesius 1611 Fol. (2. Ausgabe 1631; dritte revidirte und mit wertvollen Zusätzen vermehrte Ausgabe 1633); darauf eine Ausgabe von 16 Reden des Themistius 1613, 4°; von drei Reden Julians 1614 (später Juliani Opp. omnia 1630); von des Byzantiners Nikephorus breviarium historicum nebst Fragmenten von Theophanes, Pachymeres u. a. 1616, 8°; endlich die schwierigste und verdienstlichste seiner philologisch-patristischen Arbeiten — die Ausgabe, Übersetzung und Erklärung der Werke des Epiphanius (Epiphanii Episc. Opp. omnia, Paris 1622 Fol. (vgl. hierüber Stanonik S. 33 ff.; auch Oehler, Corpus haeresiol. P. III, und Realencykl. IV, 266). Daneben verfaßte er zalreiche lateinische Reden, auch lateinische und griechische Gedichte (Orationes 1620, 1653; opera poëtica 1620; ultima editio 1642; Carmina Graeca 1641; weiteres hierüber bei Stanonik S. 33 ff.).

Seine philologischen und patristischen Arbeiten fürten ihn auf chronologische und historische Untersuchungen, die ihn Jare lang aufs eifrigste beschäftigten. Er versuchte, im Anschluss an —, aber auch im Gegensatz gegen J. J. Scaligers grundlegendes Werk De emendatione temporum (Paris 1583, s. theol. RE. 1. A. Bd. XIII, 456), eine neue Begründung der gesamten Zeitrechnung in seinem Opus de doctrina temporum, Paris 1627, 2 voll. fol.; neue Ausgabe von Hardouin, Antwerpen 1703; Verona 1734—36; Venedig 1757 (über die verschiedenen Ausgaben s. bes. Stanonik, über den wissenschaftlichen Wert der chronologischen Leistungen Petavius vgl. Ideler, Handb. der Chronol. II, 603). An dieses Werk schloss sich an sein Uranologion s. systema variorum autorum, qui de sphaera et sideribus eorumque motibus graece commentati sunt, Paris 1630, fol. nebst den Variae diss. ad Uranologion ll. VIII. Eine Anwendung seines chronologischen Systems auf die allgemeine Geschichte versucht P. in seinen Tabulae chronologicae regum, dynastiarum — a mundo condito, Paris 1628, und in seinem Rationarium temporum in XIII libris, Paris 1633—34. 12°, einem Abriss der Weltgeschichte (— 1632), der widerholte Auflagen erlebt hat, in verschiedene neuere Sprachen übersetzt und bis in die Gegenwart fortgesetzt worden ist (z. B. Cöln 1635, Mainz 1646, Paris 1652, Frankfurt 1665, Leyden 1710, Amsterdam und Leipzig 1745, Venedig 1758 und usque ad nostra tempora continuatum, Venedig 1849, in 3 Bänden 8°, vgl. de Backer I, 553; Stanonik S. 69). Die letzte seiner chronolgischen Schriften ist sein Prüfstein der Chronologie, la pierre de touche chronologique, Paris 1636, 8°, eine Verteidigung seines Systems gegen die Angriffe eines Franzosen La Peyre. Auch lieferte P. an verschiedenen Orten (z. B. in seiner Ausgabe des Epiphanius, in dem Opus de doctrina temporum und Epist. II, 11. 13) Beiträge zur Berichtigung der Annalen des Baronius, in denen er nicht weniger als 8000 Fehler nachweisen zu können sich rühmte (s. Stanonik S. 70).

Von den theologischen Werken des P. gehören die meisten dem Gebiet der Polemik an, in der er freilich nicht selten, zumal gegenüber von akatholischen Gegnern, durch Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit seiner Angriffe die Grenze des Erlaubten weit überschritten hat; dahin gehören mehrere Streitschriften gegen den Calvinisten Cl. Salmasius (zuerst eine pseudonyme Schrift u. d. T.: Antonii Kerkoetii Armorici animadversorum libri ad Cl. Salmasii notas in Tertull. 1622, dann miscellaneae exercitationes, in quibus ad Solinianos comm. Salmasii quaedam disputantur 1629, besonders aber Dissertationum ecclesiasticarum libri duo, in quibus de episcoporum dignitate et potestate deque aliis eccl. dogmatibus disputatur, Paris 1641, de ecclesiastica hierarchia libri III, Paris 1643, später mit zwei weiteren Büchern vermehrt und in den 3. Band der Dogmata theol. aufgenommen, s. Stanonik S. 41. 63. 82 ff.); ferner eine ruhiger gehaltene Streitschrift gegen den Dechanten zu Orleans, Maturin Simon, de poenitentiae ritu in veteri ecclesia, Paris 1624; gegen Hugo Grotius über Konsekration und Kommunion: de potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa deque communione usurpanda diatribe, Paris 1639 (gerichtet gegen zwei 1638 erschienene Abhandlungen von Hugo Grotius: de coenae administratione, ubi pastores non sunt und an semper communicandum per symbola); endlich

eine ganze Reihe von Streitschriften gegen die Jansenisten über Buße und Beichte, Freiheit und Gnade (de libero arbitrio 1643, de la pénitence publique et de la préparation à la communion 1643, de lege et gratia 1648, de Tridentini concilii interpretatione et S. Augustini doctrina 1649, de adjutorio sine quo non et adjutorio quo 1651). — Als wertvolle exegetische Leistung P.'s wird von Grotius und Oudin gerühmt seine Paraphrasis psalmorum et canticorum, Paris 1637, 12° — eine griechische Übersetzung der Psalmen und anderer poetischer Stücke des Alten Testaments nebst lateinischer Erklärung.

Petavius bedeutendste theologische Leistung aber, die bei der Nachwelt seinen unvergänglichen Ruhm als des Vaters der Dogmengeschichte vorzugsweise begründet hat, war das lang vorbereitete, aber leider unvollendete, letzte große Werk seines Lebens: De theologicis dogmatibus, Paris 1644—50, 5 Voll. in Folio — eine ausführliche, auf umfassenden patristischen und dogmenhistorischen Studien beruhende Darstellung der christlichen Lehre, mit der ausgesprochenen Absicht, der alten scholastischen, in die spitzfindigen Formeln der Philosophie gehüllten Theologie eine neue, freie und angenehme, aus den klaren und ursprünglichen Quellen der Schrift, der Konzilien und alten Väter schöpfende, der rauhen und nahezu barbarischen eine mit dem Schmuck der Humanität erheiterte und gewürzte Theologie entgegenzustellen (s. Petavius Ep. III, 54: non enim subtilem illam et obscuris philosophiae tricis involutam theologiam institui, sed ingenuam et amoenam, ac de limpidis et nativis scripturarum, conciliorum patrumque veterum fontibus liquidius profluentem, eandemque non horridam ac prope barbaram, sed cultu quodam humanitatis hilaratam atque conditam, vgl. die prolegg. des Werkes selbst I, 1; Baur, Lehrbuch der DG. S. 33). Was das dogmenhistorische Werk des P. besonders charakterisirt, ist also keineswegs bloß der „Ketzerhaß des Jesuiten" (Hase) oder die polemische Tendenz wider den Protestantismus wie gegen alle neuen und alten Häresen, auch nicht bloß die Reichhaltigkeit des gesammelten Stoffes und die klare methodische Darstellung, sondern vor Allem „der sichtbare Einfluſs, welchen der durch die Reformation bewirkte Umschwung des Bewuſstseins auf den katholischen Dogmatiker und Dogmenhistoriker gehabt hat", die dem Jesuiten mit den Protestanten gemeinsame „Antipathie gegen die Scholastik und die Erkenntnis der Notwendigkeit, die Theologie zu reformiren durch Befreiung derselben von dem scholastischen Wust und durch Zurückführung des Dogmas zu seiner ursprünglichen Reinheit und altertümlichen Schönheit (s. Baur a. a. O.). Es ist nicht dieses Ortes zu untersuchen, ob und wie weit dem P. die von ihm beabsichtigte Reform der dogmatischen Methode gelungen, oder ob er doch wider teils durch die Einflüsse seiner Umgebung, teils durch die Schuld seines jesuitisch-katholischen Standpunktes hinter jenem Ziele zurückgeblieben ist. Auch auf die von katholischen Gelehrten aufgeworfene Streitfrage, ob und in wie weit P. fremde Vorarbeiten, insbesondere die theologia positiva eines italienischen Kardinals Oregius (s. Oudin und Stanonik S. 120), oder, wie Eckstein vermutet, die confessio catholica des lutherischen Theologen Johann Gerhard benutzt oder sich zum Vorbild genommen habe, kann hier nicht eingegangen werden. Die ganze Entstehungsgeschichte des Werkes, insbesondere sein Verhältnis zu früheren und gleichzeitigen Erscheinungen (einerseits zur jesuitischen Ordenstheologie, andererseits zum Protestantismus und Jansenismus) fordert und verdient noch eine genauere Untersuchung. Daſs gerade dieses Werk des P., das seinen Nachruhm besonders begründet hat, bei seinem ersten Erscheinen eine ziemlich kühle Aufnahme fand (sodaſs der Verleger einen Teil der ersten Auflage wegen mangelnden Absatzes vermakulirte), kann uns bei der reformatorischen Tendenz desselben und bei der vorherrschenden Stimmung seiner Zeit- und Ordensgenossen kaum wundernehmen. Auf die drei ersten Bände, die zu Paris 1644 erschienen waren, folgten erst 1650 ein vierter und fünfter Band. Band I. behandelt in 10 Büchern die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften (lib. 9 und 10: de praedestinatione); Band II. in 8 Büchern die Lehre von der Dreieinigkeit; Band III. in 12 Büchern die Lehre von den Engeln, der Weltschöpfung, der Hierarchie (de angelis lib. I, de mundi opificio libri V, de hierarchia ecclesiastica libri III);

an die Lehre von der Erschaffung des Menschen schließt sich ziemlich unvermittelt eine, vorzugsweise gegen die Jansenisten oder novi dogmatistae gerichtete Abhandlung de libero arbitrio (die 1643 auch separat erschien), und an diese eine Abhandlung über die Geschichte der pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten. Die zwei letzten, von P. vollendeten Bände (IV und V) handeln in 16 Büchern de incarnatione verbi, von Christi Person und Werk (vgl. über diese Anordnung und das ihr zugrunde liegende, freilich nicht vollständig durchgefürte dogmatische Schema Baur a. a. O. S. 35 ff.). Der sechste Band sollte die Lehre von den Sakramenten, vom Gesetz, von Glaube, Liebe, Hoffnung, von Tugenden und Lastern umfassen. Der Tod des Verfassers hinderte die Vollendung. Eine Fortsetzung wurde mehrfach gewünscht, aber niemand vermochte und niemand wagte, den großartigen Torso mit gleichem Geist und gleicher Gelehrsamkeit zu ergänzen (cf. Thomassin: Tantae molis operi excogitando, perpoliendo unus par erat Petavius, eruditorum non tantum sui aevi, sed plurium retro seculorum facile princeps). Erst nachdem die katholischen Glaubensgenossen des Verfassers durch reformirte Theologen, wie durch das Lob des Grotius („libri sunt perutiles") und durch die neue Auflage, welche der reformirte Gelehrte Johann Clericus unter dem Pseudonym Theophilus Alethinus veranstaltete (u. d. T.: D. P. Dogmata theol., auctius libris ejusdem aliis et notulis Th. Aleth., Antwerpen (Amsterdam) 1700, T. I—VI) auf den Wert desselben waren aufmerksam gemacht worden, begannen, wie Huetius sagt, „alle theologischen Schulen zu widerhallen vom Namen und Lob des Petavius", und erfüllte sich das prophetische Wort seines Schülers und Freundes Heinrich Valesius: „Diese Bücher werden von Tag zu Tag in größerem Glanze leuchten und je mehr sie jetzt die Missgunst gewisser Tadler herabzusetzen sucht, desto höheres Lob wird ihnen das Urteil der Nachwelt spenden". Nun erst, nach dem Vorgang der Amsterdamer Ausgabe des Clericus, erschienen auch in Italien einige neue Ausgaben in Venedig 1722, 24, 31, 45, dann eine von der des Clericus unabhängige von Zaccaria u. d. T. Theologia dogmatica etc. completata a F. A. Zaccaria, VI tomi, Venedig 1757, Fol. Neuerdings wurde eine neue Ausgabe unternommen von Passaglia und Schrader in Rom (D. Petavii opus de theol. dogmatibus expolitum et auctum collatis studiis C. Passaglia et C. Schrader, Rom 1857), ist aber über den ersten Band nicht hinausgekommen; dagegen wird jetzt als die relativ beste von katholischen Autoren empfohlen die von J. B. Thomas besorgte, zu Bar le Duc erschienene (1864 ff. in 8 Bänden), s. über diese verschiedenen Ausgaben die freilich unvollständigen Notizen von Stanonik S. 92. Weiteres über Inhalt, Methode und wissenschaftliche Bedeutung dieses Werkes, „in welchem die Dogmengeschichte unter dem Einfluss des jene Zeit beherrschenden Geistes sich zuerst zu einem selbständigen Ganzen gestaltet hat" s. bei Baur, Lehrb. der DG., 2. Ausg., Tübingen 1858, S. 32 ff.; Thomasius, Chr. DG. I, 23.

Für die Gelehrtengeschichte des 17. Jarhunderts wie für Petavius eigene Lebensgeschichte von höchstem Wert ist sein Briefwechsel mit zalreichen Gelehrten Frankreichs, Italiens, Hollands 2c. Freilich ist davon nur ein verhältnismäßig kleiner Teil erhalten in einer von ihm selbst veranstalteten, aber erst nach seinem Tode herausgegebenen Sammlung u. d. T.: D. Petavii epistolarum libri tres, Paris 1652, 8°; Buch I, enthält die epp. nuncupatoriae (Widmungsschreiben); Buch II philologicae; Buch III officiosae; wieder abgedruckt sind sie in den Ausgaben der Doctrina temporum, Amsterdam 1705, Verona 1734, Venedig 1757; zalreiche weitere Briefe von ihm sollen nach der Angabe Oudins 1737 noch vorhanden gewesen, nach späteren Notizen aber verbrannt worden sein. Doch besitzen wir noch einige Briefe von Zeitgenossen an ihn, z. B. 6 Briefe von H. Grotius an P. aus den Jaren 1640—42 (in Grotii epp. 1450 ff., vgl. Broere's freilich mit Vorsicht zu gebrauchende Schrift: Hugo Grotius Rückkehr zum katholischen Glauben, übersetzt von Clarus, herausgeg. von Schulte, Trier 1871 und meine Anzeige in Jahrbb. f. d. Theol. 1874, S. 518 und Stanonik S. 5 f., S. 76 ff.). — Die Zal seiner sämtlichen Werke (ungerechnet die neuen Auflagen und kleineren Abhandlungen) wird auf 49 angegeben, worunter 10 Folianten (s.



die Verzeichnisse in der Ausgabe des Epiphanius, bei Oudin und Backer). — Von seinen Glaubens- und Ordensgenossen wird neben seiner wunderbaren Gelehrsamkeit seiner litterarischen Fruchtbarkeit, seinem gewandten und ponderösen Stil, nicht minder auch seine „engelgleiche Frömmigkeit", sein musterhafter Eifer in allen mönchischen Tugenden, insbesondere aber seine asketische Strenge gepriesen, mit der er trotz seines schwächlichen Körpers den religiösen Übungen seines Ordens oblag. Dagegen wird auch von seinen Freunden zugestanden, dass er von Natur reizbar, moros, insbesondere gegenüber von Andersgläubigen zurückhaltend oder aber (wie besonders seine Polemik gegen Scaliger und Salmasius zeigt) maßlos schroff und leidenschaftlich war, außer da, wo er, wie bei Grotius, der Hoffnung sich hingab, sie für die römische Kirche gewinnen zu können. Dabei darf nicht vergessen werden, dass er selbst seine bedeutendsten wissenschaftlichen Anregungen von Protestanten — von Casaubon, von Scaliger, von Gerhard und Grotius — erhalten hat und dass in protestantischen Kreisen zuerst der Wert seiner wissenschaftlichen Leistungen, besonders seiner dogmata theologica, erkannt worden ist. —

Nachrichten über sein Leben und seine Schriften geben Heinrich von Valois, Oratio in obitum D. Petavii, Paris 1653; Leo Allatius, De laudibus Petavii, Rom 1653; Bayle, Dict.; Clericus, Bibl. choisie II, 169 und in der Vorrede zu seinen Ausgaben der theol. dogmata und der chronologischen Werke P.'s; Dupin, Bibl., Bd. 17; Franz Oudin, S. J., in Nicerons Mem. 37, S. 81 ff.; deutsche Ausgabe von Baumgarten, Bd. I, 139 ff.; de Backer, Bibl. de la Compagnie de Jésus; Zaccaria in seiner Ausgabe der dogmatischen Werke 1757; Eckstein in der Allg. Encykl. III, 18, S. 344 ff.; Drey in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 8, 313 ff.; Michaud, Biogr. univ. 33, 458 ff.; Nouvelle Biogr. générale, 39, 689 ff.; und die neueste Monographie von Dr. Franz Stanonik, Prof. der Theol. in Graz, Dionysius Petavius. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des 17. Jahrh., Graz 1876, 4°. **Wagenmann.**

Petersen, Johann Wilhelm, lutherischer Theolog, Mystiker und Chiliast, wurde am 1. Juni 1649 als ein filius pacis in Osnabrück geboren, wo sein Vater, Georg Petersen, kaiserl. Notar und Lübeckscher Kanzleibeamter, als Vertreter der Stadt Lübeck an den Friedensunterhandlungen teilnahm. Die Familie stammte aus Holstein, wohin sie im 16. Jarhundert aus den Niederlanden übergesiedelt sein soll. Seine fromme Mutter, die als eine eifrige „Beterin" großen Einfluss auf seine erste Entwicklung ausgeübt zu haben scheint, war die Tochter des Pastors und Seniors Andreas Prätorius zu Osnabrück. Nach Beendigung der Friedensgeschäfte kehrten die Eltern nach Lübeck zurück, widmeten der Erziehung des Sones die größte Sorgfalt und übergaben ihn mit zunehmenden Jaren der mit tüchtigen Lehrern bestellten Lateinschule. Von guten Anlagen und beharrlichem Fleiße unterstützt, dabei von seiner Mutter zu eifrigem Gebete angehalten, machte er rasche Fortschritte in der Kenntnis der alten Sprachen, sodass er noch vor seinem Abgange von der Schule durch lateinische Arbeiten in gebundener und ungebundener Rede (z. B. eine poetische Übersetzung des hohen Liedes Salomonis) rühmlich sich auszeichnete. Fast zwanzig Jare alt, bezog er zu Ostern 1669 die Universität Gießen, um bei den lutherischen Theologen Haneken, Haberkorn u. a. Theologie zu studiren, für die er aus eigener Neigung sich entschieden hatte, weil er überzeugt war, in der lutherischen Orthodoxie die Waffen zu finden zur Besiegung der hydra atheismi, der idololatria papismi, des praedeterminalismus reformatorum. Daneben beschäftigte er sich aber auch eifrig mit der Philosophie und beteiligte sich widerholt an theologischen und philosophischen Disputationen, durch welche er in der klaren Entwickelung wie der gewandten Darstellung seiner Gedanken sehr gefördert wurde. — Zu seiner weiteren wissenschaftlichen Ausbildung ging er 1671 nach Rostock, wo er schon im folgenden Jare Adjunkt der philosophischen Fakultät wurde, nachdem er von Gießen aus die Magisterwürde in absentia one sein Nachsuchen erhalten hatte. Als ihm dann nach zweijärigem Aufenthalte in Rostock der Lübecker Rat als Anerkennung seiner „Eru-

dition und Geschicklichkeit" das Schabbelsche Stipendium verlieh, besuchte er auch noch die sächsischen Universitäten Leipzig, Wittenberg und Jena, kehrte dann nach Gießen zurück und begann philos. Vorlesungen zu halten. Ein Streit, in welchen Gießener und Marburger Theologen über die Prädestinationslehre geraten waren, veranlasste ihn, 1675 zwei Abhandlungen de praedestinatione reformatorum non divina (gegen Professor Reinhold Pauli in Marburg) und de osculo juris naturae cum primo praecepto decalogi (gegen Samuel Andreä in M.) drucken zu lassen. Um dieselbe Zeit machte P. auch die persönliche Bekanntschaft Speners, den er in Frankfurt am Main besuchte und mit dem er eine innige, bis zu dessen Tod fortdauerde Freundschaft schloss, weil er bei ihm ein ganz ander Wesen und Leben fand, als bei andern Theologen, und „gewahr wurde, was für ein Unterschied wäre zwischen einer äußerlichen buchstäblichen Erkenntnis und der ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας κατ' εὐσέβειαν". Auch durch den Verkehr mit anderen Freunden und Freundinnen Speners, sowie durch die Lektüre mystischer Schriften von Böhme, Frankenberg, Betke, Breckling 2c. wurde P. „in dem Guten und der Warheit gestärkt", freilich nun auch von seiner Gießener Umgebung „wegen der Pietät gehönt", ebendadurch aber nur um so freudiger und dürstiger die Warheit zu bekennen und das laue Wesen zu strafen.

Obgleich nun P. bei dem guten Ruf, den er durch seine Vorlesungen und Disputationen wie durch litterarische Arbeiten sich erworben, auf baldige Beförderung in der akademischen Laufbau hoffen durfte: so kehrte er doch bald nach jenem Frankfurter Aufenthalte auf den Wunsch seines Vaters in seine Vaterstadt zurück, wo sich ihm Aussicht auf eine Predigerstelle eröffnete. Da er schon in Gießen öfters und mit Beifall gepredigt hatte und da seine Familienbeziehungen in Lübeck seine Bewerbung unterstützten, so würde er leicht über jeden Mitbewerber den Sieg davongetragen haben, hätte er nicht durch ein Gelegenheitsgedicht, in welchem er das päpstliche Verbot der Priesterehe und die Keuschheit der katholischen Kleriker angegriffen, zwei papistische Domherren des Lübecker Domkapitels sich zu Feinden gemacht. Sie verklagten ihn als Pasquillanten beim Kaiser Leopold I. und erwirkten „ein hart Reskript vom kaiserlichen Hofe", wodurch der Lübecker Rat angewiesen wurde, sich seiner Person zu versichern. Um den drohenden Nachstellungen auszuweichen, folgte P. 1676 dem an ihn ergangenen Rufe zur Professur der Poesie in Rostock, und trat dies Lehramt 1677 mit einer Rede de christiano poeta an. Da er aber auch hier troß des herzoglichen Schutzes vor den erneuten Verfolgungen der lübeckischen Jesuiten sich nicht sicher fülte, so nahm er zu Anfang des Jares 1677 eine unvermutet an ihn gelangte Vokation zur Predigerstelle an der St. Ägidienkirche in Hannover mit Freuden an. Hier fand er durch seine herzlichen Predigten und seine uneigennützige Amtsfürung vielen Beifall, bekam aber durch seine Weigerung, Beichtgeld von seinen Gemeindegliedern anzunehmen, einen Konflikt mit den übrigen Stadtgeistlichen, der jedoch durch die Auktorität und Interposition des Abtes Molanus von Loccum beigelegt wurde. Gegen erneute Anfechtungen von Seite der lübeckischen Jesuiten und des kaiserlichen Hofes schützte ihn der Herzog Johann Friedrich, obwol selbst katholischer Konvertit, durch die Erklärung: er soll sich nicht fürchten, der Herzog von Hannover sei selbst Kaiser in seinem Lande; den widerholten Versuchen des katholischen Bischofs Steno aber, durch Drohungen oder Promessen Petersen für die katholische Religion zu gewinnen, widerstand dieser mit ebensoviel Freimut als Festigkeit. Desto erwünschter aber war ihm unter so schwierigen Verhältnissen der Ruf, der im Jare 1678 an ihn gelangte, zur Superintendentur des Bistums Lübeck und Hofpredigerstelle in Eutin, — eine Versetzung, mit der dann auch die Anfechtungen der Jesuiten wie die Konversionsversuche des Bischofs Steno ein Ende hatten.

Die nächsten zehn Jare, die P. in rastloser Tätigkeit diesem nicht minder schwierigen als einflussreichen Amte widmete, waren nach seinem eigenen Geständnisse die glücklichsten seines Lebens. Der Beifall, der seinen Predigten zu teil wurde, veranlasste ihn, eine Sammlung derselben (Eid-, Pflicht- und Bußpredigten) herauszugeben. Zugleich richtete er seine Aufmerksamkeit auf den bisher

vernachlässigten religiösen Volksunterricht und arbeitete zur Beförderung desselben seinen Spruchkatechismus aus, der 1680 zu Plön erschien und einem längst gefülten Bedürfnis abhalf. Um dieselbe Zeit machte er zur Erholung von seinen Amtsgeschäften eine Reise zu Spener in Frankfurt. In seinem Hause lernte er, „der bisher coelebs gewesen und wol auch geblieben wäre", ein adeliges Fräulein, Johanna Eleonore von Merlau, kennen, von deren Geist, Frömmigkeit und anspruchslosem Wesen er sich angezogen fülte. Im Herbst 1680 wurde sie seine Gattin (s. ihre Selbstbiographie, die 1718 in erster, 1719 in zweiter Auflage erschienen ist; vgl. auch Pantheon berühmter Frauen, Leipzig 1812, und Kanne, Aus dem Leben merkwürdiger Christen, I, 180 f.). Nachdem die Hochzeit im Hause Speners am 7. September gefeiert war, reiste er mit ihr nach dem Rhein und nach Holland, um die berühmtesten reformirten, arminianischen und coccejanischen Theologen und Gelehrten persönlich kennen zu lernen, und viele rare Bücher zu kaufen. Nachdem er in Emden eine schwere Krankheit überstanden und in seinem elterlichen Hause zu Lübeck sich erholt hatte, kehrte er vor Beginn des Winters nach Eutin zu erneuter Tätigkeit zurück. Im Jare 1683 wurde er von der Rostocker theol. Fakultät auf Grund einer Dissertation u. d. T. Omnia et in omnibus Christus, worin er zeigt, dass alle Artikel des Glaubens in Christo verfasset wären, zum Dr. theol. ernannt und 2 Jare später, im Jare 1688, als Superintendent nach Lüneburg berufen. Indessen fand er hier nicht das Glück, das er sich von der neuen Stellung versprochen hatte. Denn wenn er sich auch von manchen zeitraubenden und schwierigen Geschäften seines früheren Amtes befreit sah und mehr Muße für wissenschaftliche Studien erhielt, so geriet er doch bald aus verschiedenen Gründen und Anlässen teils mit den übrigen Stadtgeistlichen, teils mit der herzoglichen Regierung in Celle in Konflikte, die seine Ruhe in verdrießlicher Weise störten (s. Selbstbiographie S. 82 ff., und Bertram S. 248. 261 ff.). Zuerst war es die Launenhaftigkeit seines Amtsvorgängers, Caspar Herman Sandhagen, die ihm eine schwierige Stellung in Lüneburg bereitete. Dieser hatte nämlich einen Ruf als Generalsuperintendent in Stargard angenommen, auch bereits seine Abschiedspredigt in Lüneburg gehalten und Petersen als seinen Nachfolger empfohlen. Plötzlich reute ihn sein Entschluss; er wünschte auf seiner Lüneburger Stelle zu bleiben, und die herzogliche Regierung wünschte ihn zu halten; Petersen aber wollte von seiner Vokation nicht abstehen. Schließlich muste Sandhagen weichen; er wurde Consistorialis in Celle, später Generalsuperintendent in Gottorp. Die Folge aber war, dass Petersen von Anfang an einen Teil der Gemeinde und die Mehrzal seiner geistlichen Kollegen zu Gegnern, und dass er auch bei der herzoglichen Regierung in Celle wenig Halt hatte. Verschiedene Neuerungen, die P. in Lüneburg einzufüren suchte, und andere Vorkommnisse, verstärkten die Opposition. Vorzüglich aber waren es seine aus dem Studium der alttestamentlichen Propheten und aus der Offenbarung Johannis geschöpften, von ihm und seiner Frau mit besonderer Vorliebe gehegten chiliastischen Ansichten (von dem tausendjärigen Reiche Christi, von der ersten Auferstehung, von der Hochzeit des Lammes ꝛc.), welche seine Amtsgenossen umsomehr zu Angriffen reizten, da er seit dem Herbst 1689 anfig, dieselben auch zum Gegenstande seiner Kanzelvorträge zu machen. Das Lüneburger Ministerium setzte 18 Fragen auf, die es seinem Superintendenten überreichen ließ. Petersen erbot sich zu einer Konferenz in Gegenwart des Rates, die aber nicht zustande kam. Die Gegner wendeten sich an die Ministerien in Hamburg und Lübeck und reichten eine Klage gegen Petersen als turbator ecclesiae Luneb. beim Konsistorium in Celle ein. Dieses beruhigte sich vorerst bei seiner Verantwortung, verbot aber beiden Teilen, von dem tausendjärigen Reiche „auf der Kanzel nichts zu gedenken weder pro noch contra". Die Angriffe erneuten sich seit dem Frühjare 1691, als P. mit dem Fräulein Rosamunde Juliane von Asseburg (s. Real-Enc. Bd. I, S. 714) bekannt wurde, sie in sein Haus aufnahm und ihre schwärmerischen Phantasieen als göttliche Offenbarungen verteidigte, wärend er selbst und seine Frau behaupteten, gleichfalls höhere Aufschlüsse über die künftigen Jare der Kirche und den Anbruch des tausendjärigen Reiches erhalten zu haben. Diese Behauptungen, die P. nun auch in

Schriften offen aussprach (bes. in einem, zuerst als Manuskript gedruckten Sendschreiben an einige Theologos und Gottesgelehrte, betr. die Frage, ob Gott nach der Auffart Christi nicht mehr durch göttliche Erscheinungen den Menschenkindern sich offenbaren wolle, samt einer Species facti von einem adeligen Fräulein rc. 1691) verwickelten ihn nicht bloß in heftige litterarische Fehden mit auswärtigen Theologen (besonders Meyer in Hamburg, der die angeblichen Offenbarungen für teuflische Eingebungen erklärte), sondern veranlasten auch seine Lüneburger Kollegen zu einer neuen Klagschrift gegen ihn bei dem Landesherrn. Herzog Georg Wilhelm beauftragte das Konsistorium in Celle mit einer gründlichen Untersuchung (vergl. die handschriftlichen Aufzeichnungen in den Acta pietistica der Göttinger Bibliothek Vol. II). Diese wurde am 5. Januar 1692 eröffnet, und da P. weder den Belehrungen noch den Manungen und Warnungen seiner Richter Gehör geben wollte, wurde er schließlich nach eingeholtem Gutachten der theol. Fakultät zu Helmstädt den 28. Januar 1692 „wegen Divulgirung seiner in den libris Symbolicis der lutherischen Kirche verworfenen chiliastischen und enthusiastischen Opinionen und des dadurch gegebenen Ärgernisses“ seines Amtes entsetzt — mit der Weisung, dass er binnen 4 Wochen mit den Seinigen Stadt und Fürstentum Lüneburg zu verlassen habe. Damit aber von seinen heimlichen Anhängern in Lüneburg auch nach seinem Abzuge seine Doktrin nicht könnte weiter ausgestreut werden, verfasste der Senior Dr. Meier mit Zutun Rev. Ministerii 10 Artikel, die jeder, der predigen wollte, vorher unterschreiben musste (s. Bertram S. 264).

In dieser Zeit schwerer Prüfung nur durch sein unerschütterliches Gottvertrauen aufrecht erhalten, wandte sich P., nachdem er die nötigsten Vorkehrungen zur Abreise getroffen, zuerst nach Braunschweig, verweilte dann einige Wochen, um die Bibliothek zu benutzen, in Wolfenbüttel und begab sich dann, mit Erlaubnis des Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg, der ihm zugleich einen Gnadengehalt bewilligte, nach Magdeburg. Die Unterstützung reicher Gönner und Gönnerinnen setzte ihn in den Stand, in dem nahegelegenen Nieder-Dodeleben sich ein Gut zu kaufen. Die sorgenfreie Lage, in der er sich unverhofft durch das Wolwollen teilnehmender Menschen versetzt sah, benutzte er mit angestrengtem Fleiße, um einerseits die zalreichen Schriften seiner Widersacher (unter denen der Rostocker D. Fecht einer der leidenschaftlichsten war, s. die Schriftenverzeichnisse bei Bertram S. 261 ff.; Walch II, 386 ff.) zu widerlegen, andererseits in zalreichen und ausfürlichen Werken seine „Erkenntnis des Reiches Christi“, d. h. seine enthusiastischen, mystischen, chiliastischen Lehren von den unmittelbaren Offenbarungen Gottes, von der himmlischen Menschheit Christi, vom tausendjärigen Reiche, von der Widerbringung aller Dinge weiter auszubilden und zu verbreiten. Die beiden Hauptwerke, in denen er seine chiliastische Lehre am vollständigsten vorgetragen hat, sind: 1) Warheit des herrlichen Reiches Jesu Christi, Magdeburg 1692—1693, 2 Theile; und 2) *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων*, d. i. Geheimnis der Widerbringung aller Dinge, Frankfurt am Main 1700—1710, 3 Bände in Folio. (Weitere Titel in der Lebensbeschreibung S. 368 ff. z. B. Der feste Grund 1692, Bekenntnis des herrl. Reichs 1693, Erläut. 1695, Wichtigkeit der Verkündigung rc. 1696, Nubes testium veritatis de regno Chr. 1696, Ausbreitung der Kirche in der letzten Zeit 1697, Die ganze Oekonomie der Liebe Gottes in Christo 1707, Geheimnis der Gottseligkeit, Geheimnis der Rechtfertigung rc.) Daran schloss sich eine Reihe von exegetischen Schriften, besonders Erklärung der Psalmen 1719, der Propheten Jesaias, Jeremias, Ezechiel 1719, Daniel 1720, der 12 kleinen Pr. 1723 rc. Wie in diesen so tritt auch in seinen zalreichen asketischen Schriften der Hang zu religiöser Mystik hervor, der zum teil auch in den seltsamen Titeln sich kundgibt (z. B. Öffnungen des Geistes, heiliger Krieg zum Frieden, Schlüssel zu h. Offenbarung, Offene Thür, Mystischer Joseph, Geheimnis des gebärenden apokalyptischen Weibes, Hochzeit des Lammes und der Braut u. s. w.). Unterbrochen wurde diese angestrengte litterarische Tätigkeit, die fast Jar für Jar neue Erzeugnisse lieferte, bei der übrigens auch seine Frau in nicht geringem Maße mitbeteiligt war, nur von Zeit zu Zeit durch längere

oder kürzere Erholungs- und Besuchsreisen, die er nach Magdeburg, Berlin, Nürnberg, Stuttgart, Tübingen, Frankfurt a. M. 2c. und an die frommen Grafenhöfe machte, wo er „die herrlichen Seelen aufsuchte, denen es ein rechter Ernst um Gott war“, — sowie im Jare 1718 durch einen längeren Aufenthalt am Hofe des katholisch gewordenen Herzogs Moriz Wilhelm von Sachsen-Zeitz in Weida, wohin P. zugleich mit A. H. Francke berufen war, um den von den Jesuiten umgarnten Fürsten zum lutherischen Glauben zurückzufüren (vergl. Buder, Leben H. Moritz Wilhelms von Sachsen, Frankfurt 1719; Fritzsche, De Jesuitarum machinationibus comm. II, 5, Halle 1840).

Die drei letzten Jare seines vielbewegten Lebens verbrachte P. auf seinem mit Nieder-Dodeleben vertauschten Gute Thymer bei Zerbst, wo er in stiller Zurückgezogenheit seine litterarischen Arbeiten fortsetzte, bis sein vom Alter geschwächter Körper der unausgesetzten Geistesanstrengung erlag. Er starb am 31. Januar 1727. In seinem Nachlasse fanden sich noch verschiedene druckfertige Handschriften, von denen noch Einiges, z. B. Petechia oder Erklärung der Weisheit Salomonis und eine Erklärung des hohen Liedes zu Büdingen 1728, 4°, erschienen. Ein ausfürliches Verzeichnis seiner früheren Schriften (54 gedruckte, 106 druckfertige, im Manuskript vorhandene Bücher und Traktate) hat er selbst geliefert in seiner ausfürlichen Lebensbeschreibung, welche er 1717 in erster, 1719 in zweiter Auflage (s. l. auf Kosten guter Freunde) herausgab; dort befindet sich auch sein Bild.

Petersen darf wegen seiner aufrichtigen und innigen Frömmigkeit, wegen seiner freilich mehr ausgebreiteten als gründlichen Gelehrsamkeit und seiner staunenswerten litterarischen Produktivität zu den hervorragendsten Theologen seines Zeitalters, der Übergangszeit vom 17. zum 18. Jarhundert, von der Periode der Orthodoxie zu derjenigen des theologischen Subjektivismus, des Pietismus und der Aufklärung, gerechnet werden. Mehr mit lebhaftem Gefül und starker Phantasie als mit scharfem Verstande begabt, versucht er sich nicht one Glück in lateinischer und deutscher Poesie: seinem von Leibnitz herausgegebenen lateinischen Gedichte Uranias de operibus Dei magnis, omnibus retro seculis et oeconomiis transactis etc., ebenso wie seinen deutschen Gedichten (Stimmen aus Zion, zum Lob des Allmächtigen im Geist gesungen 1. 2. 3. Theil, Halle 1698—1701; CCC Stimmen aus Zion 1721, vgl. darüber Koch, S. 133) fehlt es nicht an schönen und erhabenen Stellen. Aber da bei ihm Gefül und Phantasie immer mehr die Oberhand gewannen über die ruhigen Verstandeskräfte, und da (wie Henke a. a. O. scharf, aber nicht unzutreffend sich ausdrückt) „Dichtertalent, Lektüre fanatischer Bücher, Eitelkeit und Frauenliebe den gutmütigen Mann nicht selten irregefürt haben“: so verlor er sich in eine Reihe von unklaren, schwärmerischen, teils enthusiastisch-mystischen, teils chiliastisch-apokalyptischen Lieblingsmeinungen, die er mit großer Zähigkeit festhielt und mit übergroßer Emsigkeit, Rede- und Schreibfertigkeit zu verteidigen und auszubreiten suchte. Seinem sittlichen Charakter haben auch die giftigsten seiner Gegner nichts anhaben können: er hat in seinem Wesen etwas Weiches und Weibliches; aber „obwol von liebreicher Komplexion“, wie er selbst sagt, zeigt er doch eine natürliche Aversion gegen alles Gemeine und Unedle, und ist durch die Gnade Gottes vor Verirrungen bewart worden, wie sie damals teilweise den Pietisten mit oder one Grund nachgesagt wurden. Leibnitz nennt ihn einen simplex magis quam malus vir; Spener hält ihn „für einen christlichen, aufrichtigen, frommen Mann und lieben Bruder in dem Herrn, obwol er manches anders von ihm geschehen gewünscht“; Zinzendorf lobt seinen Eifer im Guten, obwol er mit seinen principiis chiliasmi nicht einverstanden; der Tübinger Kirchenhistoriker Chr. E. Weismann, der Petersen wärend seines Aufenthalts in Schwaben persönlich kennen gelernt hatte, nennt ihn mit aufrichtiger Hochachtung ex recenti affectu einen vir insignis, pius, doctus, den auch andersdenkende Theologen non obstante dissensu in notissimis articulis, comiter et amanter exceperunt.

Die Artikel aber, in denen man eine Abweichung Petersens und seiner Frau von dem orthodoxen Lehrbegriff der lutherischen Kirche fand, sind (um anderes,

wie den Vorwurf des Majorismus, Indifferentismus ꝛc. zu übergehen) vorzugsweise folgende vier: 1) die Lehre von dem tausendjärigen Reiche, 2) von der Widerbringung aller Dinge, 3) von dem himmlischen Gottmenschen, dem Erstgebornen aller Kreaturen, und endlich 4) der Wan, dass noch heutzutage außerordentliche und unmittelbare Offenbarungen Gottes geschehen. Der Chiliasmus Petersens ist allerdings wesentlich verschieden von den älteren chiliastischen Ansichten eines Kerinth, Papias, oder der Anabaptisten des 16. Jarhunderts, daher er auch meint, dass das Verdammungsurteil der Conf. Aug. über den anabaptistischen Chiliasmus seine Ansicht nicht treffe. Was P. lehrt, ist wesentlich nur dies: „Christus wird sichtbar auf Erden erscheinen, ein Reich der Herrlichkeit aufzurichten, das an die Stelle des Gnadenreichs tritt; dann erfolgt zunächst die erste Auferstehung der Erstgebornen des Lammes, die eine doppelte Portion der Seligkeit empfangen, wärend die anderen noch 1000 Jare im Gefängnis des Todes und der Hölle liegen. Es wird ein Reich sein, da Gerechtigkeit und Friede sich küssen; die Juden werden sich bekehren und nach Jerusalem zurückkehren; die Ausgießung des Geistes wird geschehen über ganz Israel; die clarifizirten Leiber werden clarifizirten Wein trinken, Engelbrot essen und die edlen Früchte vom Baume des Lebens". — Erst später schreitet Petersen — angeregt besonders durch eine Schrift der Engländerin Jane Leade, die er widerlegen wollte — von seinen chiliastischen Meinungen weiter fort zu der Lehre von der Widerbringung aller Dinge, „da Gott die wesentliche Liebe, da er zuletzt aller seiner armen Geschöpfe sich erbarmen muss, da das Böse keine ewige Wurzel hat, sondern in der Zeit geurständet ist, da Christus für alle Kreaturen, auch für die Teufel, gestorben: so muss eine Zeit kommen, da alles Geschaffene in den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit zurückkehrt, die Strafe geendet, die Hölle entleert, die Teufel erlöst und selig werden".

Diese Lehre besonders ist es, die Petersen die meisten Gegner gemacht, aber auch die meisten Anhänger und Nachfolger gewonnen hat: viele, die sonst dem Christentume feind waren, weil sie an der Lehre von der ewigen Verdammnis sich stießen, wurden, wie P. selbst erzält, durch seine Lehre von der Widerbringung gewonnen. Den Orthodoxen aber konnte eine Lehre, die in solcher Weise den Indifferentismus zu begünstigen schien, nur um so gefärlicher erscheinen. Daher erschien jetzt eine Menge von Gegenschriften; aber auch an Verteidigungen und Zustimmungen fehlte es nicht (s. Walch a. a. O.), und besonders ist es der süddeutsche Pietismus (Oetinger und Michael Hahn), bei welchem Petersens Lehren Anklang gefunden haben. — Von mehr untergeordneter Bedeutung sind die christologischen Ansichten Petersens oder vielmehr der „Frau Petersen" (s. Walch S. 658 ff.; Dorner, Lehre von der Person Christi, II, 1032), seine an Schwenkfeld und andere Mystiker erinnernde Lehre von der himmlischen Menscheit Christi: der Son Gottes habe eine zweifache Menschheit, eine Gottmenschheit und eine dürftige Menschheit; die erstere habe er vor allen Kreaturen gehabt, die letztere von der Maria angenommen; jene sei weder erschaffen noch unerschaffen, sondern ein ens medium, ein temperirtes Lichtkleid, Tabernakel, ein Hauch göttlicher Kraft, Spiegel der göttlichen Herrlichkeit ꝛc.; durch sie und nach ihrem Bild ist Alles geschaffen, durch sie alle Offenbarungen Gottes vermittelt; durch diese Lehre — meint er — werde eine Menge von Schriftstellen verständlich, die Menschwerdung wie die Gegenwart Christi im Abendmal erklärlich, die Reformirten würden dadurch überzeugt, die Arianer und Socinianer widerlegt werden ꝛc. — Die vierte der besonderen Meinungen endlich, die von Petersen und seiner Frau gehegt und in Schriften verteidigt wurde, ist diejenige, von der bereits oben aus Anlass seines Verhältnisses zu der Juliane von Asseburg die Rede war: „der Wan, dass noch heutzutage außerordentliche und unmittelbare Offenbarungen Gottes geschehen, und zwar teils solche, die auf Lehrpunkte, teils solche, welche auf künftige Begebenheiten sich beziehen": s. besonders sein oben erwäntes Sendschreiben und species facti vom Jare 1691, seine Ablehnung der schändlichen Auflagen ꝛc. 1692, sowie seine Oeffnungen des Geistes 1716, in 2 Theilen, wo er geradezu behauptet, Gott habe den Canonem noch nicht geschlossen, und dann eine Reihe

von angeblichen neuen Offenbarungen aufführt, die 1693—1718 sich zugetragen haben sollen. Ebendahin gehört auch seine Schrift über die betenden und predigenden Kinder in Schlesien (Die Macht der Kinder in der letzten Zeit, Frankfurt und Leipzig 1709; vgl. Selbstbiographie S. 318 ff.).

Quellen: Außer seinen und seiner Frau eigenen Schriften, besonders ihren Selbstbiographieen (s. o.), sind zu vergleichen: Moller, Cimbria literata, II, 639 ff.; J. G. Bertram, Das evangelische Lüneburg, 1719, S. 262 ff.; Chr. E. Weismann, Introd. in mem. eccl., II, 1066; Sammlung von alten und neuen theol. Sachen 1750, S. 30 ff.; Krey, Andenken an die Rostockschen Gel. 7, 51 ff.; Jöcher III, 1421; J. G. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche, II, 586 ff.; V, 937 ff.; Corrodi, Geschichte des Chiliasmus, III, 2, 133 ff.; Schröckh, K.-G. s. der Ref. VIII, 302, Henke, K.-G. IV, 369 ff.; Wetzel, Hymnop. II, 385 ff.; Koch, Kirchenlied, IV, 121 ff.; Schuler, Katech. Religionsunterricht S. 154 ff.; Döring, Die gel. Theologen Deutschlands, III, 245 ff.; Ders. in Ersch und Grubers Allg. Enc. III, 19, 123; H. Schmid, Geschichte des Pietismus S. 186 ff.; Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, II, 180 ff.; Hagenbach, Vorlesungen über die K.-G., VI, 145 ff.

Wagenmann.

Peterson Olof, s. Anderson Bd. I, S. 376.

Peterspfennig, Petersgroschen (denarius S. Petri, census B. Petri), Römergeld (Romfeot), Römerzins (Romescot), nennt man die Geldabgabe, welche von mehreren nordischen Reichen järlich dem apostolischen Stule von St. Peter entrichtet wurde. Sie findet sich zuerst in England, von wo nach den Berichten der späteren Chronisten König Ina von Wessex 725 dieselbe gezalt haben soll (s. die Zeugnisse bei Du Fresne s. v. denarius Petri, Gonzalez Tellez zum c. 12. X. de censibus III, 12; Spelmann, Glossar. s. v. Romescot). Ina, heißt es, habe die Spende für die schola Saxonum und die Erhaltung der römischen Kirche, durch deren Vermittelung England christianisirt worden, bestimmt. Schola Saxonum wird für eine römische Bildungsanstalt englischer Kleriker gehalten. Die ganze Nachricht ist unsicher, da Beda hierüber nichts mitteilt. Die erste sichere Kunde gibt ein Schreiben Leos III. an Kenulph von Mercia (Mans. coll. conc. XIII, 961; Jaffé, Reg. Nr. 1915), worin der Papst berichtet, dass des Königs Vorgänger Offa († 796) für sich und seine Nachfolger dem Apostel Petrus järlich 365 Mancusä zur Erhaltung der Armen und der Beleuchtung der Kirche versprochen habe. Ob die Gabe seitdem regelmäßig nach Rom gesendet wurde, ist unbekannt. Erst von Ethelwolf (855) wissen wir, dass er 300 Mancusä schickte (Spittler S. 146), und seitdem ist widerholentlich auch in den Gesetzen von dem für Rom bestimmten Gelde (Romfeot) die Rede. (Edgar und Guthrum am Anfange des 10. Jarh. Kap. 6, § 1; Edmund, 940—946, Kap. 1, § 2 bei Reinhold Schmid, Die Gesetze der Angelsachsen (2. Ausg., Leipzig 1858, S. 122. 174). Unter Edgar, nach der Mitte des 10. Jarh., erscheint dasselbe als Handpfennig oder Denar, welcher vor dem Tage Petri von jedem Hause bei harter Strafe entrichtet werden muss. (Schmid a. a. O. II, 4, S. 186, vgl. die Gesetze Anthelods von 1008 u. 1009, V, 11. VI, 18. VIII, 10 a. a. O. S. 222. 230. 244). König Kund erneuerte die Forderung unter Milderung der Strafe 1018 (Schmid a. a. O. I, 9, S. 260). Seitdem kommt die Abgabe unter dem Namen Peterspfennig vor (le denier de Saint Pierre), und es wird verordnet, dass jeder freie Mann, welcher Vieh zum Werte von 30 Pfennigen hat, den Peterspfennig zalen soll. Wenn der Herr vier Pfennige gibt, sollen seine Köther (bordarii), seine Hübenen (bonnarii) und seine Dienstleute (servientes) frei sein. Der Burgmann, der Vieh zum Werte von einer Mark hat, soll auch den Peterspfennig zalen. (Wilhelm I. 17. § 2; Schmid a. a. O. S. 334. Damit vergl. die sogen. leges Henrici 11. § 3 und Edwardi Confess. 10, nach der Mitte des 12. Jarh. a. a. O. S. 443 u. 496). Die Abgabe ward ursprünglich als eine freie Liebessteuer entrichtet, später als eine Pflicht. Gregor VII. benutzte aber dieselbe als einen Anhalt, um darauf die völlige Abhängigkeit Englands als seines Vasallen zu grün-

den, und wendete sich in diesem Sinne durch seinen Legaten Hubert an Wilhelm den Eroberer, von ihm Fidelität (d. i. den Lehneid) und die Steuern fordernd. Der König erklärt sich zur Zalung des Geldes bereit, welches wegen seiner dreijärigen Abwesenheit in Gallien nicht ordentlich entrichtet war; dagegen antwortete er zugleich: „Fidelitatem facere nolui nec volo, quia nec ego promisi nec Antecessores meos Antecessoribus tuis id fecisse comperio“ (Baronius, Annales ad a. 1079, nr. 10; Thomassinus, vetus ac nova ecclesiae disciplina, P. III, lib. I, cap. XXXII, nr. IV; Spittler a. a. O. S. 156). Der Papst legte den Bischöfen die Pflicht auf, für die Kollekte zu sorgen, diese beauftragten aber die Archidiakonen, die Einsammlung zu bewirken. Dass dabei nicht Druck geübt werden solle, schärfte Alexander III. ein (c. 12. X. de censibus III, 39). Übrigens fehlt es nicht an Bemühungen des Klerus, von der Zalung sich frei zu machen (vgl. c. 15. X. de praescript. II, 26. a. 1205) und die Archidiakonen lieferten auch nicht immer die ganze Kollekte aus, weshalb von Rom die erforderlichen Schritte geschahen, um diesem Missbrauche zu begegnen (s. Innocent. III. Regest. lib. 16. ep. 173. a. 1213; vgl. Gonzalez Tellez zum c. 12. X. cit. III. 39 am Ende; Thomassin a. a. O. nr. V). Bereits seit der Mitte des 12. Jarh. scheint der ganze Betrag auf 299 Mark Silbers festgesetzt gewesen zu sein (Spittler S. 157 f.), und der Versuch, die wirklich eingezogenen Gelder, welche einen größeren Betrag ausmachten, zu erhalten, gelang nicht; ebensowenig glückten aber die Bemühungen der späteren englischen Könige, sich von der Lieferung des Peterspfennigs überhaupt zu befreien, bis Heinrich VIII. am 9. Juli 1533 die Parlamentsakte, welche die Aufhebung dekretirte, bestätigte (Stat. 23. Henr. VIII. c. 20).

Nach dem Vorgange Englands wurde die Entrichtung des Peterspfennigs auch in anderen Ländern üblich, in manchen vermochten aber die Päpste nicht, dieselbe einzufüren. In Dänemark findet sich die Abgabe seit dem 11. Jarhundert (Spittler S. 116 f.), scheint aber schon seit dem 15. Jarhundert nicht mehr regelmäßig gezalt zu sein (a. a. O. S. 125). Etwa gleichzeitig mit Dänemark entstand die Verpflichtung in Polen, und zwar, wie von späteren Chronisten erzält wird, aus Dankbarkeit dafür, dass Benedikt IX. den Son Mieczislaws II. († 1034), Casimir, behufs Übernahme der Regierung, von den Mönchsgelübden befreite (vgl. Thomassin a. a. O. nr. XI; Schröckh, Christl. Kirchengesch., Bd. XXI, S. 503 f.). Der Zusammenhang des Ordenslandes Preußen mit Polen gab Johann XXII., bei der großen Bedrängnis in Avignon, Veranlassung, auch von dort den Peterspfennig zu fordern. Der Auftrag an den Erzbischof von Gnesen und den Bischof von Breslau im Jare 1320 erregte aber allgemeine Unzufriedenheit und förmliche Protestation (Voigt, Geschichte Preußens, Bd. IV, S. 344 f.); dennoch wurde auch späterhin, wie 1343, 1348, 1445, die Forderung erneuert und auch hin und wider wirklich bewilligt, aber die Abgabe ist niemals eine allgemeine und regelmäßige in Preußen gewesen (Voigt a. a. O. Bd. V, S. 69. Bd. VIII, S. 86. 152 f.). Dagegen wurde sie dies in Schweden, wo im Jare 1152 der Kardinal-Legat Nicolaus (nachher Papst Hadrian IV.) auf der Synode zu Lincöping den Beschluss der järlichen Zalung also: quod singulae domus dant denarios monetae ipsius terrae, zustande brachte. (Spittler S. 127 f.) Gleichzeitig entstand auch wol die Verpflichtung in Norwegen, von dem es im liber censuum ecclesiae Romanae ebenfalls heißt: singuli lares in Norvegia dant unam monetam ejusdem terrae (a. a. O. S. 136 f.), sodann auf Island, den Farörinseln u. a. (a. a. O. S. 140 f.), wo es als cathedraticum Petri bezeichnet wird und in Waaren abgetragen wurde.

Gregor VII. versuchte 1081 auch in Frankreich die Zalung des Peterspfennigs einzufüren (ut unum denarium annuatim solvant B. Petro, si eum recognoscant patrem et pastorem suum more antiquo) und berief sich zur Begründung des Anspruches auf änliche Leistungen Karls des Großen (Gregorii VII. lib. VIII. epist. 23; Mans. XX, 338; Jaff. 3923; Alteserra, Dissertat. juris cannon. lib. III. c. XII. a. E.; Thomassin a. a. O. nr. XIII.); indessen wurde er damit zurückgewiesen. Ebensowenig gelang es ihm in Spanien.

Seit dem 16. Jarhundert hörte die Leistung des Peterspfennigs an die römische Kirche allgemein auf. Seit der Reformation scheint die Abgabe nicht sofort überall fortgefallen zu sein, indem z. B. der lutherisch gesinnte Bischof Gissurus von Skalholt auf Island 1539—1548 sie noch erhob, aber nicht mehr nach Rom gesendet zu haben scheint (Spittler S. 143). Der Peterspfennig ist übrigens, wie die Geschichte desselben zeigt, keineswegs an sich ein Ausfluss der Abhängigkeit von Rom gewesen, obgleich einzelne Päpste ihn dazu zu machen bemüht gewesen sind, sondern eine Liebesgabe, eleemosyne, subsidium caritativum, caritatis debitum, welche aus dem ursprünglich freiwilligen Charakter in eine notwendige Steuer überging.

Eine Hauptquelle für die Kenntnis des Peterspfennigs ist der liber censuum Romanae eccles. a Cencio camerario compositus, bei Muratori, Antiquitates Italiae. Tom. V, p. 851 sqq., aus welchem Spittler in der Abhandlung „Von der ehemaligen Zinsbarkeit der nord. Reiche 2c., Hannover 1797 (WW. 10 S. 99—166) vollständige Auszüge mitgeteilt hat. Als Hilfsmittel vergleiche man außerdem noch Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. III, S. 121 f., über die päpstlichen Steuerbücher, und S. 134 f. über die hier besprochene Abgabe, wobei auffallend genug Spittlers ausgezeichnete, von der königlichen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen als Preisschrift gekrönte Abhandlung ganz unberücksichtigt geblieben ist.

Nichts als den Namen hat mit dem Peterspfennig der nordischen Reiche der moderne Peterspfennig gemein. Er ist eine Sammlung von Liebesgaben für den Papst. Sie begann seit 1860 zuerst in Wien, dann in Westfalen und Irland; dort gab Kardinal Rauscher, hier der apostolische Vikar Cullen die Anregung, bald nahmen allenthalben die Bischöfe die Sache in die Hand. Dadurch gelang es, den Peterspfennig zu einer fortdauernden freiwilligen Abgabe an den Papst zu machen. Der Ertrag, der sich jedoch beinahe järlich zu vermindern scheint, ist so bedeutend, dass er Pius IX. wie seinem Nachfolger möglich machte, die ihm von Italien dargebotene Rente von järlich $3^1/_4$ Millionen Franks zurückzuweisen. Hist. polit. Blätter, 1860, I, S. 672 ff. **H. F. Jacobson† (Hauck).**

Petrikau, Synoden. Die Reformation fand im Königreiche Polen schon früh Eingang und Ausbreitung. Im polnischen Preußen hebt Jakob Knade 1518 in Danzig die Fane des Evangeliums hoch empor; Rat und Bürgerschaft von Elbing und Thorn gehen den übrigen Städten schon 1523 mit leuchtendem Beispiele in dem Bekenntnis zu der von Luther ans Licht gebrachten evangelischen Warheit voran. In den Städten Großpolens, namentlich Posen und Fraustadt, unter dem Adel Litthauens, in den Städten und auf den Schlössern Kleinpolens, hier aber besonders in Krakau, fand die Predigt des reinen Evangeliums, um deren Förderung nebst Ausbreitung lutherischer Schriften in Polen sich Herzog Albrecht von Preußen großes Verdienst erwarb, freudige Zustimmung. Überall waren die ersten Bekenner des Evangeliums in Polen Lutheraner und mit Recht wurde auf der Synode von Sendomir 1570 gesagt, dass die Augsburgische Konfession „die erste Pflegemutter der Kinder Gottes in Polen“ gewesen sei.

Seit der Regierung des Königs Sigismund August II. (1548—1572), der für die Reformation günstig gestimmt war, und mit Calvin, der ihm seine Auslegung des Hebräerbriefes widmete, in näherer Beziehung stand, breitete sich in Polen das reformirte Bekenntnis mehr und mehr aus, namentlich in Kleinpolen und in Litthauen. Die aus ihrem Vaterlande vertriebenen böhmischen Brüder ließen sich, soweit sie nicht in Preußen Aufnahme fanden, in Großpolen, namentlich in Posen, nieder. Ihre Gemeinden schlossen sich mit den Reformirten zu einer engeren kirchlichen Gemeinschaft zusammen, indem diese auf der Synode zu Koźminek 1555 ihr Glaubensbekenntnis, ihre Gottesdienstordnung, ihren Katechismus, ihre Kirchenordnung und ihre Kirchenzucht annahmen. Eine gemeinschaftliche Abendmalsfeier besiegelte den geschlossenen Bund.

Dieser durch ganz Polen von verschiedenen Seiten her sich immer mächtiger ausbreitenden reformatorischen Bewegung trat der Bischof von Culm und Ermeland, Stanislaus Hosius, der Fürer der römisch-episkopalen Partei, mit Aufbietung aller von Rom her unmittelbar ihm zu Gebote stehenden Macht entgegen. Unter seiner Leitung konsolidirte sich das römische Kirchentum auf der Synode in Petrikau 1551 durch Aufstellung einer von ihm verfassten confessio catholicae fidei, die ein Gegenstück der Augsb. Konfession sein sollte, und durch Beschließung gewaltsamer, von ihm vorgeschlagener Maßregeln gegen die Evangelischen. Aber der der Reformation immer zalreicher sich zuwendende Adel wurde eine mächtige Schutzwehr für die Sache des Evangeliums, wie groß auch die Spaltungen waren, die innerhalb der evangelischen Partei selbst mehr und mehr hervortraten. Der König ließ trotz des Drängens der römisch-episkopalen Partei, die nach und nach ihren Einfluss auf ihn verlor, die von seinem Vorgänger gegen die Evangelischen erlassenen Verordnungen unausgefürt. Ja, er stellte sich selbst auf die Seite der reformatorischen Partei, als deren Vertreter die Landstände auf der denkwürdigen Versammlung zu Petrikau 1555 mit der Forderung hervortraten, dass ein Nationalkonzil zur Schlichtung der Religionsstreitigkeiten berufen werde. Der König machte die weiteren hier beschlossenen Forderungen geradezu zu den seinigen. Er schickte Gesandte an den Papst Paul IV., durch den er folgende Forderungen stellte: die Messe soll in der Landessprache gehalten, das hl. Abendmal soll unter beiden Gestalten ausgeteilt, die Priesterehe soll gestattet, die Annaten sollen abgeschafft und ein Nationalkonzil soll zur Beseitigung der Missbräuche und zur Beilegung der Religionswirren berufen werden. Der Papst, welcher diese einhellig gestellten Forderungen als unerfüllbar mit Entrüstung zurückwies, sandte auf den Rat der polnischen Prälaten zur Unterdrückung der gefärlichen Bewegung einen Nuntius in der Person des Bischofs Lipomani von Verona, der aber bei seinem Erscheinen auf dem Landtage zu Petrikau mit dem Rufe: „Sei gegrüßt, du Otterngezücht“ bewillkommnet wurde und den Zweck seiner Sendung beim Könige durch seine empörenden, ans Tageslicht gekommenen geheimen Machinationen völlig vereitelte.

Ein völlig entgegengesetztes Bild bietet die im Jare 1562 in Petrikau abgehaltene Versammlung dar, das Bild tiefster Zerspaltung und Trennung der akatholischen Partei. Es war ein schweres Unglück für die Sache der Reformation, dass der König bei aller Begünstigung derselben — er bewilligte den Städten Danzig (1556), Thorn und Elbing (1558) Religionsfreiheit und gewärte dem litthauischen evangelischen Adel Zutritt zu allen Würden (1563) — doch nicht persönlich für das Evangelium sich entschied. Schlimmer waren noch die bald zwischen dem lutherischen und reformirten Bekenntnis eintretenden Streitigkeiten, um deren Beseitigung ein Johann von Laski sich vergeblich bemühte. Aber am unheilvollsten für die reformatorische Bewegung in Polen war doch das die positiven ewigen Grundlagen, welche das augsburgische und das schweizerische Bekenntnis Calvins gemein haben, verwerfende unitarische oder antitrinitarische Bekenntnis, dessen Vertreter nach mehrjärigem, bald versteckterem, bald offenerem Ausstreuen antitrinitarischer Lehren, nach vielen vergeblich dagegen abgehaltenen Synoden und nach vielen vergeblichen Warnungen Calvins und Laskis vor dieser grundstürzenden Irrlehre zum ersten Male in Petrikau 1562 als eine geschlossene Phalanx auftraten und die Verwerfung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre feierlich proklamirten. Die Hauptvertreter des Antitrinitarismus waren dort Gregor Pauli, Prediger in Krakau, Georg Schomann, Prediger in Pinczov, dem Hauptorte der Unitarier, weshalb diese auch Pinczovianer genannt wurden, und Stanislaus Lutomirski, Superintendent der Kirchen Kleinpolens. Die Fürer des positiv reformirten Bekenntnisses waren Stanislaus Sarnitzki, Pfarrer in Niedzwiedz bei Krakau, und der Prediger Laurentius Peaschinzki, mit dem Beinamen Diskorda.

Widerholte Versuche, nach diesem offenen Bruche noch Vermittlungen zustande zu bringen, schlugen fehl. Noch standen aber äußerlich die schon jetzt in verschiedene Parteien zerfallenden Antitrinitarier innerhalb der reformirten Kirchengemeinschaft. Da bedurfte es nur eines kleinen Schrittes weiter, um sie förmlich

von derselben auszuschließen. Dies geschah auf der Synode zu Petrikau im Jare 1565. Zwar hatte ein königliches Edikt vom 6. August 1564 die Ausweisung aller aus Italien nach Polen gekommenen Antitrinitarier befohlen. Aber weder dieser Befehl noch ein gegen sämtliche Unitarier erlassenes Gesetz kam zur Ausfürung. Als im J. 1565 ein Reichstag in Petrikau abgehalten werden sollte, erschienen im Gefolge der zalreichen Magnaten und Edelleute auch viele Geistliche der beiden entgegengesetzten Richtungen. Um seine und seiner Partei, der Partei der „Warheit und des Friedens", Bereitwilligkeit zur Eintracht zu beweisen, setzte es Gregor Pauli durch, dass ein nochmaliges Religionsgespräch veranstaltet wurde, bei welchem er und Georg Schomann die antitrinitarische, Stanislaus Sarnitzki, Diskorda, Jakob Sylvius, Joh. Rokita und Christof Trecius, Rektor der Schule in Krakau, die kirchliche Lehre vertraten. Von beiden Seiten umgaben diese Kollokutoren eine große Zal von angesehenen Männern als Zeugen und Richter. Gregor Pauli suchte in der Eröffnungsrede darzulegen, wie weder das Apostolikum noch das Nicänum und Athanasianum mit der Schrift in Betreff der Lehre von der Gleichwesenheit des Sones mit dem Vater und der Gottheit des heiligen Geistes zu vereinigen sei, und erklärte die kirchliche Trinität für eine Beleidigung Gottes. Von reformirter Seite, — denn nur die Reformirten, verbunden mit den böhmischen Brüdern, nicht die Lutheraner, hatten sich zu den Verhandlungen eingefunden, — wurde neben der Schrift auch der Konsensus der gesamten Kirche in der Lehre von der Dreieinigkeit und von der Gottheit Christi unter lebhafter Erörterung und Bezeugung der Bedeutung dieser Lehre für das durch das Evangelium verbürgte Heil in Christo und durch den Geist dargelegt. Statt einer bei so fundamentalen Gegensätzen nicht zu erwartenden Vereinigung war das Ergebnis der 14 Tage hin und her wogenden Verhandlungen eine desto tiefere Zerklüftung. Aber auch auf der antitrinitarischen Seite war man unter sich nicht einig. Wärend Gregor Pauli und Georg Schomann, die eigentlichen Fürer, lehrten, Christus sei „nicht vor der Maria gewesen" und der hl. Geist sei keine Person, behaupteten Andere, die Anhänger des Stanislaus Farnovius, zwar die vorweltliche Präexistenz Christi, lehrten aber vom heil. Geist, dass er, wenn auch nicht die dritte Person der Gottheit, doch etwas Lebendes und Personänliches sei. Andere wider, Tritheiten genannt, lehrten, dass es zwar drei Personen in der Gottheit gäbe, diese aber wesensverschieden und einander untergeordnet seien. Noch andere betonten weniger die dogmatische Doktrin, als das praktische Interesse in der Verwerfung der Anbetung Christi. Wie hätte bei solchen Verschiedenheiten unter den Unitariern selbst irgend eine Einigung erzielt werden können! Es ist daher ein Irrtum, wenn Lubieniezki in seiner histor. reformat. polonicae behauptet, das Fehlschlagen des Religionsgesprächs sei durch das gewaltsame Eingreifen des Krongroßmarschalls Firlej verschuldet. Nachdem die unversönlichen Gegensätze bis auf den tiefsten Grund zu Tage getreten waren, enthielten sich die Reformirten auf Sarnitzkis Rat weiterer Repliken über die streitigen Lehren. Das Ende von dem Allen war die Ausschließung der Antitrinitarier von der reformirten Kirchengemeinschaft. Von nun ab bildeten dieselben eine eigene Kirchengemeinschaft.

Vgl. Lubieniecii hist. reformationis polonicae p. 144 sq., p. 201 sq.; Adriani Regenvolscii (Andreas Wengierski) systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum, 1652, p. 180 sq.; Graf Krasinski, Gesch. d. Reformation in Polen, übers. von W. Ad. Lindau, 1841, S. 134 ff.; Fischer, Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen, I, S. 135 f.; von Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Polen, 1786, Thl. 2; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, III, 1, S. 452 f., und 2, S. 70; Dalton, Johannes a Lasco, 1881, S. 516 ff.

D. Erdmann.

Petrus der Apostel und die Petrusbriefe. I. Für den bis zum Abschiede des Herrn reichenden Teil der Lebensgeschichte des Petrus bilden unsere kanonischen Evangelien die einzigen, aber genügenden Quellen. 1. Durch dieselben werden wir zunächst über Herkunft, Namen und Berufung

des Apostels ausreichend unterrichtet. Gebürtig war derselbe (nach der one Grund von Keim und Holtzmann bezweifelten Angabe Joh. 1, 45) aus dem galiläischen Bethanien, als Son eines Johannes (Joh. 1, 45; 12, 21) oder, wie dieser Name auch verkürzt lautet, Jonas (Matth. 16, 17), hatte sich aber, vielleicht bei seiner Verheiratung, in Kapernaum niedergelassen, wo er mit seiner Schwiegermutter (Marc. 1, 30) und seinem jüngeren (vgl. Matth. 4, 18) Bruder Andreas (Marc. 1, 29) zusammen ein Haus bewonte und mit letzterem am fischreichen galiläischen See das Fischergewerbe betrieb (Matth. 4, 18; Marc. 1, 16; Luc. 5, 3). Dass er zur Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu bereits Witwer gewesen sei, darf man wol kaum (mit Weiß) daraus schließen, dass die von Jesus geheilte Schwiegermutter die Bedienung desselben im Hause des Petrus übernahm (Marc. 1, 31). Jedenfalls war letzterer in späterer Zeit noch oder wider verheiratet (1 Kor. 9, 5). Durch die Kunde von dem Bußprediger Johannes wurde das Brüderpar mit vielen ihrer Landsleute in die judäische Jordanau gefürt, und der weniger durch Familienverhältnisse gebundene jüngere Bruder trat hier in den engeren Jüngerkreis des Täufers (Joh. 1, 41), wärend der ältere nur zu dem weiteren Kreise seiner Anhänger gehört zu haben scheint. Durch Andreas, den das Zeugnis seines Meisters von Jesu messianischer Bestimmung bewog, sich um die nähere persönliche Bekanntschaft des letzteren zu bemühen, wurde auch P. bei demselben eingefürt (Joh. 1, 43). Und bald wurde er von ihm durch die Bestimmung des Ehrennamens ausgezeichnet (Joh. 1, 44), der allmählich seinen urspünglichen Namen fast völlig verdrängt hat. Der letztere war der unter den Juden auch nach Josephus und dem Talmud außerordentlich häufige, im N. T. allein von neun Personen vorkommende Name Simon, der durch Verkürzung aus der älteren, mehrmals im N. T. von anderen Männern, einmal (Apostelg. 15, 14 und vielleicht 2 Petri 1, 1) auch von Petrus gebrauchten Namensform Symeon (Schimeon, Erhörung) entstanden ist. Jesus aber gab seinem neuen Anhänger von vornherein durch die Erklärung einen Ausdruck seines Zutrauens, dass er später der Felsenmann heißen sollte (aramäisch mit dem Artikel Kepha vom hebräischen Keph, daher gräzisirt *Κηφᾶς*, in griechischer Übersetzung *Πέτρος*). Zunächst musste er sich dieser Bezeichnung wert erweisen. Jesus selbst hat ihn, abgesehen von einer ausdrücklichen Anspielung an diese Namensbestimmung (Matth. 16, 18), niemals so angeredet, sondern immer noch Simon genannt (Matth. 16, 17; 17, 25; Marc. 14, 37; Luc. 22, 31; Joh. 21, 15—17); auch Jakobus bezeichnet ihn nach Apg. 15, 14 als Symeon; in den Evangelien aber sowie in der Apostelgeschichte heißt er „Simon, der auch genannt wird Petrus“, oder (wie auch 2 Petri 1, 1) Simon Petrus, oder bloß Petrus, und Paulus nennt ihn immer nur Kephas (1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gal. 1, 18; 2, 9; 11, 14) oder selten (was auch 1 Petr. 1, 1 steht) Petrus (Gal. 2, 7. 8). Die Berechtigung des Ehrennamens wird erst in Verbindung mit dem Charakter des Apostels zu beurteilen sein. Wegen Marc. 3, 16 aber braucht man die Geschichtlichkeit des johanneischen Berichtes (Joh. 1, 44) nicht zu bezweifeln. Denn wenn Markus, indem er die Namengebung bei der Auswal der Zwölf erwänt und von da an statt des Namens Simon den Namen Petrus braucht, damit wirklich beide Vorgänge in chronologische Verbindung hat bringen wollen, so ist doch jedenfalls seine Darstellung der johanneischen nicht vorzuziehen (wie Holtzmann, Schenkel, Weizsäcker tun), da letztere nicht nur bestimmter, sondern auch warscheinlicher ist. War ja doch die Konstituirung der Zwölfzal durch Berufung anderer Anhänger Jesu zu ständigen Begleitern für P., der ein solcher längst gewesen war, kein so sehr bedeutsames Ereignis. Am wenigsten wird die Glaubwürdigkeit des johanneischen Berichts durch die Scene von Cäsarea Philippi (Matth. 16, 18) ausgeschlossen (wie Keim II, 551 behauptet), bei welcher gar keine Namengebung, sondern eine an den früher bestimmten Namen angeknüpfte Verheißung erfolgte. War übrigens auch durch die Begegnung zwischen P. und Jesus in der Jordanau ein näheres inneres Verhältnis derselben one Zweifel begründet, so ist doch nichts davon angedeutet, dass P. schon damals von Jesus in seine bleibende Nachfolge berufen oder wirklich eingetreten sei. Man ist daher auch nicht veranlasst, zu den Jüngern,

welche in Kana (Joh. 2, 2), in Jerusalem (2, 16), in Judäa (4, 2) und in Samaria (4, 8) in der Begleitung Jesu erscheinen, jedesmal auch den P. als zugehörig zu betrachten. Vielmehr ist anzunehmen, dass derselbe, nachdem er mit Jesus nach Galiläa zurückgekehrt war, dort wider in seine Familie eintrat und sein Fischergewerbe aufnahm. Sonach steht die johanneische Erzälung (Joh. 2) mit dem synoptischen Bericht von der Berufung des P. und seines inzwischen auch wider heimgekehrten Bruders Andreas am galiläischen See in keinem Widerspruch, und es ist ebensowenig (mit Baur und seiner Schule, Keim, Holtzmann u. a.) die erstere, als (mit älteren Kritikern wie Meyer) der letztere als unglaubwürdig zu verwerfen. Vielmehr hat dieser jene zur notwendigen Voraussetzung. Denn nur wenn schon früher zwischen Jesus und den Sönen des Jonas Beziehungen gegenseitiger Bekanntschaft und gegenseitigen Vertrauens angeknüpft waren, wie es im Joh.-Ev. erzält wird, ist es begreiflich, wie Jesus am galiläischen See im Vorbeigehen den P. und Andreas in ihren Fischerkähnen erblickend, sie sofort mit dem sinnigen Worte, sie sollten nun zu Menschenfischern werden, einladen konnte, seine ständigen Begleiter und Gehilfen zu werden, und wie dieselben ebenso schnell ihre Netze verlassend der Weisung folgten. Gewiss hatte gerade auch die Person des P. einen Anziehungspunkt gebildet, der Jesus nach Kapernaum fürte, das nun lange der Mittelpunkt seiner Wirksamkeit blieb, und es war daher natürlich, dass er zunächst im Hause des P. ein freundliches Quartier annahm (Marc. 1, 29 ff.). Freilich hätte diese Scene nicht einen so schnellen Verlauf genommen nach der Erzälung des Lukas 5, 1—11, welche sich gewiss nicht auf ein anderes (Storr, Morich), sondern auf dasselbe Ereignis bezieht (wie auch fast alle neueren Ausleger anerkennen). Danach hätte Jesus den Fischerkahn des P. benutzt, um von demselben aus zu dem am Strande des Sees versammelten Volke zu reden, dann durch seine Aufforderung den P. zu einem Fischfang bewogen, der sich als ein ungewönlich erfolgreicher herausstellte und den dadurch bewirkten Ausruf desselben: „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch“ nun mit der Weisung beantwortet, von jetzt an werde er Menschen fischen. Ob aber dieser Bericht im Verhältnis zu dem des Matthäus und Markus als der genauere zu betrachten sei (Schleiermacher, Neander, Bleek, F. L. Sieffert, Urspr. des ersten Ev., Godet) ist zu bezweifeln. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass er aus einer Vermischung der Berufungsgeschichte mit dem Joh. 21 erzälten Vorfall entstanden ist (Meyer, Ewald, Weiß). Und der Vorzug gebürt der Relation des Markusev., das sich gerade in Beziehung auf die Anfänge der Jesu gewidmeten Gefolgschaft des Petrus als getreuer Abdruck seiner persönlichen Erinnerungen und Mitteilungen bewärt. Auf solchen beruht denn auch offenbar die gleich an die Geschichte der ersten Apostelberufungen angeschlossene Erzälung von dem ersten darauffolgenden Sabbattage, an dem Jesus nach seinem Auftreten in der Synagoge von Kapernaum das Haus des P. aufsucht, seine Schwiegermutter vom Fieber heilt, von der Genesenen dienstfertig bewirtet und am Abend von Scharen Hilfesuchender bestürmt wird. Dass aber für P. nach seiner definitiven Berufung ein solcher Besuch seiner Familie, wie er auch für die Folgezeit nicht ausgeschlossen war, jedenfalls keine Rückkehr zu den alten Verhältnissen bedeuten konnte, zeigte sich gleich damals. Als er mit den anderen Begleitern Jesu ihn am folgenden Tage in Kapernaum festzuhalten suchte, wurde er von demselben aufgefordert, seine Heimat zu verlassen und ihn auf seinen der Verkündigung des Evangeliums gewidmeten Wanderungen durch Galiläa zu begleiten. Und gewiss nicht bloß in Galiläa (Caspari, Chronol.-geogr. Einl. in das Leben Jesu), sondern auch in Judäa und überall, wohin sich Jesus wandte, ist er wärend der öffentlichen Wirksamkeit desselben, wol one größere Unterbrechung, seit der Berufung am galiläischen See sein treuer Gefärte geblieben. In seinem Verhältnis zu Jesus hat sich daher für ihn im wesentlichen nichts geändert, als jener bei der Erwälung seiner zwölf ständigen Begleiter auch ihn unter ihre Zal aufnahm. Doch hatte Jesus dabei schon ihre Aussendung zu selbständiger Wirksamkeit ins Auge gefasst, welche als Probe für ihren späteren

Missionsberuf dienen sollte und ihnen erst den Namen von Aposteln geben konnte (Marc. 3. 13 ff.).

2. In Bezug auf die Stellung des Petrus innerhalb des Apostelkreises besteht kein Widerspruch zwischen den Evangelien, wie ein solcher zum teil von der neueren Kritik behauptet worden ist. Allerdings läßt das Matth.-Ev. und einigermaßen auch das Lukas-Ev. einen gewissen Vorrang des P. unter den Aposteln etwas stärker hervortreten, als das gerade aus petrinischer Verkündigung hervorgegangene Markus-Ev. Sie haben einige bei Markus fehlende Stücke aufgenommen, welche jene Fürerschaft des P. zur Geltung kommen lassen (Matth. 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27; 18, 21; Luc. 5, 3; 12, 4—44; 22, 32; 24, 12. 34), Worte, die Markus von den Jüngern im allgemeinen gesprochen sein läßt, dem P. in den Mund gelegt (vgl. Math. 15, 15 mit Marc. 7, 17; Luc. 8, 45 mit Marc. 5, 31) oder auch sonst, wo Markus keinen Namen angibt, den P. genannt (vgl. Luc. 22, 8 vgl. mit Marc. 14, 13), und Matth. hat die erste Stelle, welche P. überall in den Apostelverzeichnissen einnimmt (Marc. 3, 16 ff.; Luc. 6, 14 ff.; Apg. 1, 13 ff.) durch den Ausdruck „als erster Petrus" (Matth. 10, 2), der sich nicht auf die für beide Söne des Jonas gleiche Zeit der Berufung, sondern nur auf einen Vorrang des P. beziehen kann, besonders bemerklich gemacht. Das mag denn auch zum teil darin seinen Grund haben, dass die Autoritätsstellung des P. im Bewusstsein der Kirche des apostolischen Zeitalters allmählich noch stärker hervortrat. Aber dem Grade nach geht die ihm bei Matth. und Lukas angewiesene Stellung über diejenige, welche er bei Markus einnimmt, kaum irgendwo hinaus. Und diejenige Stelle des Matth.-Ev., an welcher der Vorrang des P. am schärfsten zum Ausdruck kommt (Matth. 16, 17—19) ist durch ihre erkennbare Abstammung aus der apostolischen aramäischen Grundlage des Matth.-Ev. (vgl. Weiß, Kommentar zu dieser Stelle) und durch ihre innere Warscheinlichkeit (vgl. Keim II, 551) gegen den (auch von Coops, Petrus Primaatschap 1870 erhobenen) Vorwurf der Ungeschichtlichkeit sicher geschützt, sodass sie auch die anderen Stellen nach dieser Seite hin zu decken vermag. Das Verhältnis aber, in welchem P. im vierten Ev. zum Apostel Johannes erscheint, ist one Grund als ein angeblich der synoptischen Darstellung widersprechendes dazu benutzt worden, die Geschichtlichkeit der johanneischen Erzälung zu verdächtigen (zuerst von Strauß, Leben Jesu kritisch unters. I, 623. II, 631 f.; Baur, Krit. Unterss., S. 320 ff. u. a.). Dass überhaupt Johannes in der Darstellung des vierten Ev. ebenso bedeutsam hervortritt wie P. in der synoptischen erklärt sich ja zum teil schon aus der Voraussetzung, dass jenes von Johannes selbst herrürt, diese durch petrinische Verkündigung beeinflusst ist. Und wenn allerdings im vierten Ev. dem Joh. ein wirklicher Vorrang vor allen Jüngern, auch vor P., zugeschrieben wird, so besteht derselbe doch nur darin, dass er sich durch seine Jesu gewissermaßen kongeniale Natur, sein stilles Verständnis für dessen eigentümlichstes Wesen seine besondere Liebe gewonnen hat, also in etwas ganz anderem als in dem, was nach den Synoptikern den P. vor den übrigen Jüngern hervorteten läßt, seiner auf schneller Entschlossenheit beruhenden Fürerrolle nach außen hin im Reden und Tun. Dieser Vorrang des P. wird durch den dem Johannes im vierten Ev. zugestandenen Vorzug so wenig ausgeschlossen, dass er vielmehr auch in diesem Evangelium unverkürzt zu seinem Rechte kommt. „Nichts hat der Evangelist dem Apostelfürsten an seinen herkömmlichen Rechten entzogen" (wie auch Strauß, Leben Jesu f. d. Volk, S. 423 anerkennt), und es werden „von P. seine Vorzüge wie der ehrende Beiname, den ihm Jesus gab, und sein glaubensvolles Bekenntnis (6, 68 f.) im vierten Ev. so wenig verschwiegen, als in den synoptischen seine Schwächen und die ihm deshalb von Jesu erteilten Rügen" (Baur, Krit. Unterss. S. 323 f. nach Strauß). Daher ist auch der Umstand, dass Einiges dem Petrus im vierten Ev. allein zugeschrieben wird, „was ihn nicht gerade in einem sehr günstigen Lichte erscheinen läßt", um so weniger auf antipetrinische Tendenz zurückzufüren, da in den betreffenden Erzälungsstücken (Joh. 13, 8; 18, 10 f.) auch des P. hervorragende Ergebenheit für Jesus neben seinen änlich auch von den Synoptikern berichteten Schwächen zur Geltung kommt. Die

Behauptung aber, der vierte Evangelist wisse den von ihm selbst dem P. beigelegten vorteilhaften Zügen fast immer und zwar je näher die Geschichte ihrem Ausgange rücke, desto mehr ein gewisses Aber anzuhängen, das sie dämpfe, und dadurch den Vorzug des Apostels als zweifelhaft erscheinen zu lassen (Strauß, Holtzmann, Spaeth, Zeitschr. f. wiss. Th. 1868, S. 181), ist teils auf eine willkürliche tendenziöse Ausdeutung von ganz tendenzlosen Genauigkeitsangaben der johanneischen Darstellung (13, 24; 18, 16; 20, 4; 21, 7) gegründet, teils so weit sie richtig ist, nicht geeignet, den johanneischen Bericht zu verdächtigen, da im wesentlichen ganz das Gleiche sich auch in der synoptischen Erzälung findet.

3. In Warheit wird die Charakter-Anlage und -Entwickelung des P. in allen Evangelien übereinstimmend geschildert. Seiner besonderen Naturanlage nach erscheint P. als ein scharf ausgeprägter Typus des galiläischen Volkes, das wir als ein wolgesinntes und zutrauliches (Joseph. vita 16), freiheitsliebendes und todesmutiges (Joseph. b. jud. 3, 3, 2), aber auch fremden Einflüssen zugängliches, neuerungssüchtiges (Joseph. vita 17) und launenhaft veränderliches (Matth. 11, 7 ff. 16 ff.) kennen. Gänz änlich verbindet sich auch bei P. mit seiner Geneigtheit zu festem Vertrauen und mit seinem unerschrockenen Mut eine wol einmal bis zur Unverlässikeit fortgehende Veränderlichkeit und Unbeständigkeit. Den Grund derselben bildet nicht sowol ein Zurücktreten der Tätigkeit des denkenden Geistes hinter dem einseitig vorwaltenden fülenden Geist und dem durch Gefülserregungen beherrschten Gemüt (Holsten S. 214. 215), als vielmehr die Elastizität einer sanguinischen Natur, die sich in ihrem gesamten geistigen Leben besonders leicht von den Einflüssen der Außenwelt bestimmen läßt und daher nicht nur bald gemütlich affizirt wird und sich zum Handeln entschließt, sondern auch schnell bis zu einem gewissen Grade aufzufassen weiß, die aber die Eindrücke nicht entsprechend festhält, sondern sich von neuen Einwirkungen leicht auch in eine andere Richtung füren läßt und somit nicht immer die volle Konsequenz des Denkens und Handelns zeigt. Zu einer solchen Natur scheint nun freilich die Bezeichnung eines Felsenmannes recht wenig zu passen. Man hat daher wol gemeint, Jesus habe mit dem Petrusnamen seinen Jünger als den ersten Baustein (Matth. 16, 17) und künftigen Pfeiler (Gal. 2, 9) seines Reiches bezeichnen wollen (Beyschlag, Thoma), wärend doch ebensowol Matth. 16, 17 als Joh. 1, 44 der Name zunächst sich offenbar auf den Charakter des P. beziehen soll. Oder man hat in offenem Widerspruch mit den Berichten der Evangelien vermutet, Jesus habe bei irgend einer zufälligen Gelegenheit (Weiße), etwa mit Beziehung darauf, dass er im Hause des Apostels zuerst ein Asyl gefunden hätte (Hausrath) die Bezeichnung gebraucht, die dann missverständlich auf den Charakter bezogen sei; ja dieselbe rüre überhaupt gar nicht von Jesus her, sondern sei erst in der apostolischen Zeit entstanden (Strauß), wogegen schon die frühe Bezeugung des Namens Gal. 1, 19 entscheidet; oder der spätere Apostel habe schon lange vor der Berürung mit Jesus immer Simon der Stein oder Steinerne zur Unterscheidung von anderen Männern dieses Namens geheißen (Volkmar). Aber in Warheit erklärt sich die Benennung des schwankenden Apostels als Felsenmannes vollkommen daraus, dass Jesus gerade im Gegensatz gegen eine oberflächliche Beurteilung des Mannes mit seinem in die Tiefe dringenden Blick unter dem Flugsand einer nur allzu großen geistigen Beweglichkeit das harte, feste Gestein eines treuen Herzens erkannte, auf das man wol zu bauen vermöge, und das in steigendem Maße die Überwindung der natürlichen Unbeständigkeit und die Befestigung der entschlossenen Energie hoffen ließ, wenn es nur einmal einen für das Leben entscheidenden Impuls erhalten hatte. Die Namengebung konnte freilich hiernach nur eine provisorische sein (Joh. 1, 44) als Ausdruck eines auf P. gesetzten Vertrauens. Mehr und mehr hat derselbe aber sich eines solchen würdig gezeigt. Seine galiläische Zutraulichkeit und Wolgesinntheit wurde hier zu einer gläubigen und liebevollen Hingabe an Jesus und seine Sache, womit sein Charakter einen festen Halt erhielt. Auch die schnelle Entschlossenheit war von ihr nicht unbeeinflusst, mit welcher P. der definitiven Aufforderung Jesu, in seine

dauernde Nachfolge zu treten, one Zögern folgte, mit welcher er auch innerhalb des Jüngerkreises oft, wenn demselben im ganzen Fragen oder Antworten an Jesus nahe gelegt waren, seinerseits das Wort ergriff (Matth. 16, 16; 19, 27; Marc. 8, 29; Luc. 12, 41). Wie stark freilich sich auch seine natürliche Unbeständigkeit immer noch geltend machen konnte, das charakterisirt die Erzälung vom Wandeln des P. auf dem Meere (Matth. 14, 28—31) in der treffendsten Weise. Zwar ob sie als eigentlich geschichtlich zu betrachten sei, ist zu bezweifeln, da der aus petrinischen Erinnerungen schöpfende Markus sie nicht kennt und der Bericht des Joh.-Evangeliums, nach welchem die Jünger sofort, nachdem sie Jesus erblickt hatten, mit ihrem Kahne landeten, ihr entgegensteht. Aber um so größere Bedeutung hat sie dann als allegorische Darstellung des für den Charakter des P. so bezeichnenden, am stärksten in der Verleugnungsgeschichte hervortretenden Schwankens zwischen einer rasch entschlossenen, ja vorschnellen und die eigene Kraft überschätzenden Künheit und einer Schwäche, welche nur durch die Einwirkung Jesu vor dem Falle bewart wird. Nichtsdestoweniger hat er sich seines Ehrennamens schon damals würdig erwiesen, als er bei Cäsarea Philippi gegenüber dem von den Jüngern konstatirten damaligen Urteile des Volks, dass Jesus in irgend einer Art ein Vorläufer des Messias sei, ihn auf seine Frage one Zögern als Messias bekannte, Matth. 16, 13 ff.; Marc. 8, 27; Luc. 9, 18 ff; Joh. 6, 66. Dass diese Berichte der Synoptiker und des Joh.-Ev. sich auf verschiedene Ereignisse beziehen sollten (Meyer, Ewald, Pressensé, Lange), ist dadurch ausgeschlossen, dass der beiden gemeinsame Kern des Vorgangs seiner inneren Bedeutung nach unwiderholbar war. Und gerade erst aus der johanneischen Darstellung empfängt die synoptische ihre volle Beleuchtung. Markus hat die Bedeutung des Vorgangs dadurch hervorzuheben gesucht, dass er bis dahin noch keine Spur einer Anerkennung der messianischen Bestimmung Jesu von Seite des Volkes oder der Jünger erwänt hat. Aber der von der neueren Kritik hierauf gegründeten Auffassung, dass dem Petrus hier zum erstenmale eine über die noch unvollkommene Volksanschauung sich erhebende Anung einer höheren Würde Jesu aufgegangen sei (Colani, Jésus-Christ et les croyances mess. 1864, S. 71 ff.; Keim, Holtzmann u. a.), steht die eigene Erzälung des Markus entgegen, nach welcher Jesus sich längst, wenn auch nicht ausdrücklich, doch in durchsichtiger Verhüllung als Messias erklärt hatte (1, 14; 2, 10. 27), die Dämonischen ihn als solchen anerkannt (1, 24. 34; 3, 11; 5, 7) und die Pharisäer von ihm ein Zeichen seiner messianischen Würde verlangt hatten (8, 11), auch der plötzliche Rückzug Jesu vom Volke zu einsamen Wanderungen eine vorangegangene Krisis in dem Verhältnis zwischen ihm und dem Volke erwarten lässt. Noch weniger stimmt dazu die Darstellung des Matthäus-Ev., nach der sowol die Jünger (14, 33) als das Volk (12, 23) oder Einzelne aus demselben (9, 27 vgl. 15, 22) Jesus als Messias bekannt hatten und außerdem Jesus in seiner Beantwortung des Petrusbekenntnisses dasselbe nicht im Gegensatz zum Mangel an Glauben, sondern zu einem unvollkommenen Glauben rühmt (16, 17). In diese Verhältnisse bringt erst das vierte Ev. Licht, indem es das Petrusbekenntnis mit der Erzälung in Verbindung bringt, wie die Wüstenspeisung des Volkes die schon da und dort glimmenden Funken eines Glaubens an Jesu Messianität plötzlich entflammt, aber zugleich demselben auch einen sinnlich politischen Charakter gegeben, Jesus mit bewusster Schroffheit diese fleischlichen Erwartungen zurückgewiesen und infolge dessen der Kreis seiner Anhänger sich gelichtet hatte. Danach war die Beurteilung Jesu von Seiten des Volkes als eines Vorläufers des Messias ein Zurücksinken des Glaubens von einer vorher bereits erreichten Höhe, die Frage an die Jünger, wofür sie ihn halten, sollte sie zur Entscheidung füren, ob auch sie ihn verlassen wollten (Joh. 6, 68) und das Bekenntnis des P. ist der Ausdruck eines wärend des Umschlags der Volksgunst unverrückt festgehaltenen Glaubens. Auch die übrigen aus dem Apostelkreise, in dessen Namen P. reden zu dürfen glaubt, mochten größtenteils die gleiche Treue in ihrem Herzen bewart und ein Johannes mochte selbst tiefere Blicke in das Geheimnis der Person Jesu getan haben. Aber dass P. auch hier als der erste das Wort ergriff, um in bewusstem Ge-

gensatz gegen die schwankenden Meinungen des Volkes seinen unerschütterten Glauben one Zögern und Bedenken zu vollem Ausdruck zu bringen, das war seine eigenste Tat, durch welche er sich als ein Mann von Festigkeit, auf den man wol bauen dürfe, als ein Felsenmann bewärt hatte. Das war es, was Jesus mit seinen an die frühere vorläufige Namengebung erinnernden Worten „du bist Petrus“ an ihm anerkannte. Übrigens hatte sich der unter der Krisis der Volksstimmung festgehaltene Glaube des P. ebendamit auch als ein solcher erwiesen, der eine neue Grundlage und Beschaffenheit gewonnen hatte, als sie zuvor dem Glauben der Jünger an Jesu Messianität eigen gewesen war. Worauf derselbe bei den Jüngern änlich wie beim Volke beruht hatte, war vorzüglich die Autorität des Täufers (Joh. 1, 37) oder der sinnliche Eindruck der Wunder Jesu (Matth. 14, 33) gewesen und er hatte im Zusammenhange damit einen theokratischen ja fleischlichen Charakter gehabt. Ein solcher Glaube aber für sich konnte keinen Bestand haben, nachdem der Täufer an dem seiner Erwartung gar nicht entsprechenden Wirken Jesu irre geworden war (Matth. 11, 2 ff.) und Jesus mit Abweisung aller an seine Person sich knüpfenden äußerlichen Erwartungen sich von seiner volkstümlichen Wirksamkeit zurückgezogen hatte. Wer ihn jetzt so entschlossen und sicher wie Petrus als Messias bekannte, dem war dieser Glaube nicht sowol auf äußerliche Beweggründe als vielmehr auf die innerste gottgewirkte Herzenserfarung der von Jesus empfangenen geistlichen Segnungen, auf den geistigen Eindruck seiner Person und seines Leben spendenden Wortes gegründet (Matth. 16, 17; Joh. 6, 68 f.).

Aber damit war noch keineswegs verbürgt, dass mit einem solchen Glauben auch bei Petrus sich keinerlei sinnliche Hoffnungen mehr mischten und dass der solchen so ganz und gar entgegenstehende Leidensberuf Jesu ihm sofort verständlich sein musste. Vielmehr wenn tatsächlich kein einziger Jünger in diesen und die daraus sich ergebende Pflicht der Leidensnachfolge sich zu finden wusste, musste es dem P. insofern ganz besonders schwer fallen, als seiner tatkräftigen, schnell entschlossenen und oft vorschnellen Natur jede passive und zuwartende Haltung so ganz widerstrebte. Und so erklärt es sich, dass von der ersten Verkündigung des Leidens Jesu an, die sich an das Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi sofort anschloss, bis zum Vollzug desselben hin die Schwächen in dem Charakter des P. neben seinen doch auch hier unverkennbaren Vorzügen nur in immer zunehmendem Maße hervortreten. Wenn er gleich bei jener ersten Eröffnung Jesu über sein ihm bevorstehendes Geschick mit heftigen Worten dreinredet, durch welche er sich harten Tadel von Seiten Jesu zuzieht (Matth. 16, 23 f.), und wenn er auf dem Berge der Verklärung die Jesu erst nach seinem Leiden bestimmte Herrlichkeit, für die ihm im Voraus der Blick geöffnet wurde, schon für die Gegenwart dauernd verwirklicht zu sehen und mit zu genießen wünschte, so machte sich hier wie dort neben seiner aufopfernden Liebe und Fürsorge für seinen Herrn ein eigentümliches Widerstreben gegen den Gedanken geltend, ihn auf dem Leidenswege begleiten zu müssen. Solche Leidensscheu musste ihm auch das Vergeben erlittenen Unrechtes erschweren. Wenn daher das Matth.-Ev. ihm eine Frage an Jesus zuschreibt, welche in dem aufrichtigen Bestreben, das Maß des Vergebens möglichst hoch zu bestimmen, doch hinter der Grenzenlosigkeit christlicher Versönlichkeit unendlich weit zurückbleibt (Matth. 18, 21), so stimmt das durchaus zu dem sonstigen Charakterbilde des Petrus. Das Gleiche gilt von den Worten, in denen Petrus daran erinnert, wie er samt den übrigen Aposteln um der Nachfolge Jesu willen Alles verlassen habe (Matth. 19, 27; Marc. 10, 28; Luc. 18, 28). In die aufrichtige Freude, das Opfer aus treuer Liebe zu seinem Herrn bringen zu dürfen, mischt sich hier doch etwas von lonsüchtiger Pralerei hinein. Aber die sittlichen Gefaren verstärkten sich für ihn, je näher die Zeit des Leidens Jesu heranrückte. Schon als er die von Jesus auch ihm zugedachte Fußwaschung in seiner raschen sich überstürzenden Art zuerst leidenschaftlich abwies und, von Jesu gewarnt, gleich wider in übertriebener Steigerung verlangte, sprach sich darin neben seiner Demut und seiner Sehnsucht, in Gemeinschaft mit Jesus zu bleiben, auch seine Ei-

genwilligkeit und ein gewisser Mangel an Verständnis für eine dienende Liebe aus, wie sie Jesus den Seinen zugunsten und zum Vorbilde jetzt und dann noch vollkommener durch Aufopferung seines Lebens beweisen wollte. Gleich darauf freilich hielt er auch der ernsten Warnung Jesu gegenüber nur desto entschiedener an der Versicherung fest, ihm auch auf seinem Leidenswege die Treue zu bewaren und wenn es nötig sein sollte, selbst das Leben für ihn hingeben zu wollen (Matth. 26, 33; Marc. 14, 29; Luc. 22, 31; Joh. 13, 37). Und gewiss war das aufrichtig gemeint. Aber seine Kraft, die er überschätzt hatte, reichte nicht aus. Nicht einmal des Schlafes vermochte er sich seinem Herrn zuliebe in Gethsemane zu erwehren (Matth. 26, 40; Luc. 22, 45). Dann schlug er bei der Gefangennehmung Jesu tapfer mit dem Schwerte drein (Matth. 26, 51; Marc. 14, 46; Luc. 22, 50; Joh. 18, 10), aber sobald er einsah, dass dies thörichte Unterfangen nichts fruchten könne, entfloh er mit den übrigen Jüngern (Matth. 26, 56 u. Par.). Und als er sich dennoch in den Palast des Hohenpriesters hineinwagte, unterlag er der ersten Probe seiner Treue, und die Frage einer Magd genügte, ihn zur Verleugnung seines Herrn zu veranlassen, die sich zuletzt bis zum freventlichen Schwur, ihm nicht anzugehören, steigerte (Matth. 26, 69 ff.; Marc. 14, 66 ff.; Luc. 22, 56 ff.; Joh. 18, 15 ff.). So kam es nach mehrfachem Schwanken zwischen Mut, ja Vermessenheit und kläglicher Schwäche zum tiefen Fall. Aber geschweige, dass man diese Vorgänge für psychologisch unerklärbar halten und auf eine direkte satanische Einwirkung zurückfüren müsste (Calvin, Olshausen u. a.), genügt es auch nicht, sie nur aus dem Wankelmut des P. abzuleiten. Ist derselbe auch gewiss nicht dabei unbeteiligt, so ist doch ein gewisser Zusammenhang in jenem scheinbar rein widerspruchsvollen Verhalten des P. zu bemerken. Zunächst ist auch hier ganz besonders zu beobachten, dass die Schwäche des P. da eintritt, wo er im Angesicht des Leidens Jesu auf eine bloße Passivität angewiesen ist, wärend der Gedanke an eigenes Handeln seine Energie belebt. Auch bei seinem Versprechen unwandelbarer Treue dachte er gewiss nur an irgend welche zugunsten Jesu eingreifende Taten, sei es nun einen Gewaltakt, wie er einen solchen wirklich versucht hat, oder sei es ein öffentliches Bekenntnis vor aller Welt, das er wol auch trotz unmittelbarer Gefar bei gegebener Gelegenheit wirklich abgelegt haben würde. Etwas anderes war es sich zu Jesu da zu bekennen, wo dies, wie im hohepriesterl. Schlosshof, scheinbar one alle Bedeutung war. An sich weniger gefärlich war diese Situation für eine Natur wie die des P. viel verfürerischer. Und so beging er die Untreue, one sich dessen recht bewusst zu sein. Außerdem ist aber auch in allen jenen Schwankungen die durchgehende Liebe und Verehrung des Apostels für seinen Herrn zu erkennen. Sie wirkte zu dem vermessenen Versprechen mit, zu der dumpfen Trauer, welche die Schläfrigkeit herbeifürte, zu dem thörichten Versuch einer gewaltsamen Verteidigung Jesu und zur Herbeifürung der Situation, welche den P. in Versuchung fürte. Sie gab ihm nicht bloß den Mut, bis in den hohepriesterlichen Palast einzudringen und sich hier, trotzdem dass er nicht wie Johannes durch Konnexionen mit dem hohepriesterlichen Hause geschützt, sondern vielmehr durch seinen Schwertschlag kompromittirt war, noch küner als jener unter die am Wachtfeuer sitzenden Kriegsknechte zu mischen, sondern sie verfürte ihn auch dazu, dass er sich der Gefar, durch eine unbefugte Frage von neugierigem Gesinde sich wider aus der Nähe des Meisters drängen zu lassen, durch eine Unwarheit entzog, die ihn dann immer tiefer in die Lüge verstrikte. Vom Glauben an Jesus ist er auch nicht momentan wirklich abgefallen. Und so begreift es sich, dass, sobald ihm zum Bewusstsein kam, wie seine Lüge ihn gerade der ihm von Jesus vorausgesagten Verleugnung schuldig gemacht habe, auch die bitterste Reue ihn ergriff, das ganze Ereignis daher schließlich zur Läuterung seines Charakters dienen konnte. Es war denn auch wol besonders Scham, was ihn seitdem von Jesus fern hielt. Erst nach der Auferstehung desselben zeigte sich wider seine ganze Energie. Wird er auch auf dem Wege zum Grabe von seinem jüngeren Begleiter Johannes überholt, so ist er doch in seiner schnell entschlossenen Art der erste, der die Leerheit des Grabes konstatirt (Joh. 20, 3 ff.). Und wenn er dann bei einer Erscheinung

des Auferstandenen am galiläischen See sich vom Kahn ins Wasser wirft, um ihm ans Ufer entgegenzueilen (Joh. 21, 7 ff.), so spiegelt sich auch darin des Apostels sonst bekannte Natur.

4. Mit diesem Charakter des P. steht nun sein Vorrang innerhalb des Apostelkreises im engsten Zusammenhange. Nicht nur hat Petrus mit dem Brüderpare der Zebedaiden Jakobus und Johannes, zusammen zu den drei Jesu am nächsten stehenden, ja ihm fast freundschaftlich vertrauten Jüngern gehört, welche allein ihn im Hause des Jairus als Überwinder des Todes kennen lernen (Marc. 5, 37; Luc. 8, 51), auf dem Berge der Verklärung eine Offenbarung der ihm bestimmten Herrlichkeit erhalten (Matth. 9, 2; Luc. 9, 28), bei Jerusalem, diesmal um einen vierten, des P. Bruder, Andreas, vermehrt, die erbetenen Enthüllungen über sein Kommen zur Vollendung seines Reiches entgegennehmen (Marc. 13, 3 ff.) und darum auch allein, durch alles dieses vorbereitet, in Gethsemane Zeugen seiner gewaltigen Seelenkämpfe werden durften (Marc. 14, 33 ff.). Nicht nur sehen wir ihn einmal mit Johannes zusammen durch einen diskretionären Auftrag von Seiten Jesu ausgezeichnet (Luc. 22, 8). Auch vor den übrigen Vertrauten Jesu lassen alle Evangelien ihn merklich hervortreten. Und dass diese seine Stellung nicht etwa aus der Anschauung einer späteren Zeit in die Geschichte Jesu unrichtig zurückgetragen sei (vgl. dagegen auch Keim II, 315), beweist eine unbezweifelte Aussage des Paulus, welche sie schon für die erste Zeit der apostolischen Periode bezeugt (s. u.). Mit völligem Unrecht aber folgert aus derselben die römische Kirche einen dem Bischof von Rom zustehenden Primat. Denn abgesehen davon, dass so wenig als das auf Augenzeugenschaft der evangelischen Geschichte begründete Apostelamt auch ein Apostelprimat erblich sein kann, und dass P. niemals Bischof von Rom gewesen ist, hatte der Vorrang desselben auch durchaus keinen amtlichen Charakter, wie einen solchen die Übertragbarkeit voraussetzen würde. Er bestand vielmehr lediglich in dem Übergewicht, welches P. ganz von selbst durch seine hervorragende Entschlossenheit innerhalb des Apostelkreises erhielt, und welches ihm darum auch von Jesus für die Gegenwart und Zukunft bestätigt wurde. Für die Gegenwart geschah dies dadurch, dass Jesus den Jünger, welcher durch seine energische Art bewogen wurde, so oft im Namen der übrigen Apostel das Wort zu ergreifen (s. oben), und darum auch wol von außerhalb des Apostelkreises stehenden als dessen Vertreter und Sprecher angesehen wurde (Matth. 17, 24), auch seinerseits als solchen behandelte, indem er an ihn Fragen (Matth. 17, 24; 26, 40) und Antworten (Matth. 18, 22; Joh. 13, 36) richtete, deren Inhalt auch den anderen Jüngern galt. Für die Zukunft aber hat Jesus diesen naturgemäßen Vorrang des P. damals zuerst bestätigt, als er dessen feierliches Bekenntnis zu seiner Messianität mit der Verheißung beantwortete: „du bist ein Felsenmann und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde erbauen“ (Matth. 16, 18). Dass Jesus unter diesem Felsen nicht sich selbst (Augustin, Beza, Wolf u. a.), auch nicht das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus (Chrysostomus, Melanchthon, Olshausen), sondern die Person des angeredeten Apostels meint, macht die Beziehung zwischen Fels und Felsenmann (was in der ursprünglichen aramäischen Rede Jesu sogar beidemal durch dasselbe Kepha bezeichnet wurde) unzweifelhaft. Aber die Verheißung gilt freilich dem Apostel nur insofern, als er sich des Ehrennamens, an dessen frühere Beilegung Jesus mit den Worten „du bist der Felsenmann“ jetzt erinnert, durch sein im Gegensatz gegen das irre gewordene Urteil des Volkes one Schwanken festgehaltenes Bekenntnis würdig erwiesen hat. Darin liegt ein Unterpfand für die Zukunft. Wie er damit die vom Volksganzen sich ablösende Gemeinde Jesu als des Christus prinzipiell bereits begründet hat, so wird er auch der später sich konstituirenden Gemeinde durch unerschütterliche Bewarung und entschlossene laute Verkündigung des jetzt im kleinen Kreise bezeugten Glaubens einen festen Grund und einen starken Halt gewären. Eben dadurch aber wird er zugleich auch die Befugnis ausüben, die Schlüssel des Himmelreichs zu gebrauchen und zu lösen oder zu binden, welche ihm Jesus in den folgenden Worten (V. 19) zugesprochen hat. Sind dieselben nämlich hier ursprünglich (was wol one genügenden Grund

von Weiß bezweifelt wird), so können sie nur nach Analogie teils von Matth. 23, 13, teils von Matth. 18, 18 bedeuten, daſs Petrus durch Verkündigung des Evangeliums von Jesus dem Christus die Gläubigen in das Gottesreich aufzunehmen, die Ungläubigen davon auszuschließen und daher auch die nur innerhalb dieser Gemeinschaft auf eine vor Gott gültige Weise zu erlangende Sündenvergebung zu vermitteln oder zu versagen bevollmächtigt sein sollte. Daſs diese dem P. gemachten Zusagen keinen amtlichen und absoluten Vorrang begründen können, ergibt sich aus der Relativität der natürlichen und christlichen Gaben, mit denen sie in den engsten Zusammenhang gebracht sind, sowie daraus, das Jesus die dem P. zugesprochene Vollmacht zu binden und zu lösen ein andermal (Matth. 18, 18) der ganzen christlichen Gemeinde zugesprochen und überhaupt keinerlei hierarchische Vorrechte unter seinen Jüngern hat dulden wollen (Matth. 20, 20 ff.; Marc. 10, 35 ff.). — So weit aber wirklich dem Petrus ein Vorrang von Jesus zugestanden war, konnte derselbe auch durch die zwar schwere aber vorübergehende Untreue nicht beseitigt werden, sondern muſste nach der Bereuung seines Fehltrittes wider vollständig zur Geltung kommen. Es ist daher nicht undenkbar, daſs Jesus darauf in einem Ausspruch, der allerdings nur von Lukas aufbehalten (Luc. 22, 31) und hier an die Stelle der auf des P. Verleugnung bezüglichen direkten Vorhersagung gesetzt ist, im voraus hingewiesen hat, indem er mit der Warnung vor den satanischen Versuchungen nicht nur die Versicherung für den Bestand seines Glaubens gebetet zu haben, sondern auch die Weisung verband, nach seiner Reue seinen gleichfalls in der Kraft des Glaubens wankenden Mitaposteln zum festen Halt zu dienen. Trotz seiner Verleugnung wurde ihm dann von Seite des Auferstandenen der Vorzug zu teil, daſs derselbe ihm zuerst von allen Aposteln in einer besonderen Erscheinung sich offenbarte (1 Kor. 15, 5). Um so weniger liegt eine ungeschichtliche Steigerung des dem P. verliehenen Vorrangs in der Erzälung des (zwar nicht eigentlich apostolischen, aber aus johanneischen Schülerkreisen hervorgegangenen) Anhangs zum vierten Ev. (Joh. 21, 15 ff.), nach welcher der Auferstandene bei seiner Erscheinung am galiläischen See den Petrus durch die an seine Schuld und seine frühere Treue erinnernde dreifache Frage „hast du mich mehr lieb als diese?“, „hast du mich lieb?“ zum demütigen Bekenntnis seiner liebevollen Hingebung veranlaſste, um ihm dann von neuem die Weide seiner Schafe, d. h. nicht das Apostelamt, sondern die Oberleitung der ganzen Gemeinde anzuvertrauen und ihm die Ehre des Märtyrertodes zu verheißen.

II, 1. Für die seit dem Abschiede Jesu beginnende apostolische Wirksamkeit des P. in Judäa und den benachbarten Gegenden dient neben vereinzelten, aber um ihrer unbestrittenen Glaubwürdigkeit hoch bedeutsamen Notizen in den paulinischen Briefen der erste Teil der Apostelgeschichte als hauptsächliche Quelle. Und die Darstellung der letzteren ist, was hier nicht nach allen Seiten bewiesen werden kann, als wesentlich geschichtlich zu betrachten. Zwar haben auch unter der gewiſs richtigen Voraussetzung, daſs sie von Lukas, dem Begleiter des Paulus, verfaſst ist, ihre Nachrichten, über P. nicht die gleiche Gewär geschichtlicher Zuverlässigkeit wie die großenteils auf Augenzeugenschaft beruhenden über Paulus. Und wennschon in diesen, wie aus den Differenzen zwischen den Relationen desselben Ereignisses 9, 3 ff.; 23, 27; 28, 17 hervorgeht, das Einzelne mit einer gewissen Freiheit behandelt ist, so wird dies in jenen noch mehr der Fall sein und selbst das Eindringen sagenhafter Überlieferung ist hier als möglich zu denken. Auch mag der Lehrzweck der ganzen Schrift, den im Siegeslauf von Jerusalem bis zur Welthauptstadt sich vollziehenden Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden als einen gottgewollten darzustellen, sowie die damit in Zusammenhang stehende Parallelisirung des P. und Paulus auf die Darstellung eingewirkt haben. Aber die Auffassung der in der Apostelgeschichte enthaltenen Erzälung als einer tendenziösen Erfindung, wie sie die moderne Kritik vertritt, ist völlig willkürlich. War der Verfasser, wie anzunehmen ist, Lukas, so hatte er durch seine Beziehungen zu Markus (Kol. 4, 10. 14; Apg. 12, 12), zum Evangelisten Philippus (Apg. 21, 8) und anderen Mitgliedern der

Urgemeinde (Apg. 21, 17 ff.) die Möglichkeit, sich zuverlässige mündliche Kunde von P. zu verschaffen. Es ist aber auch sehr warscheinlich, dass der erste Teil der Apostelgeschichte neben anderen schriftlichen Quellen ganz besonders Aufzeichnungen über die hervorragende Tätigkeit des P. benutzt hat (vgl. Weiß im krit. Beiblatt z. deutschen Zeitschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leben 1854, Nr. 10, 11 u. a.), denen man dann aber keine judaistische Parteitendenz zuzuschreiben (Volkmar, Overbeck) das Recht hat. Erstlich geht das aus der unverhältnismäßigen Ausfürlichkeit hervor, mit der die Taten und Reden des P. erzält sind. Und sodann ergeben sich die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte, welche kaum durch bloß mündliche Überlieferung bis zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte fortgepflanzt werden konnten, durchaus nicht als ganz freie Kompositionen des Verfassers (wie sie auch Wendt beurteilt). Dass sie freilich von demselben eine mehr oder weniger starke schriftstellerische Redaktion erhalten haben, ist daraus zu schließen, dass eine mindestens sehr freie Gestaltung anderer Reden im ersten Teil der Apostelgeschichte beispielsweise aus dem Anachronismus 5, 38 erhellt, und es läſst sich daraus beweisen, dass manche lukanische Eigentümlichkeiten im Ausdruck und Gedanken auch durch alle petrinischen Reden hindurchgehen. Aber diese Beobachtung ist nicht in übertriebener Ausdehnung geltend zu machen (wie von Zeller und besonders von Lekebusch geschehen ist), sondern durch andere Beobachtungen zu beschränken. Erstlich findet sich in den petrinischen Reden eine Reihe eigentümlicher Sprachelemente (Weiß a. a. O.; Kähler, Theol. Stud. und Krit. 1873, S. 492 ff.), von denen doch nur ein Teil auf Rechnung der inhaltlichen Verschiedenheit zwischen den Rede- und Erzälungsstücken gesetzt werden kann. Sodann enthalten jene gerade einen dem damaligen Entwicklungsstadium des Petrus sehr angemessenen Lehrtypus. Selbst Holsten findet in ihnen zwar „nichts von den Worten, aber etwas vom Geiste des Petrus und der Urapostel“ (S. 147). Den Verfasser der Apostelgeschichte selbst aber kann man nicht wirklich als Petriner (Ritschl, Rechtf. und Vers. II, S. 212; Wendt S. 19. 22), sondern nur im wesentlichen als Pauliner betrachten. Durch die Redaktion des Lukas hindurch tritt demnach das geschichtliche Material erkennbar hervor. Schließlich dient auch die Vergleichung der paulinischen Notizen über P. dazu, die betreffenden Nachrichten der Apostelgeschichte zu bestätigen.

2. Am wenigsten ist wol der in der Apostelgeschichte gegebene allgemeine geographisch-geschichtliche Rahmen der Wirksamkeit des P. in Judäa und den Nachbarländern einer Anzweifelung ausgesetzt. Zunächst hat P. (dem Bericht der Apostelg. zufolge) nach dem Abschiede des Herrn unbeirrt durch die Drohungen des Synedriums in Jerusalem (Kap. 1—5), dann wärend einer Verfolgung der Gemeinde von dort aus in Samaria (8, 14 ff.), später, nachdem seit der Bekehrung des Paulus Ruhe eingetreten war, auf der syrisch-phönizischen Küste, in Lydda, Joppe und Cäsarea (9, 32 bis 10, 48) seine apostolische Tätigkeit energisch entfaltet, in unerschrockener Verkündigung des Evangeliums wie auch durch wunderbare Taten (3, 4; 5, 15; 9, 34. 40). Nach Jerusalem wider zurückgekehrt wurde er unter Herodes Agrippa nach der Tötung des Jakobus Zebedäi gefangen gesetzt aber befreit und verließ darauf von neuem Jerusalem, wo er jedoch nach dem Tode des Königs auf dem Apostelkonzil wider wonhaft erscheint, von der Apostelg. bei dieser Gelegenheit zum letztenmal erwänt. — Damit stimmt es überein, dass auch nach paulinischen Angaben P. besonders anfangs seinen gewönlichen Aufenthalt in Jerusalem hatte, wo ihn Paulus drei Jare nach seiner Bekehrung aufsuchte, Gal. 1, 18, und wider auf dem Apostelkonzil traf (Gal. 2, 1—9), von da aus aber auch Ausflüge zum Besuch auswärtiger Gemeinden (Gal. 2, 11) und größere Missionsreisen machte, auf denen ihn dann auch seine Ehefrau zu begleiten pflegte (1 Kor. 9, 5), sowie dass Wundertaten überhaupt von Paulus zu den Kennzeichen eines Apostels gerechnet werden (2 Kor. 12, 12).

3. Ebenso stehen in Bezug auf die Autoritätsstellung des P. in der apostolischen Kirche die Angaben der Apostelg. und der paulin. Briefe im

vollkommenen Einklang, wie sie auch der ihm von Jesus (Matth. 16) gegebenen Verheißung entsprechen. Gleich nach dem Abschiede Jesu erscheint P. in der Apostelg. als Fürer der Jünger Jesu, indem er durch seinen Rat die Ergänzung der apostolischen Zwölfzal durch Wal des Matthias an Stelle des Judas Ischarioth herbeifürt. Und seit dem Pfingstereignis erfüllt sich dann vollends an ihm die Verheißung Jesu, auf ihn als festen Felsen seine Gemeinde gründen zu wollen, indem P. durch seine mächtige Verkündigung eine ansehnliche Menge für das christliche Bekenntnis gewinnt (Apg. 2, 14), als Mund der Apostel und Vertreter der christlichen Gemeinde die Sache des Evangeliums gegen die jüdischen Hierarchen verteidigt (4, 8 ff., 19 ff.; 5, 29 ff.), die Muttergemeinde im Innern reinigt (5, 1 ff.) nach außen hin ihren Zusammenhang mit den Tochtergemeinden wart (8, 14 ff.; 9, 32 ff.) und als der erste einen Heiden in die christliche Gemeinde einfürt (10, 1 ff.). — Wie wenig dennoch sein Vorrang auch hier ein absoluter ist, ergibt sich daraus, dass die Einsetzung des ersten kirchlichen Amtes, der Diakonen, durch die sämtlichen Apostel erfolgt (6, 2—6), in Samaria P. mit Johannes gemeinsam wirkt (8, 14), wegen seines Verkehrs mit Heiden von Gliedern der Urgemeinde zur Verantwortung gezogen wird (11, 3 ff.) und auf dem Apostelkonzil (Kap. 15) gar nicht die Leitung der Versammlung hat, sondern sogar hinter der den Ausschlag gebenden Autorität des Jakobus zurücktritt. — Ganz in Übereinstimmung damit erscheint bei Paulus anfangs Petrus als erste Autorität der Gemeinde von Jerusalem (Gal. 1, 18), später aber zur Zeit des Apostelkonzils wol noch als der eigentliche Vertreter der Mission unter den Juden (Gal. 2, 8), aber unter den drei Säulen der Urgemeinde nur als zweiter neben dem Bruder des Herrn, Jakobus (Gal. 2, 9).

4. Die Reden des P. in der Apostelg., welche die ursprüngliche Lehrdarstellung desselben enthalten, erweisen sich schon dadurch als allen berechtigten Erwartungen so ganz entsprechend, dass sie im wesentlichen eine apologetische, paränetisch-praktische Auseinandersetzung des Bekenntnisses zu Jesus als dem Messias enthalten, um deswillen er zum Felsen der Gemeinde bestimmt war, in ziemlich allseitiger Entfaltung der darin liegenden Gedanken aber mit besonderer apologetischer Beziehung auf das Leiden Jesu, das ihm seit dem Tage von Cäsarea Philippi so unvereinbar mit jenem Glauben erschienen war, bis die Erfarung der Auferstehung Jesu ihn über diesen inneren Zwiespalt seines Bewusstseins hinausgefürt hatte. Daher liegt seinen Auslassungen das volle Verständnis der Schwierigkeit zugrunde, welches das Leiden Jesu auch dem Glauben der Juden bieten musste. Dieses Leiden, das sind die Grundgedanken seiner Reden, darf kein Hindernis des Glaubens an Jesu messianische Bestimmung sein, denn es war kein verschuldetes, sondern es war eine ungerechte Mordtat der Juden durch die Hände der Heiden (2, 23; 3, 13 ff. vgl. 4, 10. 11; 5, 30; 10, 39) an dem heiligen und gerechten (3, 14), durch Taten, Wunder und Zeichen beglaubigten (2, 22), mit dem heiligen Geiste gesalbten (10, 38) messianischen Propheten (3, 22); es geschah aber auch nicht zufällig, sondern nach Gottes Ratschluss (2, 23) und Vorherverkündigung durch den Mund seiner Propheten (3, 18 vgl. 4, 28) und nicht one Erfolg, sondern der Schrift gemäß zu dem Zweck, die erste aller Segnungen des Messiasreiches, die Sündenvergebung zu bringen (ein Gedanke der allerdings sehr zurücktritt, aber nicht mit Lechler S. 19 ganz den petrinischen Reden abzusprechen, sondern in der Verbindung von 3, 18 und 19 zu erkennen ist). Dass aber Jesus wärend seines menschlichen Lebens und Leidens zum messianischen Könige bestimmt war, ist dadurch erwiesen, dass Gott ihn am dritten Tage den Weissagungen gemäß von den Toten erweckt (2, 32; 3, 15. 26; 4, 10; 10, 40), den erwälten Zeugen offenbart (10, 40) und zu seiner Rechten erhöht hat (2, 31 ff.). Durch diese Auferstehung, deren Zeugen zu sein daher die wesentliche Aufgabe der Apostel ist (1, 22; 2, 32 vgl. 3, 13 ff.; 5, 30 ff.; 10, 40 f.), hat Gott Jesus zum messianischen Könige eingesetzt (2, 36; 5, 31), zum Eckstein des Gottesreiches (4, 11), zum Herrn über Alles gemacht (10, 36 vgl. 2, 36; 11, 23 f.), das seit den Tagen der Erzväter begründete Gottesreich vollendet (3, 13) und die durch die Propheten verkündeten messianischen Tage herbeigefürt (3, 24). So sind denn

an seine Vermittelung auch alle früher verheißenen Güter des vollendeten Gottesreiches gebunden, Sündenvergebung (2, 38; 3, 18. 19; 5, 31; 10, 43), Friede (10, 36), Geistesmitteilung (2, 38; 11, 17 vgl. V. 15), Errettung von dem verkehrten Geschlecht (2, 40), auch leibliche Heilung (3, 6. 16; 4, 10), alles Heil (4, 12) und aller Gottessegen (3, 26). Als Bedingung aber für die Teilnahme an Sündenvergebung und Geistesmitteilung muss gefordert werden, Sinnesänderung zu beweisen (2, 38; 3, 19; 8, 22), die erst durch Jesu Tod und Auferstehung als Wirkung ihrer Verkündigung völlig ermöglicht ist (5, 31; 11, 18 vgl. 3, 26), sowie Gott Gehorsam zu leisten (5, 32) in gläubiger Annahme der von ihm verordneten (10, 42) Verkündigung, dass Jesus der Christus ist. Und als Ausdruck von beidem sowol wie als Unterpfand der damit verbundenen göttlichen Heilsgüter soll die Taufe auf den Namen Jesu dienen (2, 38). Allein in so hohem Maße auch die Auferweckung Jesu eine Vollendung des Gottesreiches herbeigefürt hat, die volle Verwirklichung aller göttlichen Verheißungen ist noch nicht eingetreten. Vielmehr sind diejenigen prophetischen Weissagungen, welche sich auf eine endliche Widerherstellung aller Dinge beziehen, noch zu erfüllen. Dies wird erst geschehen am großen Gerichtstage, der erst nach der Bekehrung des ganzen Israel eintreten kann, aber nach dem Propheten Joël in der nächsten Verbindung mit der (bereits erfolgten) Geistesausgießung steht. Dann wird Gott Jesus als Richter der Lebenden und Toten (10, 42) senden, für die Gläubigen aber Zeiten der Ruhe und Erquickung von der gegenwärtigen Drangsal eintreten lassen (3, 20), wärend P. sich für jetzt nur freuen kann, um des Herrn willen Schmach zu erdulden. — Das Wesentlichste dieser petrinischen Lehre wird dadurch gesichert, dass Paulus (offenbar damals als er nach Gal. 1, 18 in Jerusalem den P. aufsuchte, und somit auch aus dessen Munde) als Bekenntnis der Urgemeinde die Lehre gehört hat, Jesus sei gemäß den in den alttestamentlichen Schriften enthaltenen Vorhersagungen zur Sünung unserer Sünden gestorben, am dritten Tag nach seinem Begräbnis von den Toden auferstanden, darauf auch den Aposteln und Jüngern als Auferstandener erschienen, und dass er in seiner antiochenischen Rede an Petrus (Gal. 2, 16) als ihnen beiden gemeinsam das Bewusstsein voraussetzen kann, nicht in Werken des Gesetzes, sondern allein im Glauben an Jesus Christus Gerechtigkeit gesucht zu haben.

5. Zur Ergänzung des Vorhergehenden ist aber noch das Verhältnis des P. zur Heidenmission und zu Paulus ins Auge zu fassen. In Bezug darauf wird von Seite der modernen Kritik am bestimmtesten der direkte Widerspruch zwischen den Darstellungen der Apostelgeschichte und des Paulus behauptet. Auch hier aber gewiss mit Unrecht. Nach der ersteren hat P. zwar gewusst, dass den göttlichen Verheißungen gemäß der in Jesus Christus begründete Segen sich auf alle Geschlechter der Erde ausbreiten (3, 25 f.) und dazu Gott alle fernen Heiden herbeirufen werde (2, 39). Aber er wusste zugleich, dass doch zuerst das verheißene Heil für die Kinder des alten Bundes und der Propheten, das Volk Israel, bestimmt war (3, 25; 10, 31. 36) und nur von diesen aus auch zu den Heiden gelangen werde. Er durfte daher zunächst die Hoffnung nicht aufgeben, dass dieses Volk als solches, auch nachdem es Jesus verleugnet hat, doch durch das apostolische Zeugnis von seiner Auferweckung für ihn gewonnen werden könne (2, 39). Er war darum auch dessen gewiss, dass er mit den übrigen, nach der Zwölfzal der Stämme erwälten Aposteln allein diesem Volke zu predigen verordnet sei (10, 42), und konnte an eine gleichzeitige Heidenmission um so weniger denken, da ihm das streng gesetzliche Leben, an dem ihn die eigene Pietät wie die Rücksicht auf die zu gewinnenden Juden gleichmäßig festhalten ließ, jede vertrauliche Annäherung an Unbeschnittene ziemlich unmöglich machte. Nur durch besondere göttliche Weisungen konnte er bewogen werden, seinem persönlichen Widerstreben entgegen in das Haus eines heilsbegierigen Heiden, des Hauptmanns Cornelius in Cäsarea, der überdem schon als Proselyt des Tores dem Judentum näher stand (10, 2), einzukehren und ihm samt seiner Familie das Evangelium zu verkünden. Und wider nur durch die infolge dessen an ihnen sich bekundenden außerordentlichen Geisteswirkungen sah er sich veranlasst, an denselben

auch die Taufe zu vollziehen (10, 1 ff.). Sonach ist es begreiflich, dass Petrus ebenso wie die ganze Urgemeinde aus diesem vereinzelten Fall nach der Apostelgeschichte offenbar keinerlei Konsequenzen für die eigene Missionspraxis gezogen, sondern dieselbe nach wie vor auf Juden beschränkt hat (Apg. 11, 19). — Das schloss aber nicht aus, dass man eine auf außerpalästinensischem Boden entstandene Heidenmission günstig beurteilen konnte, wenn dieselbe sich als ein von göttlichem Segen begleitetes Werk, als vollzogene Tatsache geltend machte. Als zunächst in Antiochien durch hellenistische Juden eine größere Zal von Heiden zum Christentum bekehrt waren, nahm die Gemeinde von Jerusalem dem gegenüber durch Absendung des Barnabas zum Zweck näherer Kenntnisnahme eine freundliche aber zuwartende Haltung ein, welche Petrus geteilt haben wird. Zu einer bestimmteren Stellungnahme wurde man dort aber genötigt, als nach der ersten Missionsreise des Paulus durch deren Erfolge bereits der ganze Schwerpunkt der Kirche vom jüdischen auf den heidnischen Boden verlegt worden war und von pharisäisch gerichteten Kreisen als Bedingung der Seligkeit die Forderung an die Heidenchristen gestellt wurde, durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung sich dem Judentum einzuverleiben, und als daraufhin die Gemeinde Antiochiens die Urgemeinde und ihre Vertreter zu einer offiziellen Erklärung darüber veranlasste. Auf dem dadurch herbeigefürten Apostelkonzil hat P. auf Grund der von Paulus berichteten Erfolge (Apg. 15, 4) mit Berufung auf seine bei der Bekehrung des Cornelius gemachten Erfarungen und auf die allein seligmachende Gnade in Christus entschieden die Abweisung der judaistischen Forderung befürwortet (15, 7 ff.), aber auch dem Jakobus zugestimmt, als derselbe die eine den damaligen Verhältnissen völlig entsprechende Bedingung für die Anerkennung der heidenchristlichen Brüder geltend machte, dass dieselben die jedem Juden verabscheuungswürdigen Greuel vermieden, die in den noachischen Geboten bezeichnet waren (s. Bd. VI, S. 472). — Auch diese Nachrichten finden ihre Bestätigung und Ergänzung an den denselben Gegenstand betreffenden Mitteilungen des Paulus, welche freilich, nur gelegentlich zum Beweise seiner selbständigen apostolischen Würde vorgebracht, einen sehr fragmentarischen Charakter haben. Wir erfaren dabei zunächst, dass Paulus auf seinem ersten Besuch in Jerusalem mit P. vierzehn Tage lang in vertrautem Verkehr gelebt hat (Gal. 1, 18), sodann Einiges in Bezug auf das Apostelkonzil. Danach ist von Paulus der Gemeinde von Jerusalem und privatim den drei damaligen Stützen derselben, darunter dem P., seine Art das Evangelium zu verkündigen zur Beantwortung der Frage vorgelegt, ob seine darauf bezüglichen Bestrebungen irrige seien, von diesen allen aber den falschen Brüdern nicht einmal die naheliegende Konzession gemacht worden, wenigstens etwa dem Apostelschüler Titus die Beschneidung aufzuerlegen. P. aber mit den zwei anderen Säulenaposteln hat dem Paulus keinerlei belehrende oder befehlende Eröffnungen zu machen gehabt, sondern im Gegenteil aus der Darlegung seiner Verkündigung und aus den Erfolgen seiner Tätigkeit seine göttliche Autorisation zum selbständigen Heidenapostolat erkannt und daher mit ihm durch Handschlag als Zeichen geistiger Gemeinschaft einen Bund mit der Bestimmung geschlossen, dass sie, Jakobus, P., Johannes den Juden, Paulus aber mit Barnabas den Heiden das Evangelium predigen sollten (Gal. 2, 1—9, vgl. dazu Meyer's Kommentar z. Brief an die Gal., 6. Aufl., neu bearb. von Sieffert). Will man nicht willkürlich diesen Bundeshandschlag zu einer Scheinhandlung machen (Baur) oder den Uraposteln „Hintergedanken“ insinuiren (Pfleiderer), so muss man in ihr die Voraussetzung finden, dass P. die paulinische Verkündigung von der Unmöglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung und der in Christus dargebotenen göttlichen Gnade billigte und darum auch die Heidenchristen als gleichberechtigte christliche Brüder anerkannte. Daraus aber, dass P. mit den anderen Uraposteln die Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes nur für die Heidenchristen, nicht aber für die Judenchristen erklärte, hat man kein Recht auf eine unausgeglichene prinzipielle dogmatische Differenz zu schließen. Denn abgesehen davon, dass auch Paulus keineswegs von den Judenchristen eine völlige Lossagung vom mosaischen Gesetz verlangte, erklärt sich jene Tatsache aus der damals vielleicht etwas mo-

difizirten, aber noch immer festgehaltenen Hoffnung, Israel noch vor den Heidenvölkern als ganzes Volk für das Evangelium zu gewinnen. Ebensowenig beweist die von Paulus (Gal. 2, 11 ff.) mitgeteilte Scene in Antiochien einen zwischen den beiden Aposteln bestehenden prinzipiellen Gegensatz. Denn erstlich hat sich P. damit, dass er in Antiochien die zuerst mit den Heidenchristen gehaltene Tischgemeinschaft nach der Ankunft der Abgesandten des Jakobus wider aufgab, keineswegs auf den Standpunkt der pharisäisch gerichteten falschen Brüder (Gal. 2, 4; Apg. 15, 1. 5) gestellt. Ihre Forderung der Gesetzlichkeit an die Heidenchristen war wol eine unbeabsichtigte weitere Konsequenz seiner Handlungsweise (Gal. 2, 14). Unmittelbar aber war dadurch nur eine Befugnis der Judenchristen, sich von dem jede Beteiligung am heidnischen Essen verbietenden gesetzlichen Leben auch nur an einem Punkte zu emanzipiren, verurteilt. Sodann aber bleibt es troß aller Einreden der Kritik dabei, dass Paulus das gesetzliche Verhalten des Petrus als Heuchelei bezeichnet hat, also vorausgesetzt haben muss, dass sein früheres freieres Verfaren mit seiner Überzeugung im Einklang, sein späteres mit ihr in sittlich tadelnswertem Widerspruch stand. Und die Richtigkeit dieser Voraussetzung darf man nicht mit der Behauptung bestreiten, das veränderte Benehmen des P. sei nur ein leicht entschuldbarer Mangel an Festigkeit und Klarheit der Überzeugung (Bisping, de Wette zu Gal. 2, 13), eine notgedrungene momentane Hintansetzung der letzteren (Reithmayr) oder eine bloße logische Inkonsequenz (Baur), die Paulus zu hart als hypokritische Verleugnung besserer Einsicht auffasse (Hilgenfeld), wärend tatsächlich vielmehr das frühere Verhalten des P. „eine augenblickliche Untreue gegen seine eigentliche Überzeugung“ gewesen sei (Baur, Theol. Jahrbb. 1849, S. 476; Schwegler, Zeller, Hilgenfeld). Denn weder konnte Paulus in Bezug auf jene Voraussetzung dauernd im Irrtum bleiben, noch hätte er den galatischen Judaisten gegenüber, die ihm den Vorwurf der Anmaßung machten, gegen sein besseres Wissen den P. der Heuchelei zu beschuldigen gewagt. Hier hat sich also etwas von der früheren bis zur Unzuverlässigkeit fortgehenden Bestimmbarkeit des P. durch äußere wechselnde Eindrücke wider geltend gemacht. Andererseits ist aber der Vorwurf der Heuchelei nicht übertrieben scharf zu fassen. Eine völlig klare und durchgebildete Überzeugung des P. von dem Rechte der nichtjüdischen Praxis ist damit noch nicht notwendig behauptet (vgl. Ritschl S. 145). Vielmehr hat Paulus eine solche bei P. tatsächlich vermisst. Denn in seiner Rede an ihn (Gal. 2, 14—21) hat er, one dessen sittlichen Fehler weiter zu berüren, ihm nur seine logische Inkonsequenz vorgehalten, dass er troß seines Bewusstseins, nicht durch das Gesetz, sondern allein im Glauben an Christus gerechtfertigt zu sein, doch das Gesetz noch wie eine unverbrüchliche Lebensnorm behandle und da als solche geltend mache, wo er damit die durch sein früheres Verhalten in ihrem Rechte anerkannte soziale Gemeinschaft zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gliedern einer Gemeinde schädige, somit die Heidenchristen moralisch zwinge, zur Widerherstellung derselben ihrerseits die jüdische Lebensweise anzunehmen. Eine gewisse Unklarheit des P. in Bezug auf sein damaliges Verhalten ist auch leicht zu begreifen. Denn abgesehen davon, dass bei seiner Rücksichtnahme auf die Abgesandten des Jakobus auch eine Verwechslung falscher Furcht vor Menschen mit berechtigter Schonung schwacher Gewissen eintreten konnte (Ebrard), war (auch nach den in der Apostelg. erwänten Vorgängen) Recht und Pflicht seiner früheren freieren Haltung gar nicht one Weiteres deutlich. Durch diese hatte er ja die in Antiochien zur allgemeinen und dauernden Sitte gewordene Lossagung der Judenchristen von einem wichtigen Teil des gesetzlichen Lebens bestätigt. Und dazu berechtigte ihn mit Sicherheit weder das Verhältnis Jesu zum Gesetz, noch seine eigene Erfarung bei der Bekehrung des Cornelius, noch auch das Ergebnis des Apostelkonzils. Denn auf letzterem hatte es sich nach der Apostelgeschichte wie nach Paulus allein um die Heidenchristen gehandelt. Und es hatte allen Verhandlungen und Beschlüssen die allgemeine Voraussetzung zugrunde gelegen, dass die Judenchristen dem Gesetze treu blieben, one dass freilich andererseits dies vorgeschrieben oder das Maß dieser Gesetzestreue irgendwie bestimmt worden wäre. Allerdings da die Satzungen des Apostelbekre-

tes im Anschluss an die bestehenden Verpflichtungen für die jüdischen Proselyten des Thores formulirt worden sind (vgl. Bd. I, S. 578), so konnte ihre Beobachtung den Heidenchristen auch eine beschränkte Kultusgemeinschaft mit den Judenchristen sichern, nämlich nach Analogie der Berechtigung, welche die Proselyten des Thores hatten, den Zutritt zu den judenchristlichen religiösen Versammlungen; aber sie konnte darum natürlich noch gar nicht das Recht einer Tischgemeinschaft zwischen beiden Teilen begründen, welche nicht nur an sich den Judenchristen auch im Verhältnis zu Proselyten als ungesetzlich galt (11, 3), sondern auch zur Übertretung levitischer Speisegesetze füren musste. Es war wirklich nur die innere Konsequenz der Rechtfertigung aus dem Glauben, woraus Paulus die Forderung an die Judenchristen ableitete, die volle Strenge des gesetzlichen Lebens da aufzugeben, wo das Festhalten daran, das christliche Gemeinschaftsleben auflösen würde. Dass aber jener ganze Vorgang mit einem bleibenden Zwiespalt zwischen beiden Aposteln und einer dauernden judaisirenden Haltung des P. geendet habe, ist eine willkürliche Behauptung der neueren Kritik. Derselben steht entgegen, dass Paulus noch später das damalige gesetzliche Verhalten des P. als Heuchelei bezeichnet, sich auf die ihm von diesem zu teil gewordene Anerkennung (Gal. 2, 9), auf die Erscheinung des Auferstandenen vor demselben (1 Kor. 15, 4) und auf sein Beispiel des ehelichen Lebens beruft (1 Kor. 9, 5). Gegen jede Solidarität des Paulus mit den Judaisten entscheidet auch die Tatsache, dass, als in dem korinthischen Parteitreiben die judenchristlichen Petriner sich den heidenchristlichen Paulinern gegenüberstellten, sie doch zu diesen keinen irgendwie erkennbaren prinzipiellen Gegensatz einnahmen und sich von den als besondere Partei der Christiner auftretenden Judaisten aufs bestimmteste schieden (1 Kor. 1, 12).

III. Über die letzten Schicksale des P. finden wir in den neutestamentlichen Schriften, abgesehen von der Vorhersagung Joh. 21 und den hier noch außer Betracht bleibenden Petrusbriefen, keinerlei Nachrichten. Wir sind dafür nur auf die kirchliche Überlieferung angewiesen. Und obschon dieselbe jedenfalls schon sehr früh immer weiter anwachsende rein sagenhafte Elemente aufzunehmen begonnen hat, so darf man doch mit großer Warscheinlichkeit als geschichtlich glaubwürdigen Kern derselben die Nachricht anerkennen, dass P. am Ende seines Lebens in Rom gewesen und dort unter Nero als Märtyrer gestorben ist.

1. Dass P. überhaupt den Märtyrertod erlitten hat, ist ziemlich allgemein zugestanden, da es nicht bloß durch Joh. 21, wo die Vorhersagung nur unter der Voraussetzung ihrer Erfüllung mitgeteilt sein kann, und später im muratorischen Kanon (sicuti et passionem Petri evidenter declarat), sondern auch schon durch den sicher aus den Jaren 95—97 n. Chr. herrürenden 1. Korintherbrief des Clemens von Rom bezeugt ist, in welchem es Kap. 5 heißt: „Wegen Eifer und Arglist haben die größten und gerechtesten Stützen (der Kirche) Verfolgung erlitten und bis zum Tode gekämpft. Stellen wir uns vor Augen die guten Apostel, den Petrus, welcher wegen ungerechten Eifers nicht eine oder zwei, sondern mehrfache Mühsale ertrug und nachdem er so den Märtyrertod erlitten hatte, an den ihm gebürenden Ort der Herrlichkeit ging". (Dass nämlich hier μαρτυρήσας, nicht wie Baur, Paulus, 2. A., S. 246 ff. und früher Lipsius, Chronol. S. 166 wollte, allgemein das apostolische Wirken, sondern den Märtyrertod bezeichnet, ist nach dem Zusammenhange mit dem vorangehenden „bis zum Tode kämpften" ziemlich sicher, und auch von Lipsius jetzt, Jahrbb. f. prot. Th. 1876, S. 579, wenigstens als warscheinlich zugestanden). Als Ort aber, an dem das Martyrium des P. stattgefunden hat, ist, was sehr bedeutsam ist, niemals irgend ein anderer als Rom bezeichnet worden. Und dass schon Clemens an Rom gedacht hat, ist mindestens höchst warscheinlich. Denn als weitere Beispiele der Geduld nennt er in enger Verbindung mit dem Vorigen Paulus, der nach langem Wettlauf bis zur Zielsäule des Westens gelangt, hier (in Rom) als Blutzeuge vor den höchsten Gewalten ins Jenseits abberufen sei, und ferner eine Menge von Auserwälten, welche zu den Vorigen versammelt seien (τούτοις συνηθροίσθη) und unter uns (Römern, was ἐν ἡμῖν hier wie Kap. 55 nur heißen kann) viele Martern erduldet haben. Letzteres bezieht sich one Zweifel auf die Opfer der neronischen

Christenverfolgung. Es ist danach kaum zu bezweifeln, dass Clemens auch das Martyrium des Petrus nach Rom verlegt hat. Dass er letzteres nicht nennt, wärend er es in Bezug auf das Lebensende des Paulus tut, fürt man mit Unrecht dagegen an (Zeller, Lipsius), denn Clemens muste die Bekanntschaft seiner Leser mit den hier berürten Tatsachen voraussetzen und war nur durch das für des Paulus unvergleichlich ausgebreitetere Wirksamkeit gebrauchte Bild des Wettlaufs veranlasst worden, auch das Ziel desselben bildlich zu bezeichnen. — Ebenso warscheinlich ist es, dass Papias von Hierapolis den römischen Aufenthalt des P. gekannt hat. Denn derselbe berichtet als Überlieferung eines Presbyters, dass die Abfassung des Markus-Evangeliums, die schon von Irenäus (adv. haer. 3, 1) und auf Grund einer Tradition der alten Presbyter von Clemens v. Alex. (Hypotyp. 6 bei Euseb. KG. 6, 14) nach Rom verlegt wird, auf Grund von Vorträgen des Petrus, dessen Dollmetscher er gewesen wäre, entstanden sei, und nach Eusebius KG. 2, 13 ff. haben die Äußerungen des Papias sich mit der Nachricht von dem römischen Aufenthalt des P. und der dortigen Abfassung des Markus-Evangeliums (Hypotyp. 6) in Übereinstimmung befunden. — Viel weniger beweisend ist die Stelle im ignatianischen Römerbrief Kp. 4: „nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch", da die beiden Hauptapostel in dieser allenfalls auch gegenüber irgend einer anderen Gemeinde genannt werden konnten und überdem die Echtheit des Schriftstückes streitig ist. — Dagegen wird der röm. Aufenthalt des P. ausdrücklich bezeugt warscheinlich in den aus der Mitte des 2. Jarh. herrürenden Acta Petri et Pauli (ed. Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 4, p. 68 sq.), zweifellos in der gleichzeitigen Praedicatio Petri (ed. Hilgenf. 4, p. 57 sq.: Petrum et Paulum — postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos), von Dionysius von Korinth um 170 (bei Euseb. KG. 2, 25), welcher P. und Paulus gemeinsam die Kirche von Korinth gründen, dann gemeinsam nach Italien kommen, dort lehren und den Märtyrertod sterben lässt, von Irenäus (adv. haer. 3, 1), welcher berichtet, dass P. und Paulus in Rom das Evangelium verkündigt und die Kirche gegründet haben, als Matthäus seine Schrift in hebräischer Sprache erscheinen ließ, von Tertullian (de praescr. 36 vgl. adv. Marc. 4, 5), welcher Rom preist, wo P. das gleiche Leiden wie der Herr erduldet, Paulus mit dem Tode Johannis des T. gekrönt und der Apostel Johannes one Schaden zu nehmen in Öl getaucht, dann nach einer Insel verbannt worden sei, von Clemens von Alex. (bei Euseb. KG. 4, 14), welcher erzält, dass das Markus-Evangelium auf Grund der Predigt des P. in Rom entstanden sei, und von dem römischen Presbyter Cajus (bei Euseb. KG. 2, 25), welcher sich für die apostolische Tradition der römischen Gemeinde auf die Grabstätten des P. am Vatikan und des Paulus an der Straße nach Ostia beruft. Diesen direkten Zeugnissen hat man freilich alles Gewicht durch die Behauptung zu nehmen gesucht, die Tradition von dem Aufenthalt des P. in Rom sei zuerst in ebionitischen Kreisen als Teil der Simonssage entstanden, welche den unter der Maske eines Magiers Simon als Pseudoapostel dargestellten Paulus zunächst im Orient und dann auch schließlich an dem letzten Schauplatz seiner Wirksamkeit, in Rom, durch Petrus bekämpft und besiegt werden ließ, und sei dann erst von den Vertretern der katholischen Kirche in der Weise aufgenommen, dass nun Petrus und Paulus friedlich nebeneinander gestellt und zu Genossen des Wirkens wie auch des Märtyrertodes in Rom gemacht wurden. (So Baur in s. Schrift: Paulus, der Ap., 2. A., 1866, S. 245 ff. mit Modifikation seiner früher 1831 und 1836 geäußerten Anschauung, Hase, Gundert, Zeller, besonders eingehend Lipsius, an den sich Holtzmann anschließt.) Diese Auffassung wird aber (wie besonders Hilgenfeld und Joh. Delitsch nachgewiesen haben) durch die Tatsachen nicht begünstigt. Erstlich beruht sie auf einer Überschätzung der Verbreitung, welche der Ebionitismus gefunden hat, sowie der Bedeutung und des Einflusses der tatsächlich nur aus kleineren häretischen Kreisen stammenden pseudoclementinischen Litteratur, die allein die Sage von einem Kampfe zwischen Simon Magus-Paulus und P. enthält. Sodann hat sich dieser Kampf dort gar nicht ursprünglich bis nach Rom ausgedehnt. Das römische Lebensende des P. ist nur

in dem Brief des Clemens an Jakobus Kap. 1, der (auch nach Lipsius) zu den jüngeren Bestandteilen jener Litteratur gehört, und zwar one Beziehung auf Simon-Paulus erwänt. Die Erzälung der Homilien und Recognitionen selbst findet ihren Abschluss in Antiochien. Wenn daher in derselben nur gelegentlich die Absicht des Simon Magus sich nach Rom zu wenden und die des P. ihm dorthin nachzugehen, ausgesprochen wird (Recogn. 3, 63. 64), wärend doch die danach berichteten Reisen der Beiden eine ganz andere Richtung nehmen, so wird man das wol auf spätere Bearbeitung oder schon auf den Einfluss einer geschichtlichen Tradition von dem römischen Aufenthalt des Petrus zurückfüren müssen. Dass aber in einer den Clementinen zugrunde liegenden Urschrift der Kampf des P. mit Simon sich vom Orient bis nach Rom ausgedehnt habe, hat man nur durch höchst komplizirte und wenig natürliche Hypothesen glaublich zu machen gesucht (Lipsius). Es lässt sich also gar keine frühere ebionitische Sage von Simon-Paulus und P. in Rom mit einiger Sicherheit nachweisen, aus welcher die katholische Tradition von P. in Rom entstanden sein sollte. Dass dies nicht der Fall ist, geht ferner auch daraus hervor, dass in der katholischen Tradition die Nachrichten von P. in Rom ursprünglich mit denen von Simon Magus überhaupt in keinem Zusammenhange stehen. Einerseits findet sich bei Justin dem Märtyrer die Nachricht von Simon Magus in Rom, one dass hier etwas vom römischen Aufenthalt des P. erwänt wäre. Vielmehr ist sie von ihm mit einer Statue in Verbindung gebracht, welche ganz warscheinlicherweise die entscheidende Veranlassung zu ihrer Entstehung gegeben hat. Diese Statue sollte nach Justins Meinung auf der Tiberinsel in der Regierungszeit des Claudius zur göttlichen Verehrung des Simon M. errichtet sein und die Inschrift tragen: Simoni Deo Sancto, wärend sich die dort 1574 teilweise aufgefundene Bildsäule, die offenbar von Justin gemeint war, durch ihre Inschrift: Semoni Sanco Deo Fidio, als eine für die sabinische Gottheit Semo Sancus bestimmte ausgewiesen hat. Andererseits haben Papias (bei Euseb. 3, 39), die Praedicatio Petri et Pauli (wol auch die alten Acta Petri et Pauli) und Dionysius von Korinth den römischen Aufenthalt des P. berichtet, one etwas von Simon M. zu sagen. Und wenn Irenäus und Tertullian allerdings beides erzälen, so bringen sie es doch in keinen Zusammenhang miteinander, wie dies zuerst in den Philosophumena 6, 20, und dann später in den apostolischen Konstitutionen (6, 8. 9) geschehen ist, und nicht Simon in Rom, sondern Paulus in Rom wird von ihnen mit P. in R. in Zusammenhang gebracht, wonach sie offenbar nichts davon wissen, dass Simon eine Maske des Paulus sein sollte. Und wenn man diese Erscheinung daraus erklären will, dass in der Praedicatio Pauli und bei Dionys die ebionitische Simonsage in bewusster katholisirender Tendenz, durch die petropaulinische verdrängt, dem Irenäus und dem Tertullian dagegen der ursprüngliche antipaulinische Sinn der Simonsage nicht mehr bekannt gewesen sein sollte (Lipsius), so hat man für diese Annahme doch keinen stichhaltigen Grund. — Sonach kann die Warscheinlichkeit, welche sich aus den indirekten Zeugnissen des Clemens und Papias für den Märtyrertod des P. in Rom sowie aus dem Mangel an jedem solchen Anspruch einer anderen Stadt ergibt, durch die direkten Zeugnisse nur erhöht werden.

2. Von den übrigen auf den römischen Aufenthalt des P. bezüglichen patristischen Nachrichten ist wol nur noch die eine als gesichert zu betrachten, dass Johannes Markus als Begleiter des P. in Rom gewesen ist und nach dessen Tode auf Grund seiner mündlichen Verkündigung sein Evangelium verfasst hat (vgl. für letzteres besonders Weiß, Das Markusevangel. 1872, S. 1 ff.). Alles sonstige lässt sich, wenn das römische Lebensende des P. als geschichtlich feststehend anerkannt ist, auf bloße Kombinationen zurückfüren. Aus solchen muss man sogar ziemlich sicher die allermeisten der traditionellen Züge ableiten, welche Hieronymus zu der Angabe verbindet, P. sei, nachdem er in Antiochien das Bischofsamt verwaltet und in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien gewirkt habe, im zweiten Jare des Kaiser Claudius zur Bekämpfung des Simon Magus nach Rom gegangen, habe dort 25 Jare lang die Gemeinde als Bischof geleitet, sei im letzten Jare des Nero mit nach unten gekehr-

tem Haupte gekreuzigt und am Vatikan begraben worden (de vir. ill. cp. 1). Das antiochenische Bischofsamt ist nur aus Gal. 2, 11 ff., wo doch tatsächlich nur ein vorübergehender Besuch gemeint ist, die Wirksamkeit in den kleinasiatischen Provinzen nur aus 1 Petri 1, 1 geschlossen. Dass P. den Kreuzestod erlitten habe, wird schon von Tertullian de praescr. 36 berichtet, kann aber möglicherweise nur aus buchstäblicher Auffassung von Joh. 21, 18 gefolgert sein, und dass er, wie wol Origenes (bei Eusebius KG. 3, 1) andeutet, und später die Acta Petri et Pauli cp. 81 ausfüren, aus Demut sich erbeten habe, in umgekehrter Stellung gekreuzigt zu werden, entspricht mehr dem Geschmack der nachapostolischen als der apostolischen Zeit. Dass P. am Vatikan begraben sei, ist mit Unrecht aus der Nachricht des Cajus gefolgert, wonach zu seiner Zeit dort ein Denkmal zur Erinnerung an seinen Märtyrertod stand (vgl. Lipsius, Quellen, S. 95). Am bestimmtesten aber ist die Angabe, auf welche die römische Kirche am meisten Gewicht legt, dass P. schon im Beginn der Regierungszeit des Claudius nach Rom gekommen und 25 Jare lang dort Bischof gewesen sei, als geschichtswidriges Produkt unrichtiger Kombinationen zu bezeichnen. Sie ist zunächst dadurch veranlasst, dass man die aus einem Irrtum hervorgegangene (s. oben) Nachricht Justins des M. von dem römischen Aufenthalt des Simon Magus unter Claudius in Rom mit der Tradition von Petrus in Rom in Verbindung brachte, wozu wol auch die richtige Erinnerung daran mitwirkte, dass die römische Gemeinde wirklich in der ersten Regierungszeit des Claudius aus indirekten Einwirkungen des petrinischen Christentums von Palästina sich gebildet hatte. Mit der daraus entstandenen Annahme, dass P. im Anfang der Regierungszeit des Claudius nach Rom gekommen sei, muss sich dann die Überlieferung von dem in die letzten Regierungsjare des Kaisers Nero fallenden Tode des P., die anderweitig gegeben zu sein scheint, verbunden haben, um die Zal von 25 Jaren für den römischen Aufenthalt des P. zu begründen. Warscheinlich ist dieselbe schon in die bald nach dem Jare 234 verfasste Chronik des Hippolyt aufgenommen (Lipsius, Chronologie, S. 163), die von dem Chronographen des Jares 354 gebraucht ist (Mommsen in den Abhh. der phil. hist. Kl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss. I, 1850). In diese bodenlose Rechnung brachte die fortschreitende Parallelisirung des P. und Paulus neue Verwirrung. Dieselbe fürte nämlich wie zu der einen ungeschichtlichen Nachricht von der gemeinsamen Gründung der korinthischen Gemeinde durch beide Apostel, so auch zu der anderen von ihrem gleichzeitigen Wirken und Sterben in Rom (bei Dionys von Korinth). Dadurch kam man dazu, den Tod des P. in die durch den Brand Roms veranlasste allgemeine Christenverfolgung vom Jare 64 und somit diese in die letzten Regierungsjare des Nero zu verlegen, in welchen nach der Tradition der Tod des Petrus stattgefunden hatte. So rechnet Eusebius in seiner Chronik und seiner Kirchengeschichte in der Hauptsache gleichmäßig, im einzelnen aber mit verschiedenen Schwankungen. Später ging man auch dazu fort, den Tod beider Apostel auf denselben Tag zu verlegen, indem man den 29. Juni, an dem im J. 258 ihre vermeintlichen Leichen beigesetzt wurden, irrtümlich als ihren Todestag fasste, was nun wider gar nicht zu der in den Juli oder August fallenden neron. Verfolgung stimmt (Lipsius, Chron., S. 50). Andererseits sind aber auch Stimmen, welche den Tod des P. und Paulus zeitlich auseinanderhielten, lange Zeit laut geblieben (vgl. Baxmann, im Beweis des Gl. 1867, S. 274 ff.), wobei dann dem Petrus der Vortritt gelassen wurde. Von einem eigentlichen Bischofsamt des P., das Hieronymus behauptet, spricht auch Eusebius nach den glaubwürdigen Texten nicht. Vielmehr betrachtet er mit Irenäus, den apostolischen Konstitutionen und Rufinus als ersten Bischof von Rom den Linus (KG. 3, 2). Wie unsicher man aber in der Rechnung des 25järigen Zeitraums war, wärend dessen P. auch nach Eusebius die römische Kirche geleitet haben soll, zeigt der Chronist vom Jare 354, der ihn gleich nach dem Tode Christi mit dem Jare 30 unserer Ära beginnen und bis zum Jare 55 reichen läst. Und in der Schrift (des Laktanz?) de mort. persecutorum ist jener Zeitraum ganz damit aufgegeben, dass die Ankunft des P. in Rom in die Regierungszeit des Nero verlegt wird. Durch neutestamentliche Angaben ist jene 25järige Dauer

des römischen Aufenthalts des P. jedenfalls völlig ausgeschlossen. Danach war P. noch nicht in Rom im Jare 53 zur Zeit des Apostelkonzils, Apg. 15, bei dem er noch in Jerusalem als ansässig erscheint, noch nicht zur Zeit seines späteren Besuches in Antiochien, Gal. 2, 11 ff., noch nicht im Jare 59, in welchem Paulus den Römerbrief schrieb, one bei den vielen nach Rom bestellten Grüßen den P. zu nennen, und auch noch nicht in den sechziger Jaren, in welchen Paulus die Gefangenschaftsbriefe aus Rom geschrieben hat, one dass auch hier des P. Erwänung geschieht. Da von den beiden miteinander verbundenen, aber sich widersprechenden Angaben, dass P. in der neronischen Christenverfolgung und dass er in den letzten Jaren des Nero den Märtyrertod erlitten hat, die erstere sich leicht aus bloßer Vermutung erklären läßt, die letztere aber mehr eine gegebene Größe als ein Resultat in der Rechnung der 25 Jare zu sein scheint, so verdient dieselbe mehr Beachtung, als ihr jetzt gewönlich zu teil wird. Dass P. noch einige Zeit nach der allgemeinen Verfolgung gegen das Ende der Regierung des Nero in Rom als Märtyrer gestorben sein könne, darf man jedenfalls nicht als unmöglich bezeichnen, da nach Apokal. 2, 13 in Pergamus um diese Zeit ein Christ Namens Antipas als treuer Zeuge getötet worden ist.

IV. Die beiden Petrusbriefe sind von der neueren Kritik sehr energisch in Bezug auf ihre Echtheit angegriffen worden, beide aber doch in verschiedenem Grade und wol auch mit verschiedenem Rechte. In jedem Falle wird man die Lösung der Probleme, die sie darbieten, wol kaum nach allen Seiten hin mit absoluter Sicherheit geben können. 1. Der erste Petrusbrief setzt einer von der Voraussetzung seiner Echtheit ausgehenden geschichtlichen Erklärung keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegen. Die Leser des Briefes sind nach der Adresse (1, 1) in Pontus, Galatien (wozu hier wol nach dem offiziellen römischen Sprachgebrauch auch Pamphylien, Pisidien und ein Teil von Lykaonien gerechnet wird), Kappadocien, Asien (welches Karien, Lydien, Mysien und vielleicht auch Phrygien umfasst) und Bithynien zu suchen. Dass sie ausschließlich oder auch nur im großen und ganzen Judenchristen sein sollten (Athanas., Hieron., Epiphan., Oekumen., Theophyl., Erasmus, Calvin, Beza, Baronius, Salmas., Grot., Capell., Hammond, Bengel, Wolf, Hensler, Berthold, Augusti, Pott, Hug, Jachmann, Winer, Lange, Weiß, Fronmüller, Beyschlag in Stud. u. Kr. 1857, S. 811) ist schon nach den geschichtlichen Verhältnissen unwarscheinlich. Von anderen kleinasiatischen Gemeinden wissen wir nichts als von den durch Paulus und seine Gehilfen gestifteten vorwiegend heidenchristlichen. Es ist aber bei der gar nicht exklusiven Stellung des P. gegenüber den Heidenchristen (Gal. 2, 12) nicht denkbar, dass derselbe etwa nur an die judenchristlichen Elemente von wesenlich heidenchristlichen Gemeinden one Berücksichtigung der heidenchristlichen Bestandteile einen Brief sollte gerichtet haben. Und dass es in allen genannten Provinzen Kleinasiens vor der zweiten Missionsreise des Paulus von seiner Wirksamkeit unabhängige judenchristliche Gemeinden gegeben hätte, an die damals der Brief des P. geschrieben wäre (Weiß), ist nicht glaublich, da für das pisidische Antiochien, Ikonium, Lystra, Derbe und Ephesus aus der Erzälung der Apostelgeschichte von dem dortigen Auftreten des Paulus das Gegenteil hervorgeht, für die übrigen Städte Kleinasiens aber keine Spuren solcher Gemeinden vorhanden sind. Die Leser sind vielmehr aus der paulinischen Mission hervorgegangene gemischte Gemeinden vorwiegend heidenchristlichen Charakters. Auf diesen fürt mehr oder weniger sicher eine Reihe von Stellen, die nur durch künstliche Auslegung der entgegengesetzten Anschauung anzupassen sind (Weiß). 1, 14 wird das frühere Lustleben der Leser auf ihre Unwissenheit, d. h. auf eine Unkenntnis des demselben entgegenstehenden heiligen Willens Gottes zurückgefürt, welche den Juden niemals vorgeworfen ist, auch nicht in den antipharisäischen Reden Jesu, in denen die pharisäische Art der Gesetzesbeobachtung als heuchlerische charakterisirt wird. Nach 1, 21 sind die Leser erst durch Vermittelung Christi zum Glauben an Gott gelangt. Nach 2, 10 sind sie früher kein Volk Gottes gewesen und es jetzt erst (als Christen) geworden, wärend die Juden nur durch eine direkte Widersetzlichkeit gegen Gott, wie sie wol durch den vorexilischen Götzendienst und dann durch definitive Verwerfung sei-

nes Messias, aber nicht in der letzten vorchristlichen Periode eingetreten ist, jenen Vorzug gänzlich verlieren konnten. 3, 6 ist durch den Ausdruck „ihr seid Töchter der Sarah geworden“ ganz anders als Joh. 8, 39 das Zugeständnis der Leserinnen es nicht gewesen zu sein schon vorausgesetzt, dies letztere also wol eigentlich gemeint. Und 4, 3 wird von den Lesern gesagt, daſs sie in vorchristlicher Zeit durch einen Lebenswandel in Ausschweifungen und mannigfachen Formen des Götzendienstes den Willen der Heiden ausgefürt haben, was von den damaligen dem Heidentum gegenüber meistens sehr exklusiven Juden so allgemein nicht gesagt werden konnte und auch Röm. 2, 17 ff. nicht gesagt ist. Der Wille der Heiden steht dabei, parallel den Begierden der Menschen, dem Willen Gottes gegenüber, den die Leser früher nach 1, 14 nicht kannten, nun aber zur Norm ihres Lebens machen sollen, daher jener Ausdruck nicht ausschließt, daſs die Leser selbst früher Heiden waren. Dieser Annahme widerspricht auch nicht die Adresse „den auserwälten Fremdlingen der Diaspora von Pontus u. s. w.“ Denn der aus 1, 17; 2, 11 sich ergebende bildliche Sinn der „Fremdlinge“ macht auch die übertragene Bedeutung der „Zerstreuung“ warscheinlich. Und da Paulus das Ideal des alttestamentlichen Gottesvolkes in dem neutestamentlichen realisirt sieht (2, 9), als dessen Angehörige er auch den weit überwiegenden heidenchristlichen Teil der kleinasiatischen Gemeinden betrachtet (2, 10), so konnte er diese letzteren wol zur „Zerstreuung“ d. h. zu dem unter die Heiden zerstreuten Israel rechnen. Diese Bezeichnung beruht dann freilich auf der Anschauung, daſs die Gemeinde der heiligen Stadt zu den wesentlich heidenchristlichen Gemeinden der Völkerwelt im Verhältnis der Muttergemeinde steht. Dieselbe Anschauung liegt ja aber auch der Forderung des P. an die heidenchristlichen Gemeinden zugrunde, ihr Pietätsverhältnis zur Urgemeinde durch Erfüllung von Liebespflichten zu betätigen (Gal. 2, 11). Auch die auf das A. T. sich gründende Darstellungsweise des Briefes kann nicht die jüdische Herkunft seiner Leser beweisen, da — abgesehen davon, daſs dieselbe mehr für den Verfasser als die ihm persönlich unbekannten Leser bezeichnend ist — in dem Briefe sich nichts findet, für dessen Verständnis eine weitere Kenntnis des A. T.'s erforderlich wäre, als sie auch von Heidenchristen vorauszusetzen ist.

In Bezug auf die besonderen Verhältnisse der kleinasiatischen Christen läſst der Brief erkennen, daſs dieselben damals Anfeindungen von ihren heidnischen Volksgenossen zu erdulden hatten (4, 4, nicht aber zum teil auch von Juden, wofür sich Weiß auf 4, 14 beruft, wo doch das Schmähen dem Lästern 4, 4 wesentlich gleichartig ist). Auch die Möglichkeit, daſs da und dort Gewalttätigkeiten geschehen könnten, faſst P., wie es scheint, ins Auge (4, 15. 16 vgl. die konditionalen Ausdrücke 1, 6; 3, 14. 17). Für jetzt aber bestehen jene Leiden im Ganzen, da nichts anderes erwänt wird, allein in Schmähungen und Lästerungen (4, 4. 14) mit der bestimmten Beschuldigung der Christen als Übeltäter (2, 12; 3, 16). Da man diesen Vorwurf auf ihren christlichen Wandel gründete (3, 16), nämlich darauf, daſs sie sich von der Teilnahme an dem heidnischen Lustleben zurückzogen (4, 3), so muſs man dies auf einen Haſs gegen das Menschengeschlecht zurückgefürt haben, von dem man das Schlimmste erwarten könne, nicht nur anmaßende Sittenrichterei, sondern selbst eigentliche Freveltaten bis zu Diebstal und Mord (4, 15). Solche Verdächtigungen waren freilich im ganzen ungerecht. Wenn aber P. so lebhaft seinen Wunsch ausspricht, daſs die Leser allein um ihres Christentums willen also unschuldig leiden und nicht durch ein jenen Anklagen entsprechendes Tun ihr Leiden sich verdienen möchten, so fürchtet er offenbar, daſs letzteres wirklich eintreten könnte. So stehen denn damit auch die Manungen an die christlichen Untertanen, Sklaven, Weiber ihren heidnischen Obrigkeiten, Herren, Ehemännern (selbst wenn sie von ihnen Leiden zu erdulden haben, 2, 18. 19) zu gehorchen, an alle Christen, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern dem Herrn im Leiden nachzufolgen (2, 13 bis 3, 22) in erkennbarem Zusammenhange. Sie beruhen auf der Erkenntnis der den Lesern drohenden Gefar, daſs sie sich durch die Feindschaft der heidnischen Welt zu dem wirklich verleiten lassen, was diese ihnen vorwirft, daſs sie nämlich sich den doch

auch in ihr enthaltenen sittlichen Ordnungen des Gemeinschaftslebens entziehen könnten. Doch fasst P. freilich zugleich auch die andere Gefar ins Auge, dass die Christen, ihres Pilgerstandes auf Erden vergessend, in das heidn. Sündenleben zurückkehren könnten, um sich die Freundschaft der Welt zu erkaufen (2, 11; 4, 2). Diese Verhältnisse sind zu deutlich geschildert, als dass man darauf verzichten müsste, sie in eine anderwärts bekannte Situation einzufügen (Guericke, Steiger, Credner, Jachmann, Reuß, Huther). In die früheste Zeit der Kirche weisen sie aber gewiss nicht, auch nicht der Umstand, dass den Heiden das christliche Leben (4, 4), den Christen ihr Leiden (4, 12) befremdlich erscheint (Weiß). Damit ist es nicht so bald anders geworden. Vielmehr ist es ein Kennzeichen einer relativ späteren Periode, dass die Christen nicht mehr bloß wie früher unter vereinzelten Ungerechtigkeiten ihrer Umgebung zu leiden hatten, sondern der Christenname mit dem daran gehefteten Vorwurf von Schandtaten in der heidnischen Welt bekannt geworden ist. Andererseits kann zur Zeit unseres Briefes noch keine allgemeine gewaltsame Verfolgung von Seiten der Statsgewalt eingetreten sein, wie sie unter Trajan ins Werk gesetzt wurde (an dessen Christenverfolgung hier Schwegler, Baur, Hilgenfeld, Holtzmann denken). Denn von gerichtlichen Untersuchungen ist in unserem Briefe ebensowenig die Rede (auch nicht 3, 15) als von schon vorgekommenen Gewalttätigkeiten und das Bekenntnis zu Christus ist hier nur noch wegen des sich daran knüpfenden Verdachtes von Übeltaten verhasst (3, 6; 2, 12; 4, 15), nicht aber, wie es seit Trajan der Fall war, one solchen Verdacht an sich selbst schon als Verbrechen betrachtet, da P. sonst nicht mehr die Hoffnung haben würde, dass die Christen durch Gutestun die Verdächtigungen zum Schweigen bringen und den Anfeindungen ein Ende machen könnten (3, 13. 16. Auf 4, 15 kann man sich für das Gegenteil nur berufen, wenn man den aus dem Zusammenhang sich ergebenden Sinn verkennt: wenn jemand seine Verdächtigung als Mörder u. s. w. sich nicht durch eigene Schuld, sondern nur durch seinen Christennamen zugezogen hat). Auch war die uneingeschränkte Ermanung, den Machthabern untertan zu sein, nicht mehr möglich, nachdem das Christentum von denselben ausdrücklich verboten war. Dagegen passt die Situation der Leser ganz zu der Zeit der neronischen Christenverfolgung (vgl. dazu Bd. X, S. 483 ff.). Es war der schon bestehende Hass des Volkes gegen das Christentum als eine Religion, von deren Anhängern man sich aller Schändlichkeiten versehen könne, was Nero auf den Gedanken brachte, die Schuld des Brandes Roms auf die Christen zu schieben (Tacit. ann. 15, 44: ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Sueton, Nero 16: adflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae). Und wenn man auch, wie es scheint, einigen römischen Christen mit der Folter das Geständnis der Brandstiftung abpresste, im allgemeinen begnügte man sich mit dem Bekenntnis des christlichen Glaubens, um auf den damit vermeintlich schon konstatirten Hass gegen das Menschengeschlecht irgend eine wenn auch nur moralische Mitschuld an dem Brande Roms zu begründen (Tacit.: haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt). Da somit nominell an den Christen lediglich die Brandstiftung, eigentlich doch aber ihr christliches Bekenntnis gestraft wurde, so folgt daraus, dass die offizielle Christenverfolgung sich nicht von Rom über die Provinzen verbreiten konnte (was erst verwirrte Berichte späterer Schriftsteller angaben), doch aber das Ereignis auch nicht one allen Einfluss auf die letzteren bleiben konnte. Die Kunde musste in dieselben den erhöhten Verdacht gegen die Christen als übeltäterische Feinde des Menschengeschlechts hineintragen und es konnte kaum ausbleiben, dass derselbe sich da und dort auch zu bestimmten Anklagen zuspitzte, die dann zu Gewaltmaßregeln füren konnten. Wir wissen aus der Apokalypse, dass es zu solchen und selbst zu blutigen damals wirklich in Kleinasien gekommen ist (Apok. 2, 13).

Außer diesen Leiden der Leser und den daraus für sie sich ergebenden sittlichen Gefaren ist aber auch gar nichts von ihren Verhältnissen berürt. Sie haben daher jedenfalls die einzige Veranlassung des Briefes gebildet und allein

seinen Zweck bestimmt. Wenn daher der letztere 5, 12 ausdrücklich dahin angegeben wird, dass P. seine Leser habe ermanen und ihnen dabei bezeugen wollen, dass das die rechte Gnade Gottes sei, in der sie stehen, so kann hier nur die Ermanung gemeint sein, sich nicht durch das erfarene Leiden zur Rückkehr in das heidnische Lustleben oder zu einer Verkennung der sittlichen Ordnungen der Welt, durch welche sie die ihnen gemachten Vorwürfe verdienen würden, verleiten zu lassen, sondern geduldig und mit hoffnungsvollem Blick auf die nahende Vollendung die Leiden zu ertragen, sowie die damit verbundene Bezeugung, dass troß der Leiden, die sie in dem Bewusstsein, die ware Gnade erlangt zu haben, irre machen wollen, diese ihnen doch ganz und voll zu teil geworden ist, da die ihnen befremdlichen Leiden von Gott zum Heile für sie geordnet sind. Dagegen ist es irrig, diese Bezeugung als Bestätigung der den Lesern verkündeten Lehre zu denken, mag man nun darunter eine Bekräftigung ihres one Vermittelung eines Apostels ihnen überlieferten Christentums durch apostolisches Zeugnis (Weiß) oder die Bestätigung der paulinischen Lehre verstehen (worin Steiger, Neander, Wiesinger in zweiter Linie nächst der Ermanung, Guericke, Credner, Wieseler, Thiersch, Bleek und die meisten Anhänger der Baurschen Schule sogar ganz besonders den Zweck des Briefes setzen). Von irgend welchen Zweifeln, welche die Leser in Bezug auf die Richtigkeit der besonderen Art ihrer evangelischen Verkündigung gehabt hätten, etwa infolge des Auftretens von Irrlehrern, findet sich nirgends eine Spur. Höchstens kann man sagen, dass die Bezeugung der den Lesern zu teil gewordenen waren Gnade, weil sie durch die paulinische Predigt vermittelt war, tatsächlich und indirekt zu einer Bestätigung derselben durch P. werden musste. Aber der eigentliche Zweck des Briefes ist ein rein praktischer (de Wette, Brückner, Grimm) und zwar wesentlich ein ermanender. Tröstliches fließt nur nebenbei naturgemäß in die Manung und Bezeugung ein. Diesem Zweck entspricht der Inhalt des Briefes, der sich kaum ganz systematisch gliedern lässt. Auf den Eingang, der über die Leiden der Gegenwart hoffend auf die Vollendung des Heils hinauszuschauen lehrt 1, 1—12, folgen zuerst allgemeinere Ermanungen zu heiligem Wandel 1, 13—21, zu lauterer Bruderliebe 1, 22—25 und zur Auferbauung zu einem heiligen Tempel 2, 1—10, dann in näherer Beziehung auf die mit den Leiden verbundenen sittlichen Gefaren Manungen, dem christlichen Pilgerstande zu entsprechen 2, 11. 12, allen die gebürende Achtung zu erweisen und den Obrigkeiten untertan zu sein 2, 13—17, den Herren, auch wenn man von ihnen leidet 2, 18—25, und den Ehemännern zu gehorchen 3, 1—6, auch die Weiber mit Achtung zu behandeln 3, 7, nicht Böses mit Bösem zu vergelten 3, 8—12, die Leiden nicht zu verdienen, sondern unschuldig zu erdulden 3, 13—17, und Christo im Leiden nachzufolgen 3, 18—22, nicht zum heidnischen Lustleben zurückzukehren 4, 1—6, Mäßigkeit und dienstfertige Liebe zu erweisen 4, 7—11, unschuldiges Leiden zu ertragen 4, 12—19. Dann werden noch die Ältesten zur rechten Amtsfürung 5, 1—4, die Jüngeren zur Unterordnung 5, 5, alle zum Gottvertrauen und zur Wachsamkeit ermant 5, 6—9. Ein Segenswunsch (5, 10. 11), Bemerkungen über den Brief (V. 12) und Grüße (V. 13. 14) machen den Schluss. Dem schriftstellerischen und theologischen Charakter, den die Darstellung dieses Inhaltes an sich trägt, kommt eine innerhalb gewisser Grenzen anzuerkennende Originalität zu. Die Begrenzung derselben ergibt sich nicht sowol aus der alttestamentlichen Ausdrucksweise, welche auch one besondere Citate den ganzen Brief durchzieht, oder aus der vielfachen Anlehnung an Worte Jesu, als vielmehr aus der Abhängigkeit von anderen neutestamentlichen Schriften. Mit Sicherheit sind litterarische Beziehungen unseres Briefes zum Jakobus-, Römer- und Epheser-Brief zu behaupten. Und hier geht es nicht an, die Anklänge lediglich aus dem gemeinsamen Besitz der apostolischen Kirche an Ausdrücken und Ideeen zu erklären (Mayerhoff, Rauch, Brückner). Die Parallelen mit dem Jakobusbrief lassen aber deutlich nicht etwa den 1. Petrusbrief (Bengel, Wilh. Brückner, Zur Kritik des Jakobusbr., Z. f. ev. Th. 1874, S. 530 f. mit Annahme der Unechtheit beider Briefe), sondern den Jakobusbrief als Original erscheinen. Ebenso erkennt man in den Berürungen des 1. Petrusbriefes

mit dem Römerbrief, besonders mit den Kapp. 12 u. 13 desselben, aber auch mit Stellen aus Kapp. 5, 6, 8 im Römerbrief den schärferen und ursprünglichen Ausdruck, daher die Abhängigkeit auch hier nicht auf der Seite des Römerbriefes (Weiß), sondern auf derjenigen des 1. Petrusbriefes zu suchen ist. Die Verwandtschaft mit dem Epheserbrief, die sich auf eine Menge durch die beiden Briefe zerstreuter Parallelen und die gesamte Anlage bezieht, ist der Art, dass eine Vergleichung keine Entscheidung über das Original gibt. Aber den 1. P.-Brief kann man als solches nur betrachten, wenn man den Eph.-Brief nicht dem Ap. Paulus selbst zuschreibt (Ewald, Seufert, Z. f. ev. Th. 1881, Hilgenfeld), wärend die Annahme, Paulus habe sich im Römer- und Eph.-Brief an Petrus angelehnt (Weiß), der hohen Originalität des Paulus wie seinem Bewusstsein apostolischer Selbständigkeit widerspricht. Eine Abhängigkeit aber des 1. P.-Briefes vom Hebräerbrief (Hilgenfeld), vom Kolosserbrief (Holtzmann, vgl. dagegen Hilgenfeld, Einl. S. 640) oder gar fast von allen paulinischen Briefen (Lutterbeck) ist nicht zu erweisen. Überhaupt darf man die Abhängigkeit unseres Briefes nicht übertreiben oder zu mechanisch fassen (wie es von Seufert geschieht), sondern immer nur als eine freie Verwendung der aus vorangegangener Lektüre gewonnenen Reminiscenzen. Es fehlt dem Briefe keineswegs an aller schriftstellerischen und dogmatischen Eigentümlichkeit. In Bezug auf den Stil ist zu bemerken, dass der Gedankenfortschritt nicht so streng dialektisch wie im Römerbrief, nicht so disponirt wie im Epheserbrief, auch nicht von der Art wie im Jakobusbrief ist, wo meistens grammatisch unverbundene Gnomen sich zu innerlich enge zusammenhängenden Gruppen vereinigen, sondern etwas lose und frei aber doch gar nicht verworren, sondern vielmehr mit großer Frische sich weiterspinnt, gewönlich durch Anknüpfung neuer Gedankenreihen an einzelne Begriffe der vorigen, wozu noch häufiger als im Epheserbriefe relativische Verbindung gebraucht wird. Besonders häufiger Gebrauch von appositionellen Näherbestimmungen, von Einschiebungen zwischen den Artikel und sein Nomen, des Particips beim Imperativ und der Partikel ὡς gehören zu den speziellen stilistischen Eigentümlichkeiten des Briefes. Was seinen dogmatischen Lehrcharakter betrifft, so darf man in ihm weder ein rein vorpaulinisches Judenchristentum (Weiß), noch eine bloße abgeschwächte Widerholung paulinischer Anschauungen (die Baursche Schule) finden. Dass die Benutzung paulinischer Briefe auch eine Beeinflussung der Lehrdarstellung zur Folge hatte, konnte nicht ausbleiben, da nicht bloß paränetische, sondern auch dogmatische Stellen benutzt sind (z. B. Röm. 6, 7 in 1 P. 4, 1. 2; Röm. 6, 18 in 1 P. 2, 24; Röm. 8, 34 in 1 P. 3, 22). Aber seiner Grundlage nach ist der Lehrtypus als der urapostolische zu erkennen und zwar zeigt sich eine so große Verwandtschaft desselben mit dem Lehrgehalt der petrinischen Reden der Apostelgeschichte, dass er als Weiterentwickelung des letzteren zu betrachten ist. Hier wie dort findet sich die gleiche Grundanschauung des Christentums als einer der prophetischen Weissagung entsprechenden durch den gekreuzigten aber auferweckten Jesus Christus in Bezug auf alle geistlichen Segnungen herbeigefürten Verwirklichung des alttestamentlichen Gottesreiches, mit welcher die Bürgschaft für die einstige Vollendung desselben gegeben ist. In urapostolischer Weise wird also hier mehr der Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung betont als bei Paulus, welcher innerhalb der ersteren die Verheißung und das Gesetz schärfer sondernd nur die Verheißung mit dem Evangelium im Zusammenhang, das Gesetz aber zu demselben in Gegensatz bringt. Wärend aber Jakobus in der alttestamentlichen Offenbarung das Gesetz hervorhebend, das Evangelium als dessen Vollendung betrachtet (1, 25), setzt P. die umfassendere Idee der alttestamentlichen Theokratie zum Evangelium in Beziehung und läßt daher die verschiedenen Momente des letzteren vollständiger zur Geltung kommen, namentlich auch die im Jakobusbriefe sehr zurücktretenden soteriologischen Elemente. Da indessen hier nicht wie bei Paulus der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium geltend gemacht wird, so tritt die für diesen Gegensatz bezeichnende sünende Bedeutung des Kreuzestodes Jesu lange nicht so hervor. Desto bedeutsamer erscheint die Auferweckung desselben und zwar nicht nur als

Quelle gegenwärtiger geistlicher Segnungen, sondern auch in der eschatologischen Richtung, welche der urapostolischen Lehre in besonders starkem Maße zukommt, als Bürgschaft der Heilsvollendung. Daher denn auch der Glaube nicht so speziell wie gewönlich bei Paulus als Annahme der im Kreuzestode Jesu begründeten Sündenvergebung, sondern allgemeiner als ein Vertrauen auf Gott gefaßt ist, das sich auf die Anerkennung Jesu als des zur Herrlichkeit erhöhten und in ihr einst zu offenbarenden Messias gründet. Und das sittliche Leben wird infolge dessen weniger als eine erst aus dem Glauben hervorgehende Frucht gedacht, als vielmehr unter den diese Betrachtung nicht ausschließenden Gesichtspunkt gebracht, dass es mit jenem von Anfang an verbunden ist. Auf der weiteren Ausfürung und Entwickelung dieser für die petrinischen Reden und den 1. P.-Brief gemeinsam charakteristischen Grundgedanken beruht auch eine Reihe besonderer lehrhafter Eigentümlichkeiten des letzteren. Die Verbindung der Prophetie und der gesamten Theokratie des a. B. fürt zu den Gedanken, dass das von den Propheten erforschte Heil in einer auch die Teilnahme der Engel erregenden Größe den Christen zu teil geworden ist (1, 10 ff), weiter dass der in den Propheten wirkende Geist mit dem Geiste Christi wesentlich identisch ist (1, 11), womit eine über den Standpunkt der Reden hinausgehende reale Präexistenz des Göttlichen in Christus begründet ist, endlich dass die Idee des alttestamentlichen Gottesvolkes in der Christengemeinde ihre Verwirklichung gefunden hat (2, 9). Indem P. dabei seine Hoffnung, dass Gott zum auserwälten Volke des a. B. die Heiden hinzurufen werde (Apg. 2, 39), erfüllt weiß, betrachtet er auch jetzt noch die judenchristliche Kirche als den geschichtlichen Stamm der Christenheit (1, 1), die vorwiegend heidenchristlichen Gemeinden aber als Genossen der gleichen Verheißungen und Aufgaben (2, 10). Der Gedanke sodann, dass Christus zwar für seine Person nach seinem Todesleiden durch seine Auferweckung mit Herrlichkeit gekrönt und damit zum Vermittler aller geistlichen Güter des Gottesreiches vollendet sei, aber erst bei seiner künftigen Offenbarung Zeiten der Erquickung von allem irdischen Leid für die Gläubigen eintreten werden (3, 13. 20), findet seine weitere Entwickelung in dem Ideeenkomplexe des Briefes, welcher das Todesleiden Christi zu den Leiden der Seinigen und in Verbindung mit seiner Auferweckung zu ihrem sittlichen Leben in enge Beziehung setzt. Das Leiden Christi wird danach zunächst für das geduldige Ertragen äußerer Leiden der Christen als Vorbild gedacht (2, 21; 3, 18; 4, 1), erhält aber sofort eine weitere sittliche Bedeutung. Denn einerseits ist das Leiden der Christen, weil es ein Leiden um Gerechtigkeit willen in der Eigenschaft von Christen ist, zugleich die entscheidendste Betätigung der Christlichkeit überhaupt. Andererseits offenbart sich auch in Christi eigenem Leiden seine ganze sittliche Größe am schönsten (2, 22 ff.). Darum ist dasselbe für den Christen der Antrieb auch zu jeder Selbstverleugnung und jedem Kampf mit der Sünde (4, 1 ff.). Aber es kann dazu insofern auch befähigen, als es den Übergang von dem beschränkten irdischen zu dem unbeschränkten verklärten Leben Christi bildet, in welchem der lebendige Christus heiligend auf die Seinen zu wirken, die Gemeinschaft zwischen ihnen und Gott zu vermitteln vermag (3, 22). So gründet sich auf den Tod Christi neben seiner versönenden Wirkung auch die Erlösung von der Macht der Sünde (1, 18). Indem er durch seinen Tod als die Spitze seines heiligen Lebens und den Übergang zu seiner pneumatischen Wirksamkeit der Eckstein geworden ist, auf den sich ein geistliches Haus, ein priesterliches Reich erbaut, ist das sonst alles unentrinnbar umstrickende Netz der Sündenmacht ein für allemal zerrissen, diese prinzipiell gebrochen (1, 18; 3, 18; 4, 1). An diese Gedankenreihen knüpfen sich dann weiter die Ideeen, dass Christus der Erzhirte seiner Gemeinde ist (5, 4); dass die Heilswirkung des Auferstandenen sich auch auf die Abgeschiedenen ausdehnt (3, 19; 4, 6); dass die sittliche Bedeutung der Taufe als des Gelöbnisses eines guten Gewissens durch die Auferstehung Christi vermittelt ist (3, 21) und dass die Leiden der Christen den Anfang des Gerichtes bilden (4, 12). Die schon in den Reden hervortretende Wertlegung aber auf die letzte Vollendung des Heils fürt in unserem Briefe dazu, das entsprechende subjektive Verhalten, die Hoffnung, als eine christliche

Grundstimmung zu betonen (1, 3. 13. 21; 3, 15), in den Christen das Bewusstsein ihres irdischen Pilgerlebens und Fremdlingsstandes anzuregen (1, 17; 2, 11) und beides als wesentliche Motive des sittlichen Lebens geltend zu machen (1, 13; 2, 11). — Die Abfassungszeit des Briefes ist im Gegensatz gegen eine Verlegung desselben in die Zeit nach dem Apostelkonzil (Weiß), in das Jar 63—64 (Wieseler, Ewald, Hofmann, J. Schmid), in die Regierungszeit des Trajan (Baur, Schwegler, Hilgenfeld) oder des Hadrian (Zeller, Holtzmann), durch die früheren Ergebnisse dahin bestimmt, dass sie in die auf die römische Christenverfolgung des Jares 64 folgenden letzten Regierungsjare des Kaisers Nero fallen muss. Da nicht mehr jene Verfolgung selbst, sondern nur deren weitere Nachwirkungen in dem Briefe erwänt sind, so wird derselbe nicht vor 65—66 geschrieben sein. Die in ihm benutzten Briefe des Paulus und Jakobus waren damals verfasst und Paulus, zu dessen Lebenszeit Petrus wol kaum an paulinische Gemeinden geschrieben hätte, hatte 64 den Märtyrertod erlitten. Als Abfassungsort ist 5, 13 Babylon genannt. An sich würde es natürlich am nächsten liegen, dies in eigentlichem Sinne also von der bekannten Stadt am Euphrat zu verstehen. Indessen ist dies nicht one Schwierigkeit. Denn Babylon war nach mehrfachen Angaben damals zum Trümmerhaufen und zur Einöde geworden (Strabo, Geogr. 16, S. 738: ἔρημος ἡ πολλή; Pausan. Arcad. 33; Plin. hist. n. 6, 26) und die dort angesiedelten Juden waren zur Zeit Caligulas durch Verfolgung und eine Pest von da vertrieben (Joseph. antiq. 18, 9. 8), sodass es fraglich ist, ob P. in Babylon ein Feld für seine Wirksamkeit zu finden vermochte. Auch ob derselbe dort mit den in seinem Briefe benutzten Schriften bekannt werden konnte, ist zweifelhaft. Ferner wäre es auffallend, dass Markus, welcher nicht lange vorher sich bei Paulus in Rom aufgehalten hatte (Kol. 4, 10; Philem. 24) und nach glaubhafter Überlieferung nicht lange danach in Rom war (s. oben), inzwischen in Babylon gewesen sein sollte. Dazu kommt, dass in den ersten 5 Jarhunderten niemand etwas von einer Wirksamkeit des Petrus in der Gegend von Babylon weiß, vielmehr alle Kirchenschriftsteller unter dem „Babylon“ unseres Briefes Rom verstehen. Für diese Auslegung spricht aber auch, dass sehr bald darauf, ums Jar 69 oder 70 in der Apokalypse des Johannes (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21) und nicht viel später in den jüdischen sybillinischen Orakeln (5, 153) Rom mit demselben symbolischen Namen bezeichnet wird, warscheinlich aber auch schon vor unserem Briefe in der jüdischen Esra-Apokalypse (4 Esra 3, 1 f.) Babylon als Bild der neuen heidnischen Welthauptstadt gebraucht war. Besonders seitdem Rom durch die Greuel der neronischen Christenverfolgung befleckt war, konnte es einem Christen, zumal in Rom selbst, nicht so fern liegen, die Stadt nach dem einstigen Mittelpunkt des gottfeindlichen Weltreiches zu benennen. Dass diese symbolische Bezeichnung nicht in unsere Schrift als einen Brief hineinpasse, darf man nicht sagen, da dieselbe überall eine besonders bilderreiche, rhetorisch volle Sprache hat, sich vielfach an prophetische Ausdrucksweise anlehnt, insbesondere gerne im Anschluss an das Buch Jesaja die Dinge des Gottesreiches schildert (2, 6. 7. 9. 22; 3, 14), mithin demselben auch die Benennung des Weltreiches (Jes. 47, 1) entlehnen konnte, und gerade in der Adresse (Fremdlinge—Zerstreuung) wie im Briefschluss (die Auserwälte — mein Son) bildliche Ausdrücke anwendet. Sollte aber für die ersten Leser noch ein Missverständnis möglich gewesen sein, so musste es durch den Überbringer des Briefes Silvanus (5, 12) aufgeklärt werden. — Der Behauptung der Echtheit des Briefes, der selbst von einem Augenzeugen des Lebens Jesu (5, 1) und zwar vom Ap. P. (1, 1) geschrieben sein will, ist die Bezeugung der alten Kirche sehr günstig. Im 2. Petrusbrief (3, 1), von Hermas, Papias (Euseb. K.G. 3, 39), Polykarp (vgl. Euseb. K.G. 4, 14), Basilides (nach Clem. Alex. Strom. 4, 12) ist er benutzt, im Kanon des Muratori freilich nicht erwänt, aber von der syrischen Kirche in die Peschito aufgenommen, von Irenäus, Tertullian, Clemens Al., Origenes namentlich citirt, von Eusebius zu den Homologumenen gerechnet Nachdem er aber von der Sekte der Paulicianer aus dogmatischen Gründen verworfen war, wurde seine Echtheit zuerst von Cludius (Uransichten des Chr. 1808), an-

gegriffen, dann von de Wette und Reuß bezweifelt, darauf von Schwegler, Baur und seiner ganzen Schule, auch von Pfleiderer, Holtzmann, Mangold (in Bleeks Einleitung, anders früher in seiner Schrift der Römerbrief) u. a. geleugnet, wärend Einige (schon Hieronymus) ihn von Petrus aramäisch verfasst, von einem Schüler aber, etwa von Markus (Baronius) oder Silvanus (Berthold) ins Griechische übersetzt sein ließen, und Andere dem P. nur die Gedanken, dem Markus (Eichhorn) oder Silvanus (Ewald, Weiße) dagegen deren Verarbeitung zuschrieben. Die letzte Annahme lässt sich in keine völlig klare Vorstellung fassen (vgl. Weiß, Stud. u. Krit. 1873, S. 545 ff.). Von einem aramäischen Original findet sich keine Spur. Die gegen die Echtheit geltend gemachten Gründe aber erledigen sich im wesenlichen aus dem Vorangehenden. An einer bestimmten Veranlassung fehlt es keineswegs, der Zweck ist eines apostolischen Schreibens nicht unwürdig, der Inhalt im Verhältnis zu demselben nicht zu allgemein und der Gedankenfortschritt für den rein praktischen Charakter des Briefes bestimmt genug; die in ihm vorausgesetzten äußeren Verhältnisse der Leser füren über die Zeit Neros nicht hinaus und die Bezeichnung des Abfassungsortes macht bei ihrer symbolischen Fassung keine wirkliche Schwierigkeit, da ein römischer Aufenthalt des P. sehr warscheinlich ist. Die Benutzung paulinischer Briefe in unserer Schrift würde gegen ihre Abfassung durch P. nur entscheiden, wenn zwischen diesem und Paulus ein prinzipieller Gegensatz bestanden hätte oder jede Originalität des Verfassers durch jene ausgeschlossen wäre, was, wie oben gezeigt, beides nicht der Fall ist. Und ein verständliches Griechisch zu schreiben, war für einen Mann, der wie P. in dem gänzlich gräzisirten Galiläa aufgewachsen war, nichts Unmögliches. Der Annahme der Pseudonymität steht entgegen, dass sich kein genügender Zweck derselben angeben lässt. Denn dass der Verfasser dem P. „ein Rechtgläubigkeitszeugnis“ für Paulus habe in den Mund legen wollen (Schwegler, Köstlin), stimmt nicht zu dem lediglich praktischen Zweck des Briefes, und wozu ein römischer Christ der trajanischen Zeit, „um die bedrängten Glaubensbrüder zu bestärken“ (Hilgenfeld, Einl. S. 640) unter dem Namen des P. hätte schreiben sollen, ist nicht einzusehen. Für die Echtheit dagegen spricht, dass der den Brief durchdringende christliche Optimismus (vgl. Sieffert im Bew. d. Gl. 1871, S. 75 f.), sowie die aus der Benutzung anderer Schriften sich ergebende Rezeptivität seines Verfassers mit dem sanguinischen elastischen Naturell des P., der urapostolische, aber eigentümliche, zwischen Jakobus und Paulus vermittelnde Lehrcharakter des Briefes mit der aus den petrinischen Reden, der Erzälung der Apostelgeschichte und dem Bericht des Paulus uns bekannten kirchlich-theologischen Stellung des Apostels in voller Übereinstimmung steht.

2. Anders ist es mit dem zweiten Petrusbriefe. Hier will es bis jetzt nicht gelingen, die der Anerkennung seiner Echtheit entgegenstehenden Hindernisse hinwegzuräumen. Als Veranlassung desselben ergibt sich das Auftreten von Irrlehrern, welche teils (in Kap. 2) als praktische und prinzipielle Libertiner gleich denen des Judasbriefes (s. d. Art. Bd. VII, S. 278), teils (in Kap. 3) als Spötter und Leugner der Widerkunft Christi geschildert werden. Da diese beiden Schilderungen nicht deutlich zusammenhängen, scheint es, dass zwei verschiedene Klassen von Irrlehrern gemeint seien (Weiß, Huther). Indessen die Bezeichnung auch der Spötter als solcher, die nach ihren eigenen Lüsten leben (3, 1) und die am Ende des Briefes gegebene Warnung vor dem Missbrauch paulinischer Schriften, nämlich offenbar paulinischer Freiheitslehre (3, 16), lassen es doch vorziehen, die lediglich dem Judasbrief entnommene Schilderung des Libertinismus (Kap. 3) als Charakteristik der Spötter aufzufassen. Diese letzteren zu bekämpfen ist daher der Zweck des Briefes. Dem Inhalt nach gliedert er sich in einen Eingang, der die Leser an die christlichen Heilsgüter erinnert und zur Treue ermant (1, 1—10), und drei Teile, von denen der erste besonders die Sicherheit der Widerkunft bekräftigen will (1, 11—21), der zweite den Libertinismus der Irrlehrer charakterisirt und ihre künftige Strafe aus biblischen Beispielen beweist (2, 1—22) und der dritte im Gegensatz gegen die Spötter die einstige Zerstörung der Welt durch Feuer verkündet, die Verzögerung des letzten

Gerichts aus der göttlichen Langmut erklärt und zum Wandel in Gottseligkeit und Geduld ermant (3, 1—13). Mit einem Hinweis auf Briefe des Paulus, Warnung, Manung und einem Lobpreise Gottes wird der Brief geschlossen (3, 14—18). Die Berürungen unseres Briefes im 2. Kapitel und an einigen Stellen von Kap. 1 und 3 mit dem Judasbrief sind so stark, dass die Benützung des einen durch den anderen zweifellos ist. Als Original aber wird nach Herders Vorgang neuerdings immer allgemeiner nicht, wie es früher gewönlich war, der 2. P.-Brief (Luther, Wolf, Semler, Michaelis, Storr, Pott, Hänlein, Dietlein, Stier, Thiersch, Luthardt, Schott, Steinfaß, Fronmüller, Hofmann), sondern der Judasbrief anerkannt, und zwar nicht nur von Bestreitern der Echtheit des 2. P.-Briefes (Eichhorn, Credner, Neander. Mayerhoff, de Wette, Reuß, Bleek, Ewald, Schenkel, Huther), sondern auch von Verteidigern derselben (Hug, Guericke, Wiesinger, Brückner, Weiß). Mit Unrecht beruft man sich für die Priorität des 2. P.-Briefes darauf, dass die Irrlehrer in demselben erst für die Zukunft geweissagt, im Judasbrief schon als gegenwärtig beschrieben würden und Judas sich V. 17. 18 offenbar auf die apostolische Weissagung 1 P. 2, 1; 3, 3 beziehe. Denn auch im 2. P.-Brief sind die Irrlehrer als bereits aufgetreten vorausgesetzt (2, 15. 17), Jud. 17. 18 ist Weissagung der Apostel im allgemeinen erwänt und die Vorhersagungen 2 P. 2, 1 und 3, 3 kann Judas nicht meinen, da sich jene 2, 1 auf die propagandistische Agitation der Irrlehrer, diese 3, 3 auf ihre Spötterei bezieht, im Judasbrief aber gerade von beidem nichts vorkommt. Für die Abhängigket des 2. P.-Briefes vom Judasbrief spricht, dass (wie von Bleek, Brückner, Huther, Weiß in den Stud. u. Kr. 1866 nachgewiesen ist) die Gedankenwendungen und einzelnen Ausdrücke im Judasbrief meistens einfacher, natürlicher sind und namentlich aus dem unmittelbaren Zusammenhange motivirt erscheinen, wärend sie im 2. P.-Brief mehr Kunst zeigen und öfters nur aus dem Judasbrief ihre volle Erklärung finden (vgl. z. B. 2 P. 2, 4 mit Jud. 6; 2 P. 2, 11 mit Jud. 9; 2 P. 2, 13 mit Jud. 12), ferner, dass sich nicht erklären läßt, warum Judas die Schilderung des Libertinismus aus dem 2. P.-Brief widerholt, das Übrige aber, besonders die Zurückweisung der Spötterei Kap. 3, übergangen haben sollte, und namentlich, dass der sonst dem 2. P.-Brief eigentümliche Sprachcharakter in den Parallelen mit dem Judasbrief verdrängt wird (vgl. besonders Weiß). — Der Vergleich unseres Briefes mit dem 1. P.-Brief zeigt eine schon von Hieronymus (de vir. ill. 1; ep. 120 ad Hedibiam 11) bemerkte erhebliche stilistische Verschiedenheit. Der 2. P.-Brief hat etwas mehr Monotonie, weit weniger hebraisirende Sprache, mehr periodisirte Satzverbindung, wendet viele dem 1. Brief fremde Ausdrücke an und läßt manche demselben eigentümliche Worte vermissen (Weiß 1866, S. 294), läßt nicht wie der 1. Brief alttestamentliche Aussprüche fortwärend in die Rede einfließen und lehnt sich viel seltener an Aussprüche Christi an. Damit verbinden sich lehrhafte Abweichungen. Die dem 1. Briefe fremden Begriffe der Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) und der Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) treten hier in den Vordergrund, wärend die im 1. Briefe charakteristisch hervorgehobene Hoffnung nicht genannt wird, die Zukunftserwartung richtet sich mehr auf den Weltuntergang als auf die Heilsvollendung; die Widerkunft Christi wird nicht so unmittelbar nahe gedacht wie im 1. Briefe. Christus wird besonders gerne als Heiland (*σωτήρ*) bezeichnet, was im 1. Briefe niemals geschah, die vorbildliche Bedeutung des Lebens und Leidens Jesu, die im 1. Briefe so betont war, wird hier ebensowenig erwänt wie sein Tod und seine Auferstehung, die dort bedeutsam hervortraten. Aus allen diesen Erscheinungen ergeben sich für die Anerkennung der Echtheit große Schwierigkeiten. Abgesehen davon, dass der Judasbrief wol erst nach der Zerstörung Jerusalems verfasst ist (s. Bd. VII dieser Enc. S. 280), läßt es sich schwer denken, dass P. den Brief des Judas, der nie wie sein Bruder Jakobus apostelgleiche Autorität gehabt hat, ganz in sein eigenes Schreiben verarbeitet haben sollte. Die erheblichen Differenzen zwischen beiden Petrusbriefen, welche durch die beobachteten Berürungspunkte (vgl. Weiß S. 296) lange nicht aufgewogen werden, lassen sich nur zum geringen Teil aus der Verschiedenheit ihres Zweckes ableiten. Viel weiter würde

die Erklärung (von Weiß) aus dem zeitlichen Zwischenraum von etwa 10 Jaren, der inzwischen eingetretenen Kenntnisnahme des P. von paulinischen Briefen und der verschiedenen Bestimmung des 1. Briefes für Judenchristen, des zweiten für Heidenchristen reichen, aber dieselbe beruht auf einer Auffassung des ersten Briefes, die sich als unhaltbar ergeben hat, dazu kommen einige Punkte im 2. Brief, die über die apostolische Zeit hinauszufüren scheinen, wie besonders der vorausgesetzte Spott über das Ausbleiben der Widerkunft Christi (3, 3 ff.) und die Koordination der paulinischen Briefe mit den alttestamentlichen Schriften 3, 15. 16. Die kirchliche Tradition kann jedenfalls nicht dazu veranlassen, die Echtheit des Briefes zu behaupten. Bei den apostolischen Vätern und den Kirchenschriftstellern des 2. Jarhunderts sind Spuren einer Bekanntschaft mit unserem Brief (wie sie besonders Dietlein hat nachweisen wollen) mit irgend welcher Sicherheit nicht zu finden. Erst seit dem 3. Jarhundert tauchen solche auf aber one immer schon mit einer Anerkennung der Schrift verbunden zu sein. Firmilian von Cäsarea in Kappadocien scheint ihn als petrinisch anzusehen (Cypr. ep. 75), nach Origenes (Eusebius KG. 6, 23) war aber zu seiner Zeit nur der erste als kanonisch anerkannt und noch Eusebius (KG. 3, 25) rechnet den 2. P.-Brief zu den Antilegomenen. Seitdem kommt er immer mehr in Gebrauch, indessen noch Gregor von Nazianz (Karm. 33, V. 35) erwänt die Ansicht Einiger, dass von den 7 katholischen Briefen nur 3 anzunehmen seien und Hieronymus sagt, dass er von den meisten wegen der stilistischen Verschiedenheit vom 1. Briefe dem Petrus abgesprochen werde. Erst Hieronymus selbst hat dazu mitgewirkt, die Anerkennung des 2. Briefes durchzusetzen. In der Reformationszeit wurde aber seine Echtheit wider von Erasmus und Calvin bezweifelt und seit Semler von den allermeisten aufgegeben. Verteidigt wurde sie dann noch von Nietzsche, Flatt, Dahl, Michaelis, Augusti, Pott, Hug, Kern, Heydenreich, Thiersch, Dietlein, Stier, Luthard, Wiesinger, Schott, Weiß, Steinfaß, Hofmann. Unentschieden blieben Olshausen, de Graaff, Brückner, Grau. Vermittelnde Ansichten vertraten Bertholdt, Ullmann, J. P. Lange, Bunsen. Was die Versuche, die Echtheit des Briefes zu verteidigen, als berechtigt erscheinen läst, ist der ernste sittliche Geist desselben, sowie die Schwierigkeit, ihm in nachpetrinischer Zeit eine bestimmte Stelle zu sichern.

Litteratur. Zum ganzen Artikel: Winer, Realwb. II, 233 ff.; Rettberg in Ersch und Grubers Enc. Sekt. 3, Th. 19, 1844, S. 351 ff.; J. P. Lange in der 1. A. dieser Enc.; Beyschlag, Art. Petrus in Riehms Handwörterb.; die betr. Abschnitte in den neutest. Einleitungen von Eichhorn 1804, Schmidt 1818, Berthold 1819, Schott 1830, Credner 1836, Schleiermacher 1845, Hug 1847, de Wette 3. A. 1860, Reuß 4. A. 1864, Guericke 3. A. 1868, Grau 1871, Bleek-Mangold 1875, Hilgenfeld 1875; Mayerhoff, Hist. krit. Einl. in d. petr. Schriften, 1825; Neander, Gesch. der Pflanzung II, 582 ff.; Windischmann, Vindiciae Petrinae, 1836. — Zu I—III: Holtzmann, Art. Petrus in Schenkels Bib.-Lex. IV, S. 481 ff. — Zu I u. II: Holsten, Die Messiasvision des P. in s. Schrift: Z. Ev. des Paulus u. P. 1868, S. 117 ff. — Zu I, 1: A. Thoma, Die Petrusbenennung, in Z. f. w. Th. 1875, S. 202 ff. — Zu II—IV: Thiersch, Kirche im ap. Zeitalt. 1879, S. 69 ff. 96 ff. 198 ff. 205 ff. — Zu II, 4 u. 5. IV: Lechler, D. ap. und nachap. Zeitalter, 1857, S. 15 ff. 173 ff. 260 ff.; Weiß, D. petrin. Lehrbegriff, 1855 u. Bibl. Theol. des N. T., 1880, S. 113 ff. 122 ff. 115 ff. 144 ff. 477 ff. 540 ff.; Immer, Theol. des N. T., 1877, S. 177 ff. 473 ff. — Zu III: (Die vollständige Angabe auch der älteren Litteratur s. bei Joh. Schmid, Petrus in Rom, Luzern 1879.) Für den röm. Aufenthalt des P.: Olshausen, Komm. z. Römerbr., S. 40 ff.; Stud. u. Kr. 1838, S. 939 ff.; Bleek, Einl.; Credner, Einl.; Gieseler, Kircheng.; Guericke, Einl.; Ewald, Gesch. des apost. Zeitalters, 1858, S. 616 ff.; Niedner, Kircheng., 1866, S. 116 ff.; Wieseler, Chron. des ap. Zeitalt. 1848, S. 552 ff.; Huther, Comm. z. 1. P.; Hilgenfeld, Z. f. w. Th., 1872 S. 372, 1876 S. 56 ff., 1877 S. 508 ff., Einl. S. 624 ff.; E. Renan, l'Antechrist, Paris 1873, S. 551 ff.; Joh. Delitzsch in Stud. u. Kr. 1874, S. 213 ff.; W. Krafft, P. in Rom, in Theol. Arbeiten a. d. rheinischen

wiss. Prediger-Verein, Bd. III, 1877, S. 185 ff. Gegen den röm. Aufenthalt des P.: Baur, Die Christuspartei in Tüb. Z. f. Th, 1831, 4; Zweck des Römerbr. ebend. 1836, 3; Paulus d. Ap. 1866, S. 245 ff.: Mayerhoff a. a. O.; Winer, Realw; Rettberg; Neander, Gesch. der Pfl. II, 459 ff.; Mangold, Römerbr., 1866, S. 155 ff.; Gundert in Jahrbb. f. d. Th. 1869, S. 306 ff.; Hase, Protest. Polemik, 1871, 3. A., S. 124 ff.; Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe, 1869, S. 162 ff. und Quellen der röm. Petrussage, 1872; Zeller, Zur Petrusfrage, Z. f. w. Th., 1876, S. 31 ff. — Zu IV: Schirmer, Commentarien über die beiden Br. P., 1778; Mori, Praelect. in epp. Jacobi et Petri, 1793; Jachmann, Kath. Br. 1838; de Wette, Petr. Jud. Jak. Briefe, 3. A., 1865 von Brückner; Wiesinger, Briefe des Jak. P. u. Joh. in Olshausens Komm., Bd. 6, 1856 ff.; Huther, Handb. z. Briefen des P. u. Jud. in Meyer's Komm., 1. A. 1852, 4 A. 1877; Hofmann, h. Schr. N. T. VII, 1875 f.; Hundhausen, 1 und 2 P.-Br. 1873—78. — Zu IV, 1: Hensler, 1. Br. P., 1813; Steiger, 1. Br. P., 1832; Schott, 1. Br. P., 1861; Steinmeyer, Disquisitio in ep. Petrinae prioris prooemium, 1852; Schweizer, Hinabgef. z. Hölle (1 P. 3, 17—22) 1868; Sieffert, Die drei kathol. Hauptbriefe, Bew. des Glaubens, 1871, S. 49 ff.; Schmid, Bibl. Theol. des N. T. II, 154 ff.; Meßner, Lehre der Apostel, 1856, S. 107 ff.; Beyschlag, Christologie des N. T., S. 154 ff.; Sieffert, Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem 1. Br. des P. in Jahrbb. f. d. Theol., 1875, S. 371 ff. — Zu IV, 2: Dietlein, Der 2. Br. P. ausgelegt, 1851; Th. Schott, Der 2. Br. P. u. Jud., 1862; Ullmann, Der 2. Br. P. kritisch untersucht. **F. Sieffert.**

Petrus, Feste zu Ehren des Apostels. — Als ältestes der vier Petersfeste unseres abendländischen Kalenders hat wol das auf den Märtyrertod des Apostels bezügliche zu gelten, das zugleich den Zeugentod des anderen Apostelfürsten verherrlicht:

1) Das Peter-Pauls-Fest am 29. Juni. Der Tatsache der Beisetzung der Gebeine Petri und Pauli (und zwar näher der depositio Petri in catacumbas et Pauli in via Ostiensi) als unter den Konsuln Tuscus und Bassus (258) erfolgt, gedenkt bereits der im J. 354 verfasste Catalogus Liberianus. Derselbe nennt als Datum dieser Deposition: III Cal. Julii, also den 29. Juni. Eine festliche Begehung des Tages der beiden Apostel in den Kirchen Roms bezeugt desgleichen schon fürs 4. Jarhundert Prudentius in den Versen seines Peristephanon (12):

> Plus solito coeunt ad gaudia; dic amice quid sit?
> Romam per omnem cursitant orantque.
> Festus apostolici nobis redit hic dies triumphi
> Pauli atque Petri nobilis cruore.

Aus dem folgenden Jarhundert sind Augustin (Serm. 295—299), Maximus v. Turin (Serm. 66—69) und Leo d. Gr. (Serm. 82—84) als Zeugen für das Fest zu nennen. Vom 6. Jarhundert an fehlt seine Erwänung keiner abendländischen Märtyrerchronik mehr. Aber auch für die orientalische Kirche — wo die apost. Konstitutionen noch nichts davon wissen, auch die beiden kappadokischen Gregore unrichtigerweise dafür angefürt werden und eine dem Chrysostomus beigelegte Homilie *Εἰς τοὺς κορυφαιοτάτους τῶν ἀποστόλων τὸν Πέτρον καὶ Παῦλον κτλ.* (tom. VIII. ed. Montf. p. 7) sicher unecht ist — bezeugt es die Kirchengeschichte des Theodorus Lector (II, 16) als schon gegen Ende des Kaisers Anastasius I. (518) in Konstantinopel gefeiert; ferner erwänen es hier alle Menäen und Kalendarien seit dem 7. Jarhundert, auch die der Kopten, Äthiopier und Armenier (nur dass die letzteren außer dem 29. Juni auch noch den 27. Dezember als Gedenktag des Martyriums Petri nennen). Für die römische Kirche gilt der Peter-Paulstag samt seiner Fortsetzung, der auf den 30. Juni stattfindenden Commemoratio s. Celebritas S. Pauli, als eines der vornehmsten christlichen Jaresfeste (vgl. die hierauf bezügliche Erklärung der Congreg. pro ritibus etc. vom J. 1639). Benedikt XIV. ordnete 1743, wenigstens für die Stadt

Rom, sogar eine 8tägige Dauer der betr. Feierlichkeiten an, und Pius IX. hat durch die pompöse Jubelfeier der 1800sten Widerkehr des Gedenktags im J. 1867 dem Feste neuen Glanz verliehen.

2) Petri antiochenische Stulfeier (Fest. Cathedrae Petri Antiochenae) am 22. Februar. Ein auf diesen Tag begangenes Fest zu Ehren der Stulbesteigung des Apostels Petrus, erwänt schon jenes Kalendar. Liberianum vom J. 354, und zwar mit den Worten: VIII. Kal. Mart.: Natale Petri de Cathedra. Diese älteste Quelle läßt also den Ort, auf dessen Bischofssitz die Feier sich bezieht, noch unbestimmt; gleichwie auch der um beinahe hundert Jare jüngere Kalender des Polemius Silvius von 448 eine bestimmtere Hinweisung auf Antiochia als Ort der Stulbesteigung noch nicht bietet. Derselbe konfundirt obendrein das auf den 22. Februar fallende Petrusfest mit dem Gedächtnistag von Petri und Pauli Märtyrertode (VIII. Kal. Mart: Depositio S. Petri et Pauli; cara cognitio, ideo dicta quia tunc, etsi fuerint vivorum parentum odio, tempore obitus deponuntur), wozu höchst warscheinlich die frühzeitig üblich gewordene Kombination des Tages mit der kurz vor ihn fallenden altrömischen Totenfeier (20. Febr.) und ihren Festschmäußen an den Gräbern Anlaſs gegeben hatte; vgl. die alte Benennung: Festum epularum Petri. In der ambrosianischen Liturgie und im Sakramentar des Gelasius I. fehlt das Fest (vielleicht nur zufälligerweise), findet sich aber seit Gregors Sakramentarium in allen Liturgieen des Abendlandes angegeben, freilich zunächst noch mit einigem Schwanken hinsichtlich des Ortes der gefeierten Kathedra; wie denn eine Rezension des gregorianischen Sakramentars die am 22. Februar zu haltende Stulfeier auf Antiochia, eine andere aber auf Rom deutet.

3) Petri römische Stulfeier (f. cath. Petri Romanae), am 18. Januar, löst sich erst seit dem 8. Jarhundert bestimmt und allgemein vom eben genannten Feste los, wärend sie bis dahin noch vielfach mit ihm konfundirt wurde. So kennen etliche Liturgieen der alten gallischen Kirche (das Lectionarium Luxoviense Mabillons; desselben Martyrologium Gellonense etc.) lediglich Eine Stulfeier Petri, die vom 18. Januar. Erst seit der Karolingerzeit fixirt sich zugleich mit der Tradition betreffs des doppelten Bischofsamtes des Apostelfürsten auch die doppelte Kathedralfeier. Paul IV. erhob die römische und Gregor XIII. die antiochenische Kathedralfeier zu einem festum de praecepto. Im Volksmunde ist der letztere Feiertag, als der ältere und angesehenere, der St. Peterstag („Petri") schlechtweg verblieben.

4) Petri Kettenfeier (Festum S. Petri ad vincula oder in vinculis; auch f. catenarum Petri) am 1. August. Dieses in den ältesten obengenannten Quellen (Kal. Liber., Kal. Carthag., Sacram. Leonis et Gelasii etc.) noch fehlende Fest wird erst seit dem 9. Jarhundert auf Petri Einkerkerung und wunderbare Befreiung unter Herodes Agrippa, Apg. 12, 4 ff. bezogen; vgl. den Hexameter in Wandalberts Martyrolog.:

Carcere Roma Petrum celebrat vinclisque reductum

sowie Pseudo-Bedas Homil. de vinculis S. Petri (in Bedae opp. III, 96). — Einige ältere Quellen, wie das Mart. Hieronymi und dasjenige Bedas, scheinen statt der herodianischen vielmehr die neronischen Ketten des Apostels als Objekt der Feier zu betrachten, sodaſs auch diesem Feste ursprünglich eine indirekte Beziehung auf Petri Passion eigen gewesen sein würde; wie denn auch sein Termin am 1. August zu dem in Apg. 12 vom Apostel Erzälten nicht stimmt (nach v. 3 fand die Verhaftung auf Herodis Befehl um die Osterzeit statt). In den westeuropäischen Kirchen des Mittelalters gewann das Fest den Charakter einer Art von Erntedankfeier, da an ihm die Darbringung von Broten vom neuen Getreide an die Kirchen stattzufinden pflegte; daher der Name benedictio novorum fructuum für den 1. August, angelſ. Hlaf-maesse, engl. loaf-mass oder volkstümlich lammas (was nicht etwa durch lamb-mass zu erklären). — Übrigens setzt die griechische Kirche ihr Petri-Kettenfest (das sie auf Apg. 12 bezieht) auf den 16. Januar, die armenische aber das ihrige auf den 22. Februar.

Schließlich sei noch ein von den Armeniern am 24. Mai begangenes „Fest

des Fingers des Apostels Petrus" (nach Assem., Euchol. eccl. orient.) erwänt; desgleichen ein auf den 31. Juli fallender Gedächtnistag St. Petri bei den Abessiniern (Ludolf, Hist. aeth., S. 424). Über beider Ursprung und Bedeutung ist nichts Näheres bekannt.

Vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten rc. III, 175 ff.; R. Sinker, Art. „Peter" in Smiths und Cheetams Diction. of Chr. Antiquities, III, 1623—1628; Nilles, Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae, or. et occid., t. II. **Zöckler.**

Petrus der Ehrwürdige, Petrus venerabilis. In den Artikeln über Clugny und Peter von Blois ist bereits dieses Mannes gedacht worden, dessen Leben und Wirken nun noch genauer zu schildern sind.

Peter von Montboissier, Son eines Edelmannes aus der Auvergne, ward geboren ums Jar 1094, der letzte von sieben Brüdern, die alle der Kirche dienten. Seine Mutter Maingarde war eine fromme, stille Frau, freigebig gegen Klöster und Arme; durch Robert von Arbrissel ließ sie sich bewegen, nach dem Tode ihres Gatten der Welt zu entsagen und Nonne zu werden. Ihr Geist ging auf Peter über, den sie schon vor der Geburt dem Klosterleben geweiht hatte. Er ward erzogen in der Cisterzienser-Abtei Soucilanges in der Diözese von Clermont. Er machte so schnelle Fortschritte, dass der Abt Hugo von Clugny den Jüngling als Lehrer nach dem Kloster Vezelay sandte; bald darauf ward er Prior von Domne in dem Bistume Grenoble. Um diese Zeit war Clugny unter dem Abte Pontius in tiefem Verfall (s. d. Art. Clugny Bd. III, S. 289). Nachdem Pontius resignirt und die Wallfart nach Jerusalem angetreten hatte und als dessen Nachfolger Hugo bald gestorben war, ward der 28järige Peter zum Abte gewält. Ernst mit Liebe verbindend, voll hoher Gedanken über den Zweck des Klosterlebens, unternahm er zu Clugny unter großen Schwierigkeiten die Reform der Zucht. Von mehreren gleichgesinnten Freunden unterstützt, fürte er im Hause die Ordnung wider ein; durch oft widerholte Visitationsreisen in die andern Klöster des Ordens brachte er es dahin, dass dieser sich zu neuer Blüte erhob. Die Mönche regte er zum Studium nicht nur der Bibel, sondern auch der Klassiker an, wodurch er sich den Vorwurf zuzog, heidnische Gelehrsamkeit zu begünstigen. Mit den Brüdern pflog er theologische Unterredungen oder Korrespondenzen, wobei freilich auch oft müssige Fragen und subtile Bedenken vorgebracht wurden. Er suchte sie zu beantworten, doch wünschte er nicht, dass seine Mönche sich viel mit solchen Spitzfindigkeiten befassten; und da es auch solche unter ihnen gab, die durch philosophisches Spekuliren die Warheit ergreifen wollten, dabei aber des inneren Friedens entbehrten, machte er sie darauf aufmerksam, dass nur der warhaft philosophire, der nach der Seligkeit strebt und diese in der Armuth des Geistes findet, dass nur der ein rechter Philosoph Christi sei, in dem der Herr selber die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht hat. Dazu sollte ihm zufolge die klösterliche Einsamkeit ein Mittel sein; er meinte nicht, sie sei an und für sich ein gutes, verdienstvolles Werk; „die äußerliche Trennung von der Welt", schrieb er an einen Klausner, „wird dir nichts helfen, wenn du nicht die einzige feste Mauer gegen das innerlich auf dich eindringende Böse hast, diese Mauer ist der Heiland; in seiner Gemeinschaft, ihm in seinen Leiden nachfolgend, wirst du sicher sein gegen alle Feinde, one diesen Schutz hilft es nichts, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, man zieht sich nur dadurch heftigere Versuchungen zu, die des Hochmuts und der Eitelkeit".

Außer den Visitationen in Frankreich machte Peter auch im Interesse seines Ordens größere Reisen nach England und Spanien. Überall war er geachtet und genoss des größten Ansehens. 1124, wärend eines Aufenthalts in Spanien, stiftete er Frieden zwischen den Königen von Castilien und Arragon. Bei seiner Rückkehr fand er Clugny in den Händen des zurückgekehrten Pontius und sein mühsam gepflegtes Werk zugrunde gerichtet. Er eilte nach Rom, wo er von Honorius II. die Entsetzung und Exkommunikation des Unruhstifters erlangte. Kaum hatte er im Hause die Ordnung wider hergestellt, so brach Zwietracht aus zwischen den Cisterziensern und den Cluniacensern; der heil. Bernhard warf letzeren

ihren Luxus und Reichtum als Abweichung von der Strenge der Regel vor; Peter verteidigte in mehreren Schriften die mildere Sitte Clugnys und das Recht, die Regel des heiligen Benedikt zu ändern, sofern es nur aus Liebe geschieht. Es gelang ihm, die Eintracht wider herzustellen, wenn auch nicht völlig zwischen Clugny und Citeaux, doch wenigstens zwischen ihm selber und Bernhard, für den er die tiefste Verehrung hatte; beide Männer, so verschieden auch ihre Charaktere waren, stimmten doch in ihren Gesinnungen überein und wirkten vereint in den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche. Sie bekämpften beide die zalreichen Ketzer in den südfranzösischen Provinzen, Peter die Petrobrusianer, Bernhard die Henricianer. Als nach der zwiespältigen Papstwal im Jare 1130 Anaklet II. bei Roger von Sizilien Unterstützung fand, wurde der flüchtige Innocenz II. von Peter zu Clugny aufgenommen, obschon Anaklet selber eine zeitlang Mönch hier gewesen war. Die beiden Äbte von Clugny und Clairvaux wandten ihr ganzes Ansehen auf, um die Anerkennung von Innocenz zu erreichen; der König und die Geistlichkeit Frankreichs und bald auch der deutsche König traten auf seine Seite, und das Schisma schien beendet. Die Wirren brachen jedoch von neuem aus; bei dem Konzil von Pisa, das den Frieden wider herstellen sollte, war Peter nur kurze Zeit gegenwärtig; an den folgenden Ereignissen beteiligte er sich nur durch aufmunternde Schreiben an Innocenz, ihn erinnernd, dass, da er über Alle regiere, sein Ruhm es sein müsse, nur der Vernunft zu gehorchen. Um diese Zeit drohte ihm abermals ein Zerwürfnis mit Bernhard; Abälard, der sich nach Rom aufgemacht hatte, um seine Sache vor dem Papste zu verteidigen, kam krank nach Clugny, um für einige Tage auszuruhen. Voll Mitleid nahm der edle Abt den Lehrer auf; er wusste in dem verfolgten Manne die Wissenschaft zu schätzen. Er drang in ihn, nachzugeben und sich zunächst mit Bernhard auszusönen; Abälard tat es, und Peter erbat für ihn von Innocenz II. die Erlaubnis, den Rest seiner Tage in Clugny zu verleben. Hier starb auch Abälard 1142, und Peter gab in einem Schreiben voll tiefen Gefüls Heloisen Nachricht von des geliebten Mannes Tod. Auf ihre Bitte übersandte er ihr sowol die Absolution für Abälard, als dessen Leichnam, um ihn im Paraklet zu begraben. Das Jar zuvor hatte Peter eine Reise nach Italien und eine andere nach Spanien gemacht, um hier durch Peter von Toledo, den zu Pampelona als Archidiakonus lebenden Engländer Robert von Rethen und den Mauren Muhammed den Koran lateinisch übersetzen lassen. Diese von seinem Sekretär Peter von Poitiers durchgesehene Arbeit, die eigentlich nur ein Auszug ist, sandte er an Bernhard mit der Bitte, die Widerlegung zu übernehmen. Da Bernhard es nicht tat, schrieb er selber, nachdem er vorher schon zwei Bücher gegen die Juden verfasst hatte, fünf Bücher gegen „die Sekte der Sarazenen“.

Nach den vielen Kämpfen und Sorgen seines Lebens wollte Peter sich in die Einsamkeit zurückziehen; er reiste nach Rom, um von Eugen III. seine Entlassung zu erbitten; auf Bernhards Rat gewärte ihm aber der Papst diese Bitte nicht, er sei der Kirche und seinem Orden noch zu nötig, um nur für sich zu leben. Zu Clugny legte er 1146 einem Generalkapitel der Cluniacenser neue Statuten vor, die nicht wesentlich von den älteren verschieden waren; nur einige asketische Regeln waren näher bestimmt und verschärft; unter andern verbot Peter nicht nur das Fleischessen überhaupt, sondern auch den Gebrauch des Fettes am Freitage. Dazu fügte er 1148 eine Ordnung über die innere Ökonomie des Klosters, über Anschaffung von Kleidung, Wein, Lebensmitteln, nebst Beschreibung des Zustandes, in dem er Clugny gefunden hatte, als er die Abtswürde erhielt. (Statuta congregationis Cluniac., in der Bibl. Cluniac., S. 1534 u. f.; Dispositio rei familiaris Cluniacensis, in Baluzii Miscellanea, B. 5, S. 443 u. f.) Peters letzte litterarische Arbeit war sein Buch über die Wunder seiner Zeit. Manche Betrübnis verdüsterte seine letzten Jare, der unglückliche Ausgang des zweiten Kreuzzuges, das Elend seines Vaterlandes, öftere Angriffe von raubgierigen Edelleuten auf die Besitzungen Clugnys. 1155 nahm er seinen alten Freund, Bischof Heinrich von Winchester auf, der sich vor König Heinrich II. flüchtete und durch reiche Geschenke den Abt in den Stand setzte, Clugny von schweren Schulden zu be=

freien. Am Tage vor Weihnachten 1156 betrat der 62jährige Greis zum letzten Male die Kanzel seiner Kirche; mitten in seiner Predigt sank er onmächtig um, den andern Morgen war er tot.

Die Schriften Peters des Ehrwürdigen sind größtenteils polemische Traktate gegen die Feinde der Kirche. Von dem gegen die Petrobrusianer ist in dem Artikel über Peter von Bruis die Rede (s. u. S. 545); hier nur noch ein Wort über des Verfassers Polemik. Er will gegen die Sekte nur aus der Bibel argumentiren, da sie die Kirchenväter und die Tradition nicht anerkennt; aus diesem Grunde ist in mehreren Stücken seine Diskussion nicht one Gründlichkeit; dagegen ist sie schwach und verworren, wenn er das spezifisch Katholische, das sich nicht auf die Bibel stützt, gewaltsam auf diese zurückfüren will; bei der Verteidigung der Messe zieht er Vergleichungen aus der Bibel und der sichtbaren Natur herbei, um die Möglichkeit von Verwandlungen und daher die der Transsubstantiation zu beweisen; so sehr man auch später dieses Stück gelobt hat *), so ist es doch nur ein unbefriedigender künstlicher Versuch. Es ist indessen bei diesem Buche hervorzuheben, dass der Verfasser den Bischöfen sagt, die Liebe gebiete, dass man die Ketzer eher durch das Wort als durch das Schwert bekehre. — Tractatus contra Judaeos (bei Marrier et Duchéne, Bibliotheca Cluniacensis, Paris 1614, Fol., S. 984 u. f., und im 22. Bd. der Bibl. P. P. maxima). Es ist auffallend, dass der sonst so milde Abt von Clugny sich über die Juden nur in den heftigsten Worten auszudrücken pflegte; „wenn die Saracenen", schrieb er einst an König Ludwig VII. von Frankreich, „die doch so Manches von dem Glauben an Christus mit uns gemein haben, zu verabscheuen sind, um wie viel mehr müssen wir die Juden hassen, welche Christum und den ganzen christlichen Glauben verlästern und verspotten". Er wollte zwar nicht, dass man sie tötete, der König sollte ihnen nur ihre Güter entreißen. Er sah in ihnen nur Wucherer und Leute, die sich auf ungerechte Weise bereicherten. Davon ging er auch in seinem Traktate aus. Er kannte einige jüdische Schriften, sowie den Josephus, schwerlich verstand er aber Hebräisch, sodass der grösste Teil der rabbinischen Litteratur ihm fremd sein musste. Seine Polemik ist eher eine Apologie des Christentums, dessen Warheit er den Juden aus dem alten Testament zu beweisen sucht; da er sich häufig allegorischer Deutungen bedient, so musste er seine Wirkung auf die Gegner verfehlen, ebensowenig durfte er auf Effekt hoffen, wenn er, um die Wunder Christi zu bestätigen, sich auf Wunder von Reliquien beruft. Besser gelang ihm das Nachweisen des Absurden in vielen jüdischen Fabeln. — Contra nefandam sectam Sarracenorum (bei Martène et Durand, Amplissima collectio etc., B. 9, S. 1121 u. f.). Von den fünf Büchern dieser Schrift sind nur noch zwei vorhanden. Peter widerlegt treffend das Verbot Mahomeds, irgend eine Diskussion seiner Lehre zu gestatten, sowie die Art, wie er seine Religion durch das Schwert, statt durch Gründe verbreitet hat. Er wundert sich, dass Mahomed so vieles aus der heiligen Schrift genommen und diese doch als verfälscht ausgegeben hat; er zeigt, wie es falsch ist, von solcher Verfälschung zu reden. Ferner bestreitet er das Prophetentum Mahomeds, dessen angebliche Weissagungen bloße Träumereien seien. Die verlorenen drei Bücher handelten von dem Leben des arabischen Religionsstifters, von der Lehre des Koran in Bezug auf die Wunder und von dem, was sich darin auf evangelische Berichte und apokryphische Sagen bezieht (s. das Verzeichnis, das Peter von Poitiers davon gibt, bei Martène l. c. S. 1180). Die durch Peter den Ehrwürdigen veranstaltete Übersetzung des Koran ist lange Zeit die einzige geblieben; sie wurde zuerst von Bibliander verbessert und herausgegeben, Basel 1543, 8°, und öfter. — Libri duo illustrium miraculorum (Bibl. Cluniac. S. 1247 u. f.; Bibl. P. P. max., B. 22, S. 1087 u. f.; auch besonders Douai 1595, 12°, und öfter). Erzälungen, die Peter zum teil auf seinen Reisen gesammelt hatte

*) Es ist französisch übersetzt besonders herausgegeben worden als Apologie der Messe gegen die Protestanten, Rheims 1573, 8°.

und die er mit ebensoviel Phantasie als Leichtgläubigkeit widergibt; es sind Träume, Gesichte, Erscheinungen von Engeln und abgeschiedenen Seelen, Teufel-Austreibungen, vornehmlich aber Wunder bei der Messe, interessant für die Kenntnis des Aberglaubens jener Zeit; das zweite Buch besonders wichtig wegen dessen, was Peter über die Geschichte des Pontius erzält. — Ferner sind einige lateinische Gedichte und Predigten des Peter vorhanden (jene Bibl. P. P. max., B. 22, S. 1125 u. f.; von diesen eine in der Bibl. Cluniac., drei andere bei Martène, Thes. nov. anecdot., B. 5, S. 1419 u. f.). — Endlich sind noch Peters Briefe zu nennen, die in jeder Hinsicht zu den wichtigsten Dokumenten des 12. Jarhunderts gehören. (6 Bücher derselben wurden herausgegeben von Peter von Montmartre, nebst den Gedichten und der Schrift über die Wunder, Paris 1522 f., einige andere finden sich bei Mabillon, Vetera analecta, S. 159 u. f.; und bei Martène, Thes. nov. anecd., B. 1, S. 407 u. f.).

Peters Leben wurde beschrieben: von dem Cluniacenser Rudolph, bei Martene et Durand, Ampliss. coll., B. 6, S. 1187 u. f.; von Daunon in dem 13. Bde der Histoire littéraire de la France; von Wilkens, Petrus der Ehrwürdige, ein Mönchsleben, Leipzig 1857, 8°. **C. Schmidt.**

Petrus Martyr, eigentlich Peter von Verona, ein Dominikaner, dessen Eltern zu den Gläubigen der Katharersekte gehört hatten, war in der ersten Hälfte des 13. Jarhunderts Inquisitor in der Lombardei. Nicht minder gegen die Ketzer erbittert, als diese gegen die Kirche, verfolgte er sie mit unbeugsamer Strenge; sie waren aber zu mächtig, als dass er viel gegen sie ausrichten konnte. Allgemein gehasst, wurde er 1252, von Como kommend, in einem Walde überfallen und ermordet. Als Märtyrer heilig gesprochen, ward er der Schutzheilige der spanischen Inquisition. Seitdem ward der Name Peter Martyr ein in Italien häufig gebrauchter Taufname. Eine Lebensbeschreibung in d. A. S. Boll. Apr. III p. 678 sq. **C. Schmidt.**

Petrus von Alcantara, einer der Reformatoren des Franziskanerordens, geb. 1499 in Alcantara in Estremadura, trat im 16. Lebensjare in den Orden des h. Franz und ergab sich alsbald den härtesten Kasteiungen; schon 1519 wurde er Guardian eines neuerbauten Klosters in Badajoz, 1524 Priester, worauf er auch als Prediger in verschiedenen Ordensämtern wirkte; darauf zog er sich als Einsiedler in die Nähe des Klosters zum h. Onuphrius in Lapa bei Soriana, in einer schauerlich wilden Gegend gelegen, zurück. 1538 zum Generaloberen der Ordensprovinz Estremadura erwält, begann er die Reformation des Ordens; seine Ordensbrüder nahmen auf dem Kapitel in Placentia 1540 seine Reformationsvorschläge an. Damit nicht zufrieden, ging er 1554 an die Gründung einer eigenen Kongregation, welche die ursprüngliche Strenge der Regel des h. Franz noch überbieten sollte; nachdem er die Einwilligung Johanns III. erhalten, schritt er an das Werk; seine Zelle bei Canria war nicht so hoch, dass er darin aufrecht stehen, noch liegen konnte; das ganze Klostergebäude war 22 Fuß lang, 8 Fuß breit; dazu kamen die fürchterlichsten Kasteiungen; immer ging er unbedeckten Hauptes, sodass das Eis seine Hare zusammenrollte, und die Sonnenhitze ihm große Kopfschmerzen verursachte. Denjenigen, die ihm dagegen Einwendung machten, entgegnete er: „vor Gott dürfe man sich nicht bedecken". — Petrus leistete der h. Theresia von Jesu bei der Reformation des Karmeliterordens Beistand. Er starb 1562, 18. Okt. J. J. 1622 wurde er von Gregor XV. selig, 1669 von Clemens IX. heilig gesprochen. Es werden ihm zwei Schriften zugeschrieben: die eine, de oratione et meditatione, bisweilen mit dem Zusatze de devotione, ist unzweifelhaft echt, kam bald in großes Ansehen, wurde in die deutsche, französische, polnische, holländische Sprache übersetzt; namentlich fand auch Christine von Schweden großes Gefallen an ihr; die zweite Schrift, de animi pace seu tranquillitate, ist höchst warscheinlich nicht von ihm. Vgl. über ihn Acta SS. Oct. VIII, p. 623; Wadding, Annal. minor. XV p. 475. XIX p. 5 sq. **Herzog †.**

Petrus von Alexandrien, Schüler und Nachfolger des Theonas, wurde im J. 300 Bischof dieser Stadt und erlebte als solcher die schreckenvollen Zeiten der

diokletianischen Verfolgung. Eusebius h. e. VIII, 13. IX, 6 bezeichnet ihn als einen trefflichen Kirchenvorsteher (*θεῖόν τι χρῆμα διδασκάλων τῆς ἐν Χριστῷ θεοσεβείας*), ebenso ausgezeichnet durch tugendhaften Wandel wie durch vertraute Bekanntschaft mit der h. Schrift, und berichtet, dass er im neunten Jare der Verfolgung (311) one eine vorangegange Anklage oder Verschuldung, ganz unerwartet und plötzlich auf Befehl des Maximinus enthauptet worden. In seine Wirksamkeit fallen die Anfänge der meletianischen Spaltung, deren Dunkelheiten wir hier nur berüren können (s. Meletius v. Lyk. IX, S. 534). Den Nachrichten des Athanasius (Contra Arian. apolog. § 59), des Sokrates (I, cap. 6), Sozomenus (I, cap. 24) und Theodoret (I, cap, 9. IV, cap. 7) widerspricht in mehreren Punkten die Erzälung des Epiphanius (Haer. 68), und daneben bilden die von Maffei edirten Zeugnisse eine unabhängige und gewiss zuverlässige Quelle. Wenn Epiphanius berichtet, dass um 306 Petrus und Meletius zugleich vom Statthalter gefangen genommen, wärend welcher Haft ihr Streit über die Zulassung der Gefallenen zum Ausbruch gekommen sei, und dass Petrus unmittelbar hierauf Märtyrer geworden: so verdient er keinen Glauben, da Petrus nach Eusebius erst unter Maximinus und zwar one vorherige Einziehung den Tod erlitt. Zwar könnte man mit Cave u. a. annehmen, Petrus habe nach der erwänten Gefangenschaft nochmals die Freiheit erlangt; aber auch dies wäre schwierig mit der Angabe des Sozomenus zu vereinigen, nach welcher er gerade die Verfolgung gemieden und eine Zeit lang vor der dringenden Gefar sich zurückgezogen haben soll, wodurch eben Meletius Gelegenheit erhielt, in dessen Sprengel sich kirchliche Handlungen anzumaßen. — Als Märtyrer blieb dem Petrus sein kirchlicher Ruhm gewiss. Die lateinischen Verzeichnisse, z. B. Bedae Martyrologium, lassen seine Natalicien auf den 25., die griechischen auf den 24. November fallen. Die erfinderische Sage schmückte seinen Tod als die letzte der Hinrichtungen in Ägypten. Sie erzält, das letzte Gebet des Petrus, Gott möge sein Blut zum Siegel und Ende der Verfolgung dieser Herde machen, sei erhört worden, und gleichzeitig habe eine Jungfrau, die bei Alexandrien das Grab des h. Marcus bewont, eine himmlische Stimme vernommen des Inhalts: *Πέτρος ἀρχὴ ἀποστόλων, Πέτρος τέλος μαρτύρων* (cf. Eus. IX, 6. not. 2. ed. Heinichen. Ruinart, Acta martyr., p. 276. not. 26—29. Vinc. Lerin. Common. 2).

Schriftliches von der Hand des Petrus ist nur Weniges auf uns gekommen. Doch wird ihm mit Sicherheit ein *Λόγος περὶ μετανοίας* beigelegt, ein Pönitentialschreiben in 14 canones (denn can. 15 gehört zu einem liber de paschate) über die Wideraufnahme der Gefallenen. Damals dauerte die Drangsal schon in das vierte Jar, und zalreiche Gesuche lagen zur Entscheidung vor; mancher war nach schon bewiesener Standhaftigkeit zuletzt noch von der Todesfurcht überwunden worden. Der Verfasser, indem er den Abtrünnigen noch wärend der Verfolgung die Aussicht zum Frieden mit der Kirche eröffnen will, beurteilt die verschiedenen Grade und Formen ihres Unrechts mit gemilderter Strenge und achtungswerter Unterscheidungsgabe. Die Urkunde ist darum höchst interressant, weil sie uns nebst einigen anderen Aktenstücken die verschiedenen Gesichtspunkte kennen lehrt, von denen die sittliche und rechtliche Beurteilung jenes Vergehens und seiner inneren Abstufungen sich abhängig machte. Besonders merkwürdig can. 9, welcher von den Vermessenen handelt, die sich willkürlich in Gefar gestürzt hatten; diese bleiben zwar ungestraft, werden aber doch getadelt.

Außerdem sind uns in den Akten der ephesinischen Synode, im Chronicon Paschale und bei Leontius Byzantinus noch mehrere Fragmente dogmatischen Inhalts unter dem Namen des Petrus von Alexandrien aufbewart. Einige derselben aus den Schriften: *περὶ θεότητος* und *περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας*, enthalten Aussprüche über die Menschwerdung und die Person Christi, die sich einem Alexandriner dieses Zeitalters sehr wol zutrauen lassen. Das im Chron. Pasch. Mitgeteilte ist dagegen in der dogmatischen Sprache der nächstfolgenden Periode abgefasst und jedenfalls unecht. Ein anderes aus der Schrift: *περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν, μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι* (aus Leont. Byzant. Contra Monoph. in Angeli Maji Collect. nov. VII, p. 85) ver-

wirft die Meinung von der Präexistenz und dem vorweltlichen Fall der Seelen als heidnische Irrlehre und im Widerspruch mit der Gleichzeitigkeit der Schöpfung des ganzen Menschen. Aber es muſs auffallen, daſs ein so direktes Auftreten gegen Origenes schon damals in Alexandrien vorgekommen sein soll. Endlich hat Maffei (Osservazioni letterarie III, p. 17) einen Brief des Petrus mitgeteilt, in welchem dessen Sprengel zum Widerstand gegen die Übergriffe des Meletius und dessen unrechtmäßige Ordinationen aufgefordert wird.

Vgl. die Abschnitte bei Cave, Dupin, Fabricius, besonders aber Gallandi Biblioth. IV, p. 108, 112 und Routh, Reliquiae sacrae IV, p. 21 sqq. **Gaß.**

Petrus von Alliaco, s. Ailli, Peter v., Bd. I, S. 226.

Petrus von Amiens, s. Urban II.

Petrus von Blois, Petrus Blesensis, so genannt von seiner Vaterstadt. Man weiß wenig über seine ersten Studien; one Zweifel hat er Johann von Salisbury zum Lehrer gehabt, aber wo, läſst sich nicht bestimmen; jedenfalls hat dieser Denker einen großen Einfluſs auf ihn ausgeübt. Sicher weiß man, daſs er zu Bologna das Recht und zu Paris die Theologie studirte. Nachdem er am sizilischen Hofe das Amt eines Sigillifer versehen, erscheint er als Kanzler des Erzbischofs von Canterbury und als Archidiakonus von Bath. Im Auftrage des Erzbischofs machte er mehrere Reisen nach Rom; auf eine Anklage einiger Feinde verlor er das Archidiakonat von Bath, erhielt aber bald darauf dasjenige von London. Er starb um 1200. Unter den Schriften dieses gelehrten Mannes, der in Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medizin, Mathematik gleich bewandert war, finden sich eine Sammlung unbedeutender, allegorischer Predigten, einige erbauliche Traktate, ein Aufruf zum Kreuzzug (de Jeresolymitana peregrinatione acceleranda), eine Abhandlung contra perfidiam Judaeorum; in dieser fürt er nicht one Geschick die Beweise aus dem Alten Testament für die Messianität Christi und das dem Josephus zugeschriebene Zeugnis an; dabei fehlt es aber nicht an allegorischen Deutungen, an Stellen aus den Kirchenvätern, an Berufungen auf die Sybille, die auf die Juden wenig Wirkung machen konnten. Den meisten Wert haben Peters 183 Briefe an den König Heinrich II. von England, an mehrere Päpste, an Bischöfe und andere höhere Geistliche, an Mönche und Priester, an Gelehrte, besonders an Johann von Salisbury. Sie sind reich an Zügen zur politischen und kirchlichen Geschichte der Zeit. In vielen derselben rügt Peter die Miſsbräuche und Bedrückungen des höheren und niederen Klerus, und äußert freimütige Ansichten über den Wert äußerer Ceremonien und kirchlicher Würden; ebenso eifert er gegen das unnütze Spekuliren und das zwecklose Gezänke der Schultheologen und gegen die Verblendung solcher, die über der ausschließlichen Beschäftigung mit Philosophie oder Jurisprudenz die Bibel vergaßen und sogar deren Sprache eine rohe, geschmacklose nannten. — Der christliche Unterricht, der im Auftrage Alexanders III. für den Sultan von Iconium verfaſst wurde, und den man gewönlich Peter von Blois zuschreibt, kann aus chronologischen Gründen nicht von ihm sein. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Peter von Goussainville, Paris 1667, Fol. (Auch in den Bibl. PP. von Kölln und Lyon.) Peter von Blois hat auch die von dem Abte Ingulph begonnene Geschichte des Klosters Croyland, von 1091—1118, fortgesetzt; ein Fragment davon findet sich bei Fell, Script. rer. anglic., Oxford 1684, fol. — S. Histoire littéraire de la France, Bd. 15, S. 341 u. f. **C. Schmidt.**

Petrus von Bruis. Die Geschichte dieses Mannes kennt man nur aus der Schrift Peter des Ehrwürdigen (Adversus Petrobrusianos haereticos, zuerst herausgegeben von dem Augustiner Johann Hofmeister, Ingolstadt 1546, 4°, und öfter; bei Marrier et Quercetanus (Duchêne), Biblioth. Cluniacensis, S. 117 f., und in der Bibl. Patrum maxima, Lyon B. 22, S. 1033 u. f. (französisch übersetzt, Paris 1584, 8), und aus einer Stelle Abälards in seiner Introductio ad theologiam (in seinen Werken, Paris 1616, 4°, S. 1066). Was Spätere über seine

Person gesagt haben, ist unbegründete Vermutung. (S. Füslin, Kirchen- und Ketzergeschichte der mittleren Zeit, B. I, S. 189 u. f., wo auch die vielen chronologischen Irrtümer berichtigt sind.) Auch seine Ansichten kennt man nur aus der Schrift des Abtes von Clugny, die, obschon in dem damals gegen die Ketzer üblichen heftigen Tone abgefasst, um so mehr Glauben verdient, als der Verfasser besser als ein Anderer im Stande war, die Sache zu kennen und zugleich bemerkt, er wolle auf einige Anklagen keine Rücksicht nehmen, da sie ihm nicht sicher genug begründet schienen. Er stellt zwar Petrus Lehren nicht in ihrem Zusammenhange dar, doch lässt sich aus dem, was er gibt, das Eigentümliche derselben hinreichend erkennen. Der Priester Petrus von Bruis, warscheinlich aus der Provence stammend (noch im 17. Jarhundert gab es eine Familie de Brueys), war ein Schüler Abälards. Vielleicht war es in der freieren Philosophie dieses berühmten Lehrers, dass er den Anstoß zu seiner mehr kritischen als mystischen Richtung fand. Er wollte, mit einseitiger Hervorhebung einzelner Bibelteile und die geschichtliche Entwickelung selbst des frühesten Christentums misskennend, auf stürmische Weise die Kirche in ihrer ersten Reinheit wider herstellen und alles Äußerliche, selbst das Notwendigste, von dem Gottesdienste entfernen. Er nahm die Evangelien an, den Episteln aber schrieb er nicht die nämliche Autorität zu, weil sie schon abgeleiteten Ursprungs wären. Ob er auch das Alte Testament verwarf, ist ungewiss; der Abt von Clugny wagte nicht, es zu versichern. Dass dabei Peter von Bruis sich gegen die kirchliche Tradition und alles von ihr Sanktionirte aussprach, versteht sich von selbst. Für die Evangelisten behauptete er die Notwendigkeit der wörtlichsten Auslegung und Anwendung; dies zeigt sich vornehmlich in seiner Lehre von den Sakramenten. Einerseits von dem Gedanken ausgehend, dass der Glaube zum Ziele füre und dass Keiner durch den Glauben eines Andern, sondern nur durch seinen eigenen selig werden könne, und andererseits sich an die Worte Christi, Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16 anschließend, verwarf er die Kindertaufe. Die Taufe selbst behielt er als notwendiges Heilmittel bei, wollte sie aber nur solchen erteilt wissen, die, im Glauben unterrichtet, ein Bekenntnis davon ablegen könnten. Deshalb taufte er seine Anhänger von neuem, sagte aber, dies sei keine Widertaufe, sondern erst die rechte, da die den Kindern erteilte nicht als Taufe angesehen werden könne. Was das Abendmal betrifft, so leugnete er nicht nur die Transsubstantiation, sondern überhaupt die Notwendigkeit der Widerholung der Handlung; es war für ihn kein Sakrament, sondern nur ein geschichtliches Moment aus dem Leben Christi. Der Herr, sagte er, hat nur einmal, bei seinem letzten Male mit seinen Jüngern, diesen sein Fleisch und Blut gegeben; niemand hat Recht, dies zu erneuern. Wie er es gemeint, dass Christus den Jüngern sein Fleisch und Blut gegeben, ist schwer zu verstehen, sofern nicht hier ein Missverständnis Peters des Ehrwürdigen anzunehmen ist. Von Kirchen von Holz und Stein gebaut, wollte er nichts wissen; die Kirche sei die Gemeinschaft der Gläubigen; zum Gebete brauche man keinen besonderen Ort, Gott erhöre die, die es verdienen, ob sie vor einem Altar, oder im Stalle, oder auf dem Markte ihn anrufen. Durch den Kirchengesang werde er nicht verehrt, sondern verspottet; nur fromme Gesinnungen, nicht laute Stimmen oder musikalische Melodieen vermögen ihn uns günstig zu machen. Das Kreuzeszeichen sei ein Greuel, es sei das Werkzeug der Schmach und des Todes des Herrn, und als solches zu verabscheuen statt zu verehren. Zuletzt verwarf er den Cölibat der Geistlichen und die Fasten, und sprach sich aus dem schon angefürten Grunde, dass Keiner durch den Glauben eines Andern selig werden könne, gegen Gebete und Almosen zu Gunsten der Verstorbenen aus; es komme alles auf das Verhalten des Menschen wärend des irdischen Lebens an; was nach seinem Tode für ihn geschehe, könne ihm nichts mehr nützen.

Dies waren die Lehren, die Petrus von Bruis dem Volke predigte; zugleich stellte er ihm die Bischöfe und Priester als Betrüger dar, und drang auf Abschaffung der äußeren Zeichen und Gebräuche. In den dem Katholizismus abgeneigten Provinzen des südlichen Frankreich, wo die Katharer schon mächtig waren, gewann er zalreiche Anhänger, die er sämtlich ein zweites Mal taufte. Er

wirkte zuerst in den Diözesen von Arles, Embrun, Die und Gap, unter dem Landvolke in den Tälern der Alpen und in der Ebene der Provence. In roher Leidenschaft zerstörten die Petrobrusianer (so nannte man sie seit dieser Zeit) die Kirchen, verbrannten die Kreuze, misshandelten Priester und Mönche und wollten sie zur Ehe nötigen. Nur mit Mühe gelang es den Bischöfen, vereint mit der weltlichen Macht, diesem Treiben ein Ende zu machen; Petrus von Bruis wurde vertrieben, fand aber bald in den Diözesen von Narbonne und Toulouse noch größeren Anhang als bisher; er trat nun auch in den Städten, namentlich zu Toulouse, auf, wo viele sich ihm anschlossen. Zu S. Gilles, im Languedoc, soll er an einem Charfreitage die Kreuze verbrannt und an deren Feuer Fleisch gebraten haben. Zuletzt, nachdem er wärend zwanzig Jaren allen Verfolgungen entgangen war, wurde er, um 1126, ergriffen und zum Scheiterhaufen verurteilt. Dass dies, wie man gewönlich annimmt, zu St. Gilles geschah, geht nicht aus den bezüglichen Worten Peters des Ehrwürdigen hervor; dieser will bloß sagen, dass, indem der Ketzer verbrannt wurde, er die Verbrennung der Kreuze zu S. Gilles büßte. Nach seinem Tode blieben indes genug Anhänger seiner Lehren zurück, ja diese verbreiteten sich weiter, bis nach der Gascogne hin. Auf einer Reise durch die Diözesen, wo Peter von Bruis zuerst aufgetreten war, fand Peter der Ehrwürdige noch zalreiche Petrobrusianer. Er erließ daher ein Sendschreiben an die Bischöfe von Arles und Embrun, und an die Bischöfe von Die und Gap; er fügte demselben einen Traktat bei, den er noch zu Lebzeiten Petrus von Bruis abgefasst hatte; warscheinlich war dies nur kurz vor dem Tode des Häretikers geschehen, sonst wüsste man nicht, warum der Abt von Clugny seine Widerlegung nicht früher ausgegeben hätte. Der Traktat sollte den Bischöfen die Mittel an die Hand geben, die Sekte zu bekämpfen; er forderte sie auf, durch ihre Predigt, und wenn es nötig wäre, auch mit bewaffneter Gewalt durch Laien, die Ketzer aus ihren Schlupfwinkeln zu vertreiben, fügte jedoch bei: „weil es der christlichen Liebe geziemt, größere Mühe auf die Bekehrung als auf die Vertilgung der Irrenden zu verwenden, so möge man ihnen Autoritäten entgegenhalten und auch Vernunftgründe gebrauchen, damit sie, wenn sie Christen bleiben wollten, dem Ansehen der Kirche, und wenn sie Menschen sein wollten, der Vernunft zu weichen genötigt würden“. Diese Bemühungen blieben indessen fruchtlos; die Petrobrusianer schlossen sich an den Diakon Heinrich an und nahmen, mit den Henricianern verschmolzen, für einige Zeit einen neuen Aufschwung (s. den Art. „Heinrich von Lausanne“ Bd. V, S. 732). Man hat zuweilen Petrus von Bruis als den Verfasser der Schrift de l'antechrist ausgegeben (D'Argentré, collectio judic. de novis erroribus, Bd. 1, S. 14; die Schrift selbst siehe bei Perrin, Histoire de Vaudois, S. 293 u. f. und bei Monastier, Histoire de l'église Vaudoise, II, 324. Es ist aber jetzt erwiesen, dass dieser, den Waldensern angehörende Traktat viel späteren Ursprungs ist und warscheinlich erst aus dem 15), vielleicht gar erst aus dem 16. Jarhundert stammt. **C. Schmidt.**

Petrus von Celle, Petrus Cellensis, seit 1150 Abt des Klosters Moutier La-Celle bei Troyes, 1162 Abt von St. Remi zu Rheims, und zuletzt, 1181, Bischof von Chartres; gestorben 1183. Man besitzt von diesem tätigen, von Päpsten und Fürsten hochgeschätzten Manne mehrere Schriften von untergeordnetem Werte: eine Expositio mystica et moralis Mosaici tabernaculi, ein Buch de panibus, mystische Auslegung aller Sorten von in der Bibel vorkommenden Broten, eine Schrift über das Gewissen, eine über die Klosterzucht, eine große Anzal kurzer unbedeutender Predigten. Sie wurden herausgegeben von dem Mauriner Ambr. Janvier, Paris 1671, 4° (auch in der Bibl. P. P. von Lyon, B. 23, S. 636 u. f.). Viel wichtiger sind Peters Briefe an Papst Alexander III., an Bischöfe, Äbte, Mönche, Fürsten; viele derselben haben historisches und theologisches Interesse (herausgegeben von Sirmond, Paris 1613, 8°, und in dessen Werken, Venedig 1728, Fol., Bd. 3; einige andere Briefe Peters finden sich in verschiedenen Sammelwerken). Über die zu seiner Zeit verhandelten Fragen hat Petrus Cellensis, der ein Freund Johannes' von Salisbury war, mehr als einmal gesunde Ansich-

ten geäußert. Als Nikolaus, Mönch zu S. Alban in England, die unbefleckte Empfängnis der Maria behauptete und den hl. Bernhard angriff, der sich gegen diese Lehre ausgesprochen hatte, erklärte Peter, die Jungfrau habe vor der Empfängnis Christi sündigen können, obschon sie es nicht gethan; Nicolaus rief Visionen zu Hilfe, worauf Peter antwortete, er glaube in Hinsicht auf die Maria dem Evangelium und nicht den Träumen über sie; Nicolaus stellte den Satz auf, der h. Geist, der anfangs die Kirche geleitet, leite sie auch jetzt noch, sodass auch neues eingefürt werden könne, Petrus meinte, solche neue Bestimmungen sollten nur von einem allgemeinen Konzil ausgehen. Ebenso sprach er sich gegen die Ansicht mehrerer Scholastiker über den Urstand des Menschen aus, wonach dieser nicht gottänlich, sondern nur zur Gottänlichkeit geschaffen sei; ihm zufolge war dies eine unbiblische Distinktion; die Gottänlichkeit, sagte er, ist nichts Zufälliges, sondern etwas, one das das ware Wesen der menschlichen Natur gar nicht gedacht werden kann. — Siehe über ihn die Histoire littéraire de la France, B. 14, S. 236 u. f. **C. Schmidt.**

Peucer, Caspar, Dr. med., „der Konfessor des Melanchthonianismus", Haupt der sogenannten kryptocalvinistischen Partei in Kursachsen, wurde geboren am 6. Januar 1525 zu Bautzen, besuchte die Schule zu Goldberg in Schlesien, bezog 1540 die Universität Wittenberg, wo er auf des Goldberger Rektors Trotzendorf dringende Empfehlung sofort von Melanchthon als Tisch- und Hausgenosse aufgenommen, zunächst Medizin, Mathematik und verwandte Disziplinen studirte, daneben aber, indem er auch noch drei Jare lang Luther hörte, unter Melanchthons Leitung die vielseitigste humanistische, historische, philosophische und theologische Bildung sich erwarb. Im Jare 1545 wurde er Magister und Lehrer in der philosophischen Fakultät, 1554 ordentlicher Professor der Mathematik, 1560 Doktor und Professor der Medizin, blieb aber immer, nachdem er sich auch im Jare 1550 mit Melanchthons jüngster, damals neunzehnjäriger Tochter Magdalene verheiratet hatte, in dessen kleinem Hause, an das er sich, als die Räume zu eng wurden, ein Hinterhaus anbaute, und bis an seines enthusiastisch von ihm verehrten Lehrers und Schwiegervaters Ende aufs innigste mit demselben verbunden und ihm von unschätzbarem Werte als treuergebenster Schüler und Freund, als umsichtiger Ratgeber und erfarener Berichterstatter über die Weltbegebenheiten, als einsichtsvoller Arzt und Begleiter auf seinen Reisen, als Verwalter seines kleinen Einkommens und Besorger seiner häuslichen Geschäfte, — überhaupt als teilnehmendster Vertrauter seiner häuslichen und öffentlichen Sorgen und seiner theologischen Gedanken. Dem Dresdener Hofe schon durch Ulrich Mordeisen, des Kurfürsten August Geheimenrat, Melanchthons langjärigen Freunde und Korrespondenten, empfohlen, fand er, als er im Todesjare Melanchthons, bereits als eine Zierde der Hochschule geachtet, die Rektoratswürde bekleidete, durch seine Bemühungen für Herstellung der akademischen Disziplin verdiente Beachtung und gewann, als ihn 1563 die Einrichtung einer Stipendiatenstiftung als Abgeordneten der Universität nach Dresden fürte, bei der ersten persönlichen Begegnung mit dem Kurfürsten dessen Vertrauen gleich in solchem Grade, dass derselbe ihm beim Abschiede befahl, in akademischen Angelegenheiten sich nur immer unmittelbar an ihn selbst zu wenden. Zugleich wurde er mit der Oberaufsicht über die kursächsischen Gelehrtenschulen betraut, endlich 1570 zum kurfürstlichen Leibarzt mit festem Gehalte ernannt, was ihn, obwol er auch seine Wittenberger Professur beibehielt, doch öfter. als ihm lieb war, nach Dresden fürte, und so ausgezeichnet durch die Gunst des Kurfürsten, dass der „Erzcalvinist", wie der Leibarzt scherzweise von seinem Herrn genannt wurde, einmal die Ehre hatte, denselben auf der Durchreise durch Wittenberg mit Gemalin und Gefolge in seinem Hause zu bewirten und im folgenden Jare (1571) bei der Taufe des Prinzen Adolf Pathenstelle vertreten durfte. Wärend er sein Verhältnis zum Kurfürsten, wie allgemein anerkannt wurde, mit uneigennützigster Gewissenhaftigkeit nur zur Hebung der Hochschule zu benutzen suchte mit dem Erfolg, dass dieselbe unter seiner Inspektion und Georg Cracow's, seines Altersgenossen und Freundes, seit

1565 nach Mordeisens Sturz kurfürstlichen Geheimenrats und einflussreichsten Ministers Kuratel einen neuen Aufschwung nahm, konnte ein Mann wie Peucer in seiner Stellung in dieser Zeit auch den theologischen Händeln nicht fern bleiben, und es verstand sich von selbst, dass er im Sinne und zur Befestigung des in Kursachsen herrschenden und seit 1564 durch Einfürung des corpus doctrinae, wie man sagte, auf Peucers Betrieb auch öffentlich autorisirten, zur Union mit den calvinistischen Kirchen geneigten, obwol antiprädestinatianischen, von den Anhängern des exclusiven flacianischen Luthertums als Kryptocalvinismus verschrieenen Philippismus tätig war. So wurden die Vacanzen der theologischen Fakultät mit entschiedenen Philippisten, Pezel (s. den Art.), dem jüngeren Cruciger, Widebram, Moller, besetzt, andererseits ein Professor Windheim, weil er in seinen Vorlesungen über Logik mit der Frage von der Person Christi und vom Abendmal Streit erregte, auf die Professur der griechischen Sprache reduzirt, und zwei Studenten, die gegen Peucer und die theologischen Professoren als Sakramentirer mit Spottgedichten und Ausschreiben aus ihren Kollegien agitirten, worunter der durch seinen catalogus haereticorum bekannt gewordene Konrad Schlüsselburg, relegirt. So war er auch beteiligt an der Herausgabe und Einfürung des gleich nach seinem Erscheinen 1571 namentlich wegen der antiubiquitistischen Auslegung von Apostelgeschichte 3, 21 von den Gnesiolutheranern aufs heftigste angegriffenen und darauf von der Wittenberger Fakultät durch die viel verschrieene „Grundfeste“ verteidigten Wittenberger Katechismus für die höheren Schulklassen. Alles dieses und anderes mehr, woraus man ihm später ein Verbrechen machte, war doch bloße Konsequenz des von Peucer und seinen Freunden gestützten, aber nicht erst durch sie aufgebrachten Systems und geschah mit Vorwissen des Kurfürsten, dem durch seine Stellung zu den wegen des Verlustes der Kurwürde an die albertinische Linie grollenden Herzögen von Sachsen eine solche Unionspolitik geboten war, wie er sie seit seinem Regierungsantritte befolgte und auch in dieser Zeit noch ebenso positiv betätigte durch seine widerholten Intercessionen zu Gunsten der bedrängten französischen und niederländischen Calvinisten als Glaubensgenossen, wie negativ durch seinen fortgesetzten Widerstand gegen den Flacinismus der herzoglich sächsischen Theologen. Inzwischen hatte es auch schon längst nicht an immer sich erneuernden Versuchen gefehlt, den Kurfürsten auf die streng lutherische Seite, wo man von einer Gemeinschaft mit Calvin und mit irgend etwas, was calvinistisch hieß, schlechterdings nichts wissen wollte, herüberzuziehen, nicht bloß von Seiten der Theologen, die nicht müde wurden, über den Calvinismus Peucers und der Wittenberger Beschwerde zu füren, sondern auch solcher Fürsten, die, wie Herzog Christof von Württemberg und Herzog Julius von Braunschweig, die Erhaltung des Kirchenfriedens nur auf der Basis des strengen Luthertums für möglich hielten; und die von außen einlaufenden Klagen über die unter den Auspizien von Peucer und Cracow in den kursächsischen Landen gehegte Irrlehre fanden leichten Eingang bei der den Genannten feindseligen Dresdener Hofcamarilla, dem „Gynäceum“ der „Mutter Anna“, der streng lutherisch gesinnten Kurfürstin, einer Tochter Christians III. von Dänemark, über dessen schädlichen Einfluss die Briefe Peucers und seiner Freunde oft Klage füren. Schon hatte einmal Peucer, als er von Jakob Andreä bei der Mutter der Kurfürstin und an anderen Höfen als Seelenverderber denunzirt worden war, auf die Kunde davon seinen Abschied gefordert und sich nur durch das Versprechen des kurfürstlichen Pares, dass er sich auf sie verlassen könne, zum Bleiben bewegen lassen. Aber die immer mehr sich häufenden und von den Feinden Cracows und seiner Verwaltung in der Umgebung der Kurfürstin begierig weiter getragenen Klagen über Abfall von der reinen Lehre machten nachgerade auch den beschränkten Kurfürsten misstrauisch und die Stellung der Wittenberger immer schwieriger. Das Jar 1573 sah noch die Entfernung der Flacianer aus den herzoglich sächsischen Landen durch die vormundschaftliche Regierung des Kurfürsten. Aber in dasselbe Jar fallen auch zwei Reisen desselben nach Wien und Kopenhagen, wo man das Seine tat, um ihn zur Abneigung gegen jede Gemeinschaft mit dem Calvinismus zu stimmen. Nachdem mit dem Tode des letzten der Söne des Kurfürsten Johann

Friedrich die Rivalität mit denselben ihr Ende erreicht hatte, war ja auch die politische Stellung Augusts auf einmal eine ganz andere geworden, so dass es für ihn nur einer Konzession an das Gnesioluthertum durch Lossagung von aller bisher gepflogenen wirklichen oder auch nur scheinbaren Gemeinschaft mit dem Calvinismus bedurfte, um die ihm noch immer bestrittene Stellung als Haupt der lutherischen Stände Deutschlands einzunehmen. Hierzu kam, dass Peucer, in dem genannten Jare durch Krankheit von Dresden ferngehalten, den Ränken seiner Feinde freien Spielraum lassen musste. So war, als das verhängnisvolle Jar 1574 anbrach, nachweislich die Sinnesänderung des Kurfürsten schon eingetreten, und die Erscheinung der exegesis perspicua im Frühling des Jares hat dieselbe nicht erst herbeigefürt, sondern nur in Verbindung mit manchen ihm hinterbrachten Äußerungen aus aufgefangenen und erbrochenen Briefen Peucers und seiner Freunde seine äußerste Gereiztheit gegen die Diener und Stützen des Systems, das zu desavouiren er bereits entschlossen war, vollendet, eine Gereiztheit, worin er nun die Schuld für alles seit Jaren auf kirchlichem Gebiete in Sachsen Geschehene von sich ab auf Cracow und Peucer samt den Wittenbergern und den ihnen geneigten Hofpredigern Schütz und Stössel wälzte, welche ihn getäuscht hätten, indem sie ihn selbst, seine Familie und das ganze sächsische Volk hinterlistig dem Calvinismus hätten zufüren und also um ihre Seligkeit betrügen wollen. Über die nun über die „Kryptocalvinisten" hereinbrechende Katastrophe, welche dem Einen den Tod im Gefängnis, dem Anderen die Verbannung brachte und Peucer in ein zwölfjäriges Gefängnis fürte, ist der Art. „Philippisten" zu vergleichen. Noch krank nach Dresden geschleppt, ließ Peucer sich hier die später bitter bereute Unterschrift einer Formel abpressen, durch welche er u. a. sich auch schuldig bekannte, die Einfürung einer fremden, sakramentirerischen Lehre in Sachsen betrieben zu haben, — ein Bekenntnis, das man nachher als Anklage gegen ihn benutzte. Im Juli desselben Jares wurde er nach Torgau gefürt, wo ein Landtag einberufen war, um die Klage des Fürsten gegen seine Minister zu untersuchen. Der Spruch desselben lautete gegen Peucer auf Beschränkung auf Wittenberg und seine medizinische Professur, wurde aber als zu milde wie die anderen gefällten Urteile vom Kurfürsten kassirt und Peucer darauf nach Rochlitz gefürt, nach zwei Jaren, nachdem Kaiser Maximilian und Landgraf Wilhelm von Hessen sich umsonst für ihn verwandt hatten, im Juli 1576 auch von den Seinigen getrennt *) und nach Leipzig auf die Pleißenburg in ein enges Gefängnis gebracht, wo er mit großer Härte behandelt wurde, aber alle Leiden und Entbehrungen mit frommem Mute ertrug und allen Bemühungen von Andreä, Selnecker u. a. um seine Bekehrung, aller auch gelegentlich gegen ihn angewandten Drohungen ungeachtet standhaft den geforderten Widerruf seines „Calvinismus" und später die Unterschrift der Konkordienformel verweigerte. Die Standhaftigkeit des alten Dieners und Freundes scheint zuletzt doch Eindruck auf den Kurfürsten gemacht zu haben. Da starb plötzlich am 1. Oktober 1585 Peucers unversönliche Feindin, die „Mutter Anna", und nach der drei Monate darauf am 3. Januar 1586 erfolgten neuen Vermälung des 60jährigen Kurfürsten mit der 13järigen Tochter des Fürsten Joachim Ernst von Anhalt ließ sich derselbe durch die Bitten seines philippistisch gesinnten Schwiegervaters zur Freilassung Peucers bewegen. Nachdem er vorher hatte schwören müssen, dass er seine Befreiung als besondere Gnade annehme und seine Haft in keiner Weise weder dem Kurfürsten noch dessen Dienern in Ungüte gedenken oder gedenken lassen wolle (ein Versprechen, wovon Kurfürst Christian I. ihn wider entband), durfte er am 5. Februar 1586 — drei Tage vor dem Tode des Kurfürsten —, von zalreichen Glückwünschen aus der Nähe und Ferne begrüßt, seinen Kerker verlassen, begab sich nach Dessau, wo der Fürst ihn zu seinem Leibarzte mit dem Titel Rat ernannte, und erlebte hier oder auch in der Pfalz, in Kassel und sonst auf Reisen in vielfacher

*) Die Frau starb wenige Wochen nach der Trennung; erst mehrere Monate nachher erfur der Mann ihren Tod.

Verbindung mit alten und neuen Freunden, viel gesucht als Arzt und Ratgeber in kirchlichen und weltlichen Dingen von den anhaltinischen Fürsten, nach dem schon 1586 erfolgten Tode Ernst Joachims auch von dessen Sönen, namentlich von Fürst Christian I., dem nachmaligen Feldherrn Friedrichs von der Pfalz, und anderen hohen Gönnern, dabei auch litterarisch tätig und bis ans Ende ein treuer Verkündiger Melanchthonscher Theologie, noch sechszehn ruhige Jare. 1587 verheiratete er sich noch einmal mit der wolhabenden Witwe des Bautzener Bürgermeisters Bergmann, wodurch er seine durch die lange Haft zerrütteten Vermögensverhältnisse wider verbesserte, und soll aus erster Ehe 2 Söne und 4 Töchter, 41 Enkel und 7 Urenkel hinterlassen haben, als er am 25. Sept. 1602 an den Beschwerden des Alters zu Dessau starb.

Die Geschichte seiner Gefangenschaft hat Peucer selbst größtenteils noch wärend derselben beschrieben in seiner historia carcerum et liberationis divinae, in Verbindung mit dem 1584 wärend seiner Krankheit im Gefängnis von ihm aufgesetzten Testament nach dem Tode des Verfassers von Pezel herausgegeben, Zürich 1604. Im Gefängnis hat er auch seinen tractatus historicus de Ph. Melanchthonis sententia de controversia coenae domini geschrieben, edirt zu Amberg 1596, ferner eine Geschichte seines Vaterlandes in Distichen: Idyllium, patria seu historia Lusatiae superioris, Bautzen 1594, 2. Ausg. 1603, sowie eine Anzal nicht gedruckter lateinischer Gedichte. Er hat ferner eine allerdings unvollständige Ausgabe der theologischen Werke Melanchthons in 4 Foliobänden, Wittenberg 1562—64, und einer Auswal von Briefen desselben, Wittenberg 1565, besorgt und außerdem eine Menge von medizinischen, mathematischen, historischen, philosophischen und theologischen Schriften, Reden und Abhandlungen hinterlassen, teilweise aufgezält bei Jöcher im Gelehrtenlexikon und bei Röse, Ersch und Grubers Encykl. Art. „Peucer", darunter der commentarius de praecipuis divinationum generibus, zuerst erschienen 1553 und sehr oft neu aufgelegt, auch ins Französische übersetzt, und eine Fortsetzung der von Melanchthon begonnenen Bearbeitung des chronicon Joh. Carionis (vergl. Ersch und Grubers Encykl. Bd. XXI, S. 48), Wittenb. 1562, 1585 und 1610, ein seiner Zeit vielgelesenes Werk, ins Französische übertragen und fortgesetzt von Simon Goulard, Genf 1580.

Unsere Darstellung ist der Hauptsache nach geschöpft aus der Monographie von Henke: Kasp. Peucer und Nik. Krell, Marburg 1865, wider abgedruckt in dessen Sammlung von Vorträgen: zur neueren Kirchengeschichte, Marb. 1866 (vgl. die Rezension von Gaß, Studien und Kritiken 1867, I, S. 159 ff.). U. E. hat Henke die Grundlosigkeit des Vorwurfs, der in dem hergebrachten Namen Kryptocalvinismus liegt, nachgewiesen und ist darnach nicht bloß die ältere durchaus parteiische Auffassung der in Rede stehenden Geschichte in Hutters concordia concors (wogegen schon Hospinian in seiner concordia discors) und Löschers historia motuum, sondern auch die noch bei Röse (a. a. O.), Rettberg (ebendaselbst) und Gieseler (Kirchengeschichte), Fr. Koch, De vita Casp. Peuceri, Marb. 1856, und Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, Leipzig 1866 (bes. S. 183 ff.), nachwirkende von Plank, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, Bd. V, Th. 2, wesentlich zu modifiziren. Nähere Angaben über Quellen und Litteratur s. bei Henke a. a. O. **Mallet.**

Pezel (Pezolt, Pezold), Dr. Christof, hervorragender „kryptocalvinistischer" Theolog, geboren am 5. März 1539 zu Plauen im Voigtlande, studirte erst zu Jena unter Strigel, dann zu Wittenberg, wo er noch eine zeitlang Melanchthon hörte, bekleidete nach Vollendung seiner Studien ein Schulamt in seiner Vaterstadt, wurde aber schon nach ein par Jaren 1567 als Schlossprediger und Professor der Theologie nach Wittenberg berufen, wo er in demselben Jare den jüngeren Cruciger und zwei Jare später Widebram und Moller zu Kollegen erhielt und mit diesen und anderen gleichgesinnten Freunden als eifriger und gewandter Vertreter Melanchthonischer, von den Gnesiolutheranern kryptokalvinistisch genannter Theologie auf der Kanzel, dem Katheder und mit der Feder im Sinne des in Kursachsen herrschenden, von Peucer und Cracow geschützten Systems tätig

war bis zum Sturze desselben im Jare 1574 (vgl. die Art. Peucer und Philippisten). Die genannten Wittenberger Theologen wurden im Juni dieses Jares nach Torgau gefordert und, als sie hier aller Vorstellungen und Drohungen ungeachtet standhaft die Unterschrift der ihnen vorgelegten Torgauer Artikel verweigerten, am 23. Juni unter militärischer Bedeckung auf die Pleißenburg nach Leipzig geschafft, wo sie sich endlich nach vierzehntägiger Gefangenschaft, jedoch nur unter Reservationen, zur Subskription verstanden und hierauf gegen Unterzeichnung eines Reverses, wodurch sie sich verpflichteten, einen Monat lang zu Wittenberg Hausarrest zu halten und sodann ein Jeder ein Jar an dem Orte, den der Kurfürst ihm anweisen werde, zu bleiben, auch one Vorwissen und Genehmigung desselben nichts zu schreiben und drucken zu lassen, ihrer Haft entlassen wurden, aber nur um sofort ihrer Stellen entsetzt und, nachdem sie noch bis ins dritte Jar an verschiedenen Orten, Pezel zu Zeitz, festgehalten worden waren, im Spätherbst des Jares 1576 des Landes verwiesen zu werden *). Pezel brachte den Winter mit seiner Familie zu Eger in Böhmen zu und folgte dann 1577 einem Rufe des Grafen Johann VI. von Nassau-Dillenburg, um denselben erst als Inspektor der Schule zu Siegen, dann als Pfarrer in Dillenburg und Herborn bei der Einfürung einer reformirten Kirchen- und Kultusordnung in Nassau zu unterstützen. Schon 1579 zugleich nach Bremen **) als Pastor an St. Martini und von Pfalzgraf Johann Casimir als prof. theol. nach Neustadt a. d. Hardt berufen, wurde er vom Grafen festgehalten, erhielt aber im folgenden Jare die Erlaubnis, mit Widebram, der gleichfalls im Nassauischen eine Zuflucht gefunden hatte, zufolge einer Einladung des dortigen Rats nach Bremen zu reisen zur Beilegung der zwischen dem Superintendenten Marcus Mening und einigen anderen Predigern, besonders Jodocus Glaneus, seit 1567 Pastor an St. Ansgar, entstandenen Streitigkeiten ***). Er brachte den Sommer 1580 in Bremen zu, predigte schon jetzt, nachdem Glaneus, weil er hartnäckig jede Verhandlung mit den vom Rate berufenen, als unreiner Lehre verdächtigen Theologen ablehnte, vorläufig suspendirt war †), an dessen Statt in Ansgari und folgte ein Jar darauf, indem jetzt Graf Johann ihn ziehen liess, weil es geraten schien, eine so wichtige Stadt Norddeutschlands in ihrem Widerstande gegen das Konkordienwerk zu stärken, der neuen definitiven Berufung in den Dienst der bremischen Kirche, in welchem er dann, alle anderen Vokationen, die noch an ihn gelangten, ablehnend, bis an sein Ende geblieben ist. Er wirkte zuerst drei Jare als Pastor von Ansgari an Glaneus Stelle, wurde 1584 nach Menings Tod dessen Nachfolger als „Superintendent der Kirchen und Schulen", womit auch die Erteilung einer Pfarrstelle an Liebfrauen verbunden war, die er bis 1598, wo er erst die Stelle an Ansgari aufgab, neben der letzteren verwaltete, war dazu auch seit 1584 als erster Professor der Theologie, Ethik und Geschichte an dem in diesem Jare auf Betrieb des greisen Bürgermeisters Daniel von Büren, des bekannten um Bremen hochverdienten Freundes von Hardenberg neugestifteten Lyceum oder Gymnasium illustre tätig und bewärte sich, den auf ihn gesetzten Erwartungen entsprechend, als wolgerüsteter, allezeit schlagfertiger Kämpe bei den unausgesetzten Angriffen, die ihres Calvinismus wegen gegen die bremische Kirche gerichtet wurden, nach außen, wie durch seine Wirksamkeit zur Befestigung und Ausbildung eines den reformirten Typus tra-

---

*) Die sächsischen Quellen berichten anders. Wir folgen der eigenen Angabe Pezels in dessen Schrift gegen Hamelmann, „Nothwendige und wahrhafte Verantwortung u. s. w.", Bremen 1582, wovon die von Hospinian, Concordia discors fol. 40ᵃ, cf. fol. 240ᵃ, citirte „Wiederholte wahrhaftige und beständige Erzählung, was sich mit den vertriebenen Wittenberger Theologen anno 74 . . . begeben und zugetragen u. s. w.", Bremen 1589, nur ein bis auf die Druckfehler getreuer Auszug ist.

**) Wo man ihn schon einmal i. J. 1571 als Superintendent hatte haben wollen.

***) Vgl. über Menings Amtsfürung und Streitigkeiten in Bremen Walte in Niedners Zeitschrift für Kirchengesch. 1872 und 1873 (III).

†) Zwei Jare später wurde er entsetzt und ausgewiesen, — der letzte, nun auch als Märtyrer gefeierte Vertreter der Sache des Luthertums in Bremen.

genden Kirchenwesens nach innen. So fürte er statt des lutherischen einen neuen von ihm selbst verfassten Katechismus ein, der als „Bremer Katechismus" auch noch neben dem erst später rezipirten Heidelberger bis ins vorige Jarhundert in Gebrauch blieb, ferner das Brechen des Brotes statt des Gebrauchs der Hostien beim Abendmale, und sorgte für Abschaffung des Exorcismus bei der Taufe und Entfernung der „Götzen und Bilder" aus den Kirchen. So hat er noch besonders für die Folgezeit wichtiges geleistet durch die neue Ordnung der Verhältnisse der bis dahin sehr vernachlässigten Landprediger, durch die neue Konstituirung des Ministeriums, welche im Ganzen wie die erstere zum teil bis in unser Jarhundert sich erhielt, und vor allem durch die Aufstellung des berühmten consensus ministerii Bremensis ecclesiae vom Jare 1595, der streng calvinistisch gehalten, die von Mening eingefürte noch ganz Philippistische „Declaration oder Vergleichung in den fürnehmsten Stücken der christlichen Lehre, insonderheit vom heil. Nachtmal des Herrn" vom J. 1572*) nach manchem Streite schließlich ganz verdrängend, zum Bekenntnis der bremischen Kirche geworden und als solches bis in die achtziger Jare des vorigen Jarhunderts von allen ins Ministerium eintretenden Pastoren unterschrieben worden ist**). Lange so gut wie verschollen ist er wider ans Licht gestellt und zum ersten Male gedruckt bei Heppe, Die Bekenntnißschriften der reformirten Kirche Deutschlands, Elberfeld 1860, S. 147 ff. Nicht bloß der consensus, sondern auch der Umstand, dass er in seinen akademischen Vorlesungen in Bremen neben Melanchthon auch Bezas quaestiones als Leitfaden brauchte, sowie sein intimes Verhältnis zu Menso Alting und den Embern dient zum Beweis, dass Pezel aus einem Philippisten, mit dem noch 1580 Zanchius die von Heppe, Dogmatik, 1. Band, S. 178 ff. erwänte Kontroverse hatte, schließlich zum ganzen Calvinisten geworden ist. Er starb am 25. Februar 1604.

Pezel ist Herausgeber der loci theologici seines Lehrers Viktorin Strigel, 1582—1585, der epistolae Melanchthonis ad D. Alb. Hardenbergium, 1598, der consilia latina Melanchthons, Neustadt 1602, und der historia carcerum Peuceri 1604, und Verfasser einer Menge von theologischen, — dogmatischen, dogmatisch-polemischen, exegetischen — und anderen Schriften. Erwänungswert sind vor allem die schneidigen, dabei im Ganzen durch einen verhältnismäßig maßvollen und anständigen Ton gegen den der Gegner vorteilhaft abstechenden Streitschriften, mit denen er von 1581—1594 den Angreifern der bremischen Kirche, Andreä und den Tübingern, Hamelmann, Heßhus, Hunnius, den Hamburgern, P. von Eitzen, Selnecker, Marbach, heimleuchtete, ferner: argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae christianae, Neost. 1580—1589; summarischer Inhalt und Begriff von den zwei fürnehmsten Religionsstreitigkeiten, der Ubiquität und dem Abendmale, Bremen 1592; das seinerzeit vielgebrauchte und öfter aufgelegte mellificium historicum, complectens historiam trium monarchiarum Chald., Pers., Graecae, zuerst 1592, fortgesetzt von Lampadius; endlich und besonders noch die „aufrichtige Rechenschaft von Lehre und Ceremonien in der ref. Kirche", 1592, die für Nassau verfasst, dort symbolisches Ansehen erhielt (als „Nassauisches Bekenntniß", abgedruckt bei Heppe a. a. O.). Auch der den Ubiquitisten so anstößige Wittenberger Katechismus von 1571 ist nach Wigand ganz Pezels Werk. — Pezels Son, Tobias, lic. theol., zuerst professor moralium am gymnasium illustre, dann 1600 Pastor an Liebfrauen, gestorben als Senior des Brem. Ministeriums im sechzigsten Lebensjare am 4. April 1631, ist Verfasser einer postilla Saxonica und anderer Schriften.

Sowol was Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, V, 2, und Heppe,

---

*) Handschriftlich in mehreren Exemplaren im Archiv des Ministeriums vorhanden.

**) Hiernach ist die falsche Darstellung von Kohlmann, Welche Bekenntnißschriften haben in der bremischen Kirche Geltung gehabt? Bremen 1852, zu berichtigen. Den Beweis liefern die von uns durchgesehenen Protokolle des Ministeriums, die, von 1624 an gefürt, in einer Reihe von Foliobänden im Ministerial-Archiv fast vollständig vorliegen. Vergl. auch Iken, Der Cons. Min. Brem. Eccl. v. 1595, Brem. Jahrb. X. 1878, S. 34 ff.

Gesch. des deutschen Protestantismus, 2. Bd., als was die ihn betreffenden Artikel in Bayles Diktionnaire, Jöchers Gelehrtenlexikon, Rotermunds Brem. Gelehrtenlexikon und Ersch u. Grubers Encykl., incl. den unsern in der 1. Aufl. dieser Encykl. über Pezel bringen, ist sehr dürftig und teilweise unrichtig. Es ist hier mit der Kürze, die uns geboten war, ergänzt und berichtigt teils nach eigener Quellenforschung, teils nach der auf fleißigem Studium der einschlägigen Akten des brem. Stats- und Ministerial-Archivs und der Hauptschriften Pezels ruhenden Arbeit von Iken: Die Wirksamkeit des Christoph Pezelius in Bremen, Brem. Jahrbuch IX, 1877, S. 1 ff. **Mallet.**

Pfaff, Christof Matthäus, vieljäriger Kanzler der Universität Tübingen und einer der angesehensten Theologen seiner Zeit, wurde am 25. Dezember 1686 zu Stuttgart geboren, wo sein Vater, Johann Christof, später Professor der Theologie in Tübingen, damals zweiter Geistlicher an der St. Leonhardskirche war. Er zeichnete sich durch ungewönliche Begabung und geistige Frühreife aus, sodass er schon im 13. Jare zum akademischen Studium in das theologische Seminar in Tübingen aufgenommen werden konnte, im 18. Jare absolvirte und seine theologische Prüfung glänzend erstand und im 19. Repetent wurde. Der Herzog Eberhard Ludwig, auf seine ausgezeichnete Begabung aufmerksam gemacht, verlieh ihm ein reichliches Reisestipendium, und er trat im August 1706 eine wissenschaftliche Reise an, um sich zunächst in den orientalischen Sprachen und der Kirchengeschichte weiter auszubilden. In Halle a. d. Sale und in Hamburg verweilte er länger, da sich ihm dort Gelegenheit zum Studium der rabbinischen Litteratur darbot; später besuchte er auch Kopenhagen, die holländischen Universitäten und England. Nach dreijärigem Reiseleben wurde er nach Hause berufen, um den damaligen württembergischen Erbprinzen Friedrich Ludwig auf Reisen zu begleiten. Er traf mit ihm ihn Lausanne zusammen und begab sich sofort nach Turin, wo sie, es ist nicht recht ersichtlich zu welchem Zwecke, drei Jare verweilten. Der damalige Herzog von Savoyen, Victor Amadeus II., welcher 1713 im Utrechter Frieden den Königstitel erhielt, machte dort einen glänzenden Hof. Pfaff versäumte neben dem Hofleben nicht, auch wissenschaftliche Zwecke zu verfolgen. Er machte sich an die Schätze der Turiner Bibliothek, durchsuchte die Handschriften und verwertete sie zu kirchengeschichtlichen Forschungen, bearbeitete auch einige ungedruckte Schriften des Chrysostomus, Lactantius und Irenäus zur Herausgabe. In den Jaren 1714—1715 fürte er seinen Zögling nach Holland und Paris. Schon im Spätjare 1714 wurde er von dem ihm besonders wolwollenden Herzog Eberhard Ludwig gegen den Antrag der Universität zum ordentlichen Professor der Theologie ernannt. Als er jedoch im Jare 1716 nach Stuttgart zurückkehrte, war noch kein Lehrstul erledigt, der Herzog übernahm die Besoldung auf seine Kasse, und erst im Jare 1717 konnte Pfaff infolge der Erledigung durch Todesfall seine Stelle antreten. Obgleich die Kollegen dem aufgedrungenen und mit Selbstbewusstsein auftretenden jüngeren Professor nicht sonderlich gewogen waren, wurde er doch drei Jare später zum Rektor gewält, und, als einige Wochen darauf der damalige Kanzler Jäger starb, zum Kanzler ernannt. Beim Antritte dieses Amts hielt er eine geistreiche Rede, in welcher er die damals herrschenden Missstände des Universitätslebens treffend schildert und kräftig rügt. Dieselbe ist unter dem Titel: De universitatibus scholasticis emendandis et paedantismo literario ex iisdem eliminando, Tubingae 1720, gedruckt worden und auch in deutscher Übersetzung erschienen. Im September 1723 trat er in den Ehestand mit der Tochter eines Augsburger Patriziers, Maria Susanna von Rauner. Die nächstfolgenden Jare brachten ihm verschiedene Ehrenstellen: 1724 erhielt er das Diplom eines comes palatinus, 1727 wurde er Abt des Klosters Lorch, wodurch er auch Mitglied des württembergischen Landtags wurde, 1731 nahm ihn die Societät der Wissenschaften in Berlin als Mitglied auf.

Seit dem Antritte seines akademischen Lehramtes entwickelte er eine rege, vielseitige Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller. Seine Vorlesungen fanden viel Beifall, da er lebhaft und frei sprach, und überhaupt durch ein vorteilhaftes

Äußere für das öffentliche Auftreten begünstigt war. Seine Vorlesungen erstreckten sich über das ganze Gebiet der Theologie, er las über Dogmatik, Polemik, Moral, Exegese, alt- und neutestamentliche Bücher, alte und neue Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoraltheologie und theologische Litteraturgeschichte. Auch als Schriftsteller vertrat er eine vorwiegend encyklopädische Richtung. Besondere Aufmerksamkeit erregte er durch seine kirchenrechtlichen Schriften und seine Bemühungen für Vereinigung der protestantischen Konfessionen. Auf kirchenrechtlichem Gebiete vertrat er das sogenannte Kollegialsystem im Gegensatze gegen das durch Thomasius und Böhmer herrschend gewordene Territorialsystem. Er fasste die Kirche als einen Verein freier Mitglieder auf, die über einen Lehrbegriff übereingekommen sind und die Regierungsgewalt über ihren Verein dem Landesherrn übertragen haben. Seine Ansichten darüber hat er hauptsächlich in seiner Schrift: De originibus juris ecclesiastici, Tubingae 1719, und in seinen akademischen Reden über das protestantische Kirchenrecht, Tübingen 1742, dargelegt. Seine Vorschläge zur Vereinigung der Reformirten mit den Lutheranern wurden angeregt durch die Schrift eines jungen Docenten in Tübingen, Joh. Christ. Klemm, über „Die nöthige Glaubenseinigkeit der protestantischen Kirche, 1719". Pfaff sprach sich privatim zustimmend darüber aus und wurde nun von den Vertretern des Corpus Evangelicorum auf dem Reichstag zu Regensburg aufgefordert, öffentlich für die Vereinigung beider Konfessionen zu wirken. Er wandte sich an einen damaligen Hauptvertreter der Lutheraner, den Konsistorialdirektor Cyprian in Gotha, der jedoch ablehnend und abratend antwortete. Im Auftrage des Corpus Evangelicorum verfasste nun Pfaff ein „Alloquium irenicum ad Protestantes", Regensburg 1720, das auch deutsch unter dem Titel „Friedfertige Anrede an die Protestanten" in mehreren Auflagen erschien. Er fand vielfache Zustimmung, fur fort, seine Ansichten über die Unterscheidungslehren zwischen Reformirten und Lutheranern auszufüren und suchte nachzuweisen, dass der Unterschied in der Lehre von der Person Christi und über die Sakramente an sich sehr unbedeutend sei und praktisch nicht viel auf sich habe. Es handle sich um Nebendinge, die nicht zum Wesen des Christentums gehören, und wenn man in der Hauptsache einig sei, könne man von den Nebendingen annehmen oder ablehnen, wie man es vor Gott verantworten zu können glaube. Pfaffs Ansichten und Vorschläge fanden auch bei der preußischen, englischen und holländischen Regierung Anklang, aber bei den Theologen, namentlich bei den lutherischen, Widerspruch; es erschien eine Flut von Gegenschriften, die Pfaff zum teil aufs heftigste angriffen. Er selbst beteiligte sich bei dieser Polemik nicht, sondern blieb passiver Zuschauer und verzichtete auf die Verwirklichung seines Gedankens in der Hoffnung, dass wenigstens ein Teil der Reformirten sich mit den Lutheranern verbinden würde.

Was Pfaffs eigenen dogmatischen Standpunkt betrifft, so war er nicht der damals in Tübingen herrschende der lutherischen Orthodoxie; er hegte freiere Ansichten, verwarf den strengen Buchstabendienst und sprach offen aus, dass manche Lehrsätze nur cum mica salis angenommen werden dürften, namentlich wollte er die Lehre von der Erbsünde nicht in ihrer kirchlichen Strenge verstanden wissen. Im Pietismus sah er ein heilsames Gegengewicht gegen die strenge Orthodoxie. In seinem Lehrbuch der Dogmatik unter dem Titel: Institutiones theologiae dogmaticae et moralis, Tubingae 1719, zeigt sich ein entschiedener Einfluss pietistischer Elemente, noch mehr in dem „kurzen Abriß vom wahren Christenthum", Tübingen 1720, wo er im Gegensatz zum äußerlichen Gottesdienst auf innerliches Herzenschristentum dringt. So freisinnig er sich übrigens mitunter gegen die Orthodoxie aussprach, so stellte er sich doch mit seiner Autorität auf ihre Seite, wenn es darauf ankam, die Kirchenlehre gegen die von der Leibnitz-Wolfischen Philosophie ausgehende freiere Richtung zu verteidigen. Bei den Kämpfen der theologischen Fakultät gegen die Leibnitzianer Bilfinger und Canz sehen wir ihn an der Spitze; die Opposition der Fakultät gegen die Zurückberufung Bilfingers im Jare 1731 wäre von geringer Bedeutung gewesen, wenn nicht der angesehene Kanzler Pfaff mitgehalten hätte.

Pfaff genoss mehrere Jarzehnte lang großes Ansehen, er war der berühm-

teste Professor des damaligen Tübingens. Mancher kam nach Tübingen, um Pfaff zu hören, sein Wort und Rat hatte weithin Geltung und Gewicht. Aber dieser Celebrität stand keine entsprechende Hochachtung und Verehrung in seiner nächsten Umgebung zur Seite. Schon dass er reich, ein genussliebender Lebemann, hochmütig und eitel war, tat seiner Achtung etwas Abbruch, dann kam dazu, dass er heftigen Temperaments war und für unverträglich galt. Zuletzt muss noch etwas Besonderes dazu gekommen sein, das seine Stellung in Tübingen erschütterte und ihn bewog, sich eine andere Stätte zu suchen. Als Kanzler Mosheim in Göttingen 1755 starb, wurde ihm die erledigte Kanzlerstelle angeboten, und er nahm sie auch an, aber die definitive Berufung oder Ernennung blieb aus. Nun beschloss der schon siebzigjärige Mann, Tübingen dennoch zu verlassen und nach Frankfurt am Main zu übersiedeln. Er reiste am 9. Februar 1756 dorthin ab; aber unterwegs erhielt er einen Ruf nach Gießen als Kanzler der dortigen Universität. Er folgte demselben und lebte noch vier Jare dort. Am 9. November 1760 starb er.

Litteratur: Christian Polycarp Leporinus, Nachricht von des Herrn Christoph Matthäi Pfaffen Leben und Schriften, Leipzig und Aschersleben 1726; Büschings Beiträge zur Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, Bd. III; Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrtengeschichte, Bd. X, 1795; K. Klüpfel, Geschichte der Universität Tübingen, 1849; K. Weizsäcker, Zur vierten Säcularfeier der Universität Tübingen; Lehrer und Unterricht an der evang.-theol. Fakultät, Tübingen 1877, S. 97 u. ff. **Klüpfel.**

Pfaffenbrief. Unter diesem Namen ist bekannt eine Übereinkunft, welche die eidgenössischen Orte Zürich, Zug, Luzern, Uri, Schwyz und Unterwalden zur Beseitigung der Immunität der Geistlichen und zur Beschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit im Oktober 1370 schlossen. Die Veranlassung zu diesem so lange vor der Reformation erfolgten und darum höchst beachtenswerten kirchenpolitischen Akt war ein Gewaltstreich, den kurz vorher Bruno Brun, Propst des Chorherrenstiftes am Zürcher Großmünster, mit seinem Bruder ausgefürt hatte. In übermütigem Vertrauen auf seine Immunitätsrechte hatte der geistliche Herr den Luzerner Schultheißen, Peter von Gundoldingen, vor den Toren von Zürich überfallen und gefangen genommen. Empört über diese Frechheit und über das untätige Zusehen des Rates trat die Bürgerschaft von Zürich sofort zusammen und schwur, den Friedensbruch zu strafen. Daraufhin gab der Propst zwar die Gefangenen frei, der Gerichtsbarkeit des States aber wollte er sich nicht unterwerfen, durfte deshalb auch nicht mehr nach Zürich zurückkehren. Um änliche Vorkommnisse von Seiten der Hierarchie womöglich zu verhüten, schlossen hierauf die genannten schweizerischen Stände einen Vertrag, bestehend aus 9 Artikeln (mitgeteilt von Bluntschli im 1. Bande seiner Geschichte des schweiz. Bundesrechts, Zürich 1849, S. 124 ff.). Der Hauptinhalt dieser Artikel ist folgender: alle ausländischen Geistlichen, welche bei den Eidgenossen wonen wollen, müssen schwören, niemanden vor ein fremdes Gericht zu ziehen; ausgenommen sind nur die der bischöflichen Jurisdiktion zugehörenden Ehesachen und geistlichen Angelegenheiten. Würde ein „Pfaff“ dawider handeln und als Kläger oder Beklagter bei einem fremden Gerichte anstatt bei dem, in dessen Bereich der Angeklagte wonhaft, Recht suchen, so soll ihm aller Schutz der Gesetze, jegliches Gastrecht, Handel und Wandel entzogen werden.

Über diese bedeutsame Warung statlichen Hoheitsrechtes gegenüber den Ansprüchen der römischen Hierarchie und ihre geschichtliche Bedeutung für die Entwicklung des schweizerischen Bundesrechts vergl. das angefürte Werk von Bluntschli und die Werke über die Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft von Gelzer, Meyer von Knonau und Joh. von Müller. **Bernhard Riggenbach.**

Pfandrecht bei den Hebräern. Dasselbe hatte im Rechtsleben des Volks seine Berechtigung darin, dass die Israeliten von ihren Volksgenossen vom Darlehen keinen Zins oder Aufschlag nehmen durften. Insofern ist das Pfandneh-

men gewissermassen ein Korrektiv dieser Gesetzesbestimmung, denn es gab doch Verhältnisse, unter denen Billigkeit und kluge Vorsicht es erforderte, dass dem Darleiher irgend eine Sicherheit gegeben wurde. Eine solche ist das Pfand oder Unterpfand, עֲבוֹט 5 Mos. 24, 10 ff.; חֲבֹל, חֲבֹלָה Hos. 18, 12; 33, 15 = etwas Verbindendes; הַעֲבִיט 5 Mos. 15, 6. 8.; חָבַל Hiob 25, 6; Spr. 10, 16 einen verbindlich machen durch Abnehmen eines Pfandes. עָרַב als Pfand hingeben Neh. 5, 3. Daher עֲרֻבָּה, עֵרָבוֹן ἀῤῥαβών 1 Mos. 38, 17 ff. Unterpfand überhaupt, Bürgschaft für Versprechungen. Auch תְּשׂוּמֶת יָד = etwas in die Hand Gelegtes, als Unterpfand Übergebenes 3 Mos. 5, 21. Talm. מַשְׁכּוֹן sic dictum, quia habitat in manu creditoris, donec redimatur. מַשְׁכֵּן pignorari; pignus v. pangoro, befestigen. — Das mosaische Gesetz enthält gemäß seinem humanen Charakter wie in sonstigen Verhältnissen des socialen Lebens, so auch hinsichtlich des Schuld- und Pfandwesens zur Beschränkung der Willkür der Reichen, überhaupt der Gläubiger gegenüber den armen Schuldnern mehrere spezielle Bestimmungen: 1) Dem Gläubiger ist verboten, das Haus des Schuldners zu betreten und sich selbst ein Faustpfand, Farnisspfand willkürlich auszuwälen. Der Schuldner soll das Pfand selbst auswälen und herausbringen (5 Mos. 24, 10). 2) Das gepfändete Oberkleid (שִׂמְלָה, בֶּגֶד) des Armen darf nicht über Nacht behalten werden, weil es die Decke ist, in welche er des Nachts seinen Leib hüllt, s. Bd. VIII, 37. Der Witwe darf überhaupt nicht das Kleid zum Pfand genommen werden (2 Mos. 22, 25 f.; 5 Mos. 24, 12. 17). 3) Der obere und untere Mühlstein des Schuldners darf nicht zum Pfand genommen werden, weil die Mühle das unentbehrliche Werkzeug ist zur Bereitung der täglichen Speise. Solche unentbehrliche Dinge zum Pfand nehmen, heißt „das Leben pfänden", d. h. das zum Leben Notwendige (5 Mos. 24, 6). Andere entbehrlichere Pfandobjekte bekommt der Gläubiger als eine Art Äquivalent für den Zins (נֶשֶׁךְ) oder Aufschlag (מַרְבִּית, תַּרְבִּית Darauflegen bei der Widererstattung), den der Israelit nur von Ausländern, nicht von Volksgenossen nehmen durfte (s. den Art. Wucher bei den Hebräern) — sogleich bei Empfangnahme des Anlehens, und darf sie nicht nur so lange behalten, als die Schuld nicht bezalt wird, sondern auch zu seinem Nutzen gebrauchen. — Verpfändung von Grundstücken im jetzt gewönlichen Sinne kommt erst Neh. 5, 3 vor. Der Zins beträgt hier 1% monatlich, also 12% järlich, wie denn auch bei den Römern monatliche Verzinsung üblich war. In M. Scheb. 10, 6 wird die Verpfändung von Grundstücken (קַרְקַע) erwänt. Übrigens war auch der Verkauf der zum Erbgut gehörigen Grundstücke, da er eigentlich nur Verkauf des Ertrages bis zur Widereinlösung war, oder bis zum Jobeljar, in welchem sie one Bezalung des Kaufschillings an den Verkäufer oder Schuldner heimfielen, eine Art Verpfändung (weiteres siehe im Artikel Sabbath und Jobeljar und Bd. I, S. 646). Widergesetzliche Willkürlichkeit und Härte bei Pfändung des Schuldners, besonders wo es Wittwen und Waisen betraf, wie sie in späterer Zeit, „als die alte, volkstümliche Bruderliebe, die das Gesetz voraussetzte, immer mehr dahinschwand" (Ewald, Alterth., S. 211), häufiger vorgekommen sind, rügt Hes. 18, 7. 12; 33, 15; Am. 2, 8; Micha 2, 9; Hab. 2, 6 (עַבְטִיט Pfändermasse, Luth. nach Syr. Aben Esra viel Schlamm, Wolke von Schlamm עַב טִיט) Hiob 22, 6; 24, 3. 7. 9 (Esel und Stier, als unentbehrliche Dinge fürs Leben); Sprüchw. 20, 16. Im Talmud M. Baba mez. IX, 13 finden sich nähere Bestimmungen zum Vorteil des Gepfändeten, z. B. die Pfändung soll geschehen unter Zuziehung des Gerichts, eine Bestimmung, die notwendig wurde wegen eingerissenen Missbrauchs des Pfandrechts, wärend das Pfandnehmen in alter Zeit ein außergerichtliches, ein Privatübereinkommen gewesen zu sein scheint. Hat der Schuldner ein Geräte doppelt und die Schuld macht nur so viel aus, als beide Geräte wert sind, so darf nur das eine genommen werden. Stirbt der Schuldner, so darf man das Pfand den Erben nicht widerbringen (weil

es im Ges. 5 Mos. 24, 13 heiße: ihm). Da am Sabbath keine Zalung gemacht werden darf, wurde dem Gläubiger statt des Geldes gewönlich das Oberkleid gelassen, welches aber sogleich nach dem Sabbath wider einzulösen war (M. Schabb. 23, 1). Wenn auf ein Pfand geliehen wird, dieses aber wegkommt, so verzichtet der Gläubiger auf die gegebene Summe, sofern diese dem Wert des Pfandes entspricht. Entsteht Streit über den Mehr- oder Minderwert desselben, so hat nach Maßgabe sonst einschlagender Bestimmungen der eine oder andere den ihn treffenden Eid zu leisten. Das räuberisch, one gerichtliche Erlaubnis genommene Pfand darf zurückgefordert werden mittelst eines Eides, wenn Zeugen aussagen, dass der Gläubiger beim Pfandnehmen ins Haus gegangen sei (Schob. VI, 7; VII, 2). — Auch Bürgschaft (תַּעֲרֻבָה, בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת, Geißeln, 2 Kön. 14, 14, von עָרַב, sich verbürgen, עֹרֵב, der Bürge) ist eine Art Verpfändung. Diese im Gesetze nirgends erwänte Sitte scheint in späterer Zeit aufgekommen und häufig damit Missbrauch getrieben worden zu sein. Daher die häufigen Warnungen vor Übernahme von Bürgschaften (Spr. 6, 1 ff.; 11, 15; 17, 18; 20, 16; 22, 26; 27, 13; Sir. 8, 16; 29, 19 ff.). Der Bürge musste wol auch anstatt des Schuldners dem Gläubiger ein Pfand geben. Der Sinn jener Warnungen ist, dass der Schuldner sich gern leichtsinniger Weise auf die Bürgen verläßt und dass dieser törichterweise seine Selbständigkeit aufs Spiel setzt und sich der Misshandlung des Gläubigers aussetzt. Doch heißt Sirach den Bürgschaft Leistenden 29, 18 einen braven Mann: *ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγγυήσεται τὸν πλησίον*, nur wird in demselben Zusammenhang der Bürge zur Vorsicht und Warung seiner persönlichen Freiheit ermant und die Lässigkeit des Schuldners um so strenger gerügt. Dass man statt Mobilien oder Immobilien auch Menschen zum Pfand nehme, d. h. dass dem Schuldner in Ermangelung eines entsprechenden Pfandes nicht nur die vom Gesetze verbotenen Pfandobjekte, z. B. das Oberkleid, sondern auch Weib und Kind genommen und er selbst samt ihnen in Sklaverei verkauft wurde (2 Kön. 4, 1 ff.; Am. 2, 8, vgl. Matth. 18, 25) — war eine unberechtigte Folgerung aus den Gesetzesbestimmungen 2 Mos. 21, 1 ff.; 3 Mos. 25, 39 ff.; 5 Mos. 15, 12 ff., worüber weiteres s. I, 647 und die Artikel Sabbatjar und Jobeljar und Sklaverei bei den Hebräern. S. Michaelis, Mos. Recht, III, § 150; Saalschüz, Mos. Recht, S. 279. 858.

Lehrer.

Pfarre, Pfarrer (Parochia, parochus). Der Name Parochie, *παροικία*, kommt zuerst gleichbedeutend mit *διοίκησις* als Bezeichnung eines Bischofssprengels, und zwar zu der Zeit vor, wo die Bischöfe sich über die bloßen Presbyter bereits nicht nur als Vorsteher von Presbyterkollegien, sondern auch darüber hinaus, erhoben hatten; sei es durch missionirende Gemeindestiftung, bei der die Missionare ihnen untergeordnet blieben, sei es indem Vorsteher kleinerer, bisher selbständiger Landparochieen (*ἐπίσκοποι τῶν χώρων*) sich ihnen unterordneten, und dann fernerweit durch bloße Presbyter ersetzt wurden. S. d. Art. Bischof Bd. II, S. 483. — Solcher presbyteri ruris gedenkt schon das Konzil von Neocäsarea (314. — s. D. gs. c. 12); Athanasius († 375 s. Apolog. II) nennt den ager Mareotes als dem Bischof von Alexandrien so untergeben, ut singuli pagi suos presbyteros habeant; das Konzil von Chalcedon (451 s. c. 17) aber bezeichnet auch dergleichen Presbytersprengel als Parochieen, indem es annimmt, dass die Bischofssprengel in Landparochieen (*ἀγροικικαὶ παροικίαι*) zerfallen: c. 1. c. 16. qu. 3. Der Bischof blieb dabei in den damaligen kleinen, ihrer Größe nach etwa mit unsern heutigen Superintendentursprengeln (den preußischen) vergleichbaren Diözesen der eigentliche Träger des Lehramtes. Nur in seiner Kirche wurde vollständiger Gottesdienst gehalten, die von ihm geweihten Abendmalselemente sendete er den Presbyterkirchen zu u. s. w. (Thomassin, Vetus et nova discipl. P. 1. lib. 2. c. 21 sqq.); und als seit dem dritten Jarhundert deren Gottesdienst völliger wurde, behielt doch allein er wenigstens die Taufe. Der gewönliche Name für den einer abhängigen Kirche obiger Art von ihm vorgesetzten Geistlichen blieb längere Zeit Presbyter (c. 4. 5. C. 9. qu. 2), auch mit dem Zusatze parochianus

(D. 94. c, 3, Concil. Cabilon. 813) oder parochialis (c. 30. X. de praebendis, 3. 5. Innocent. III.).

So große Diözesen, wie viele westliche und insbesondere die deutschen waren, wurden von Anfang an in Pfarrsprengel unterabgeteilt, die nur allein noch Parochieen hießen, wärend der Bischofssprengel Dioecesis genannt wird. Indes sind diese Parochieen noch nicht die der späteren Zeit, sondern größere. Jede von ihnen hat eine zu Abhaltung vollständigen Gottesdienstes bestimmte Kirche (titulus major, ecclesia baptismalis, plebes), nicht selten an einer Stelle ehemaliger heidnischer Gottesverehrung. An diese Hauptkirche ist die Gemeinde (plebs) des Bezirkes mit ihrem sonntäglichen Gottesdienste, mit Taufe, Begräbnis, kirchlichen Abgaben gewiesen (Thomassin l. c. und D. 1. c. 35. de consecr. D. 3. c. 5. ibid. aus dem Conc. Agath. 506 und Aurelian. I. 511, sowie c. 4. 5. C. 9. qu. 2 aus dem Conc. Namnet. 7. Jarhundert, und Caroli M. capit. a. 809. c. 7 in Pertz Monum. 3, 161). Für sonstige gottesdienstliche Bedürfnisse gibt es auf größeren Gütern, oder sonst über die Parochie zerstreut Oratorien (Kapellen), in denen entweder der presbyter parochialis selbst, oder andere, sei es als Hausgeistliche der Gutsherren, sei es als sonst dort angestellte Kleriker, fungiren, die seine Stellvertreter sind. Im Laufe der Zeit erwerben sie indes die Parochialbefugnisse in dem engeren Kreise, welchem ihr Oratorium dient, als eigene, sodass die Oratorien selbständige Pfarrkirchen für diese Kreise werden und dem Pfarrer der Hauptkirche, der ein Archipresbyter, später auch Ruraldechant genannt wird, in Betreff solcher „tituli minores“ nichts mehr bleibt, als die Aufsicht. Singulis plebibus — im alten Sinne — archipresbyteros praeesse volumus, verordnet schon das Conc. Ticin. a. 850. c. 15 (Pertz 3, 399), qui . . . . presbyterorum, qui per minores titulos habitant, vitam jugi circumspectione custodiant. Vergl. cap. Lamberti a. 898 (Pertz 3, 565 und c. 4. X. de off. archipresbyteri 1, 24). Vgl. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts 2, 346 f. Erst diese Parochieen der tituli minores sind im wesentlichen die heutigen Pfarrsprengel.

Der Name plebanus, Leutpriester, ist zuweilen dem Archipresbyter geblieben (c. 3. X. de aff. jud. ord. 1, 31. — c. 3. X. de his, quae vi, metuque fiunt. 1, 40); im übrigen heißt der Pfarrer als presbyter qui plebem regit, Rektor seiner ecclesia (c. 38. X. de elect. 1, 6. bis c. 3. X. de clerico aegrot. 3, 6), sein Amt rectoria (c, 38. X. de praebendis. 3, 7); er ist ad regimen ecclesiae assumtus (c. 5. X. de aetate 1, 14. — c. 14 de electione in VI. 1, 6), pastor und curatus (Clem. 2. de sepatr. 3, 5. — c. 28 X. de praebendis. 3, 5), endlich wird er persona ecclesiae genannt (c. 3. X, de officio vicarii 1, 28. — c. 7. X. de jure patronatus 3. 38). — Die Gesamtstellung der Pfarrer bezeichnet das conc. Aquisgran. II, 836. c. 5: sie seien praesides ecclesiarum, sacerdotii participes, curam habeant fidelium, delinquentes corripiendi, aegrotantes reconciliandi munus, mortuos condendi officium. Allemal zu Ostern mussten sie dem Bischofe von ihrer Amtsverwaltung Rechnung legen: Pippini cap. a. 742. c. 3. (Pertz 3, 17), Concil. Tolet. in D. 38. c. 2.

Da die plenitudo potestatis ecclesiasticae dem Bischofe zusteht (s. d.), so ist der vorreformatorische Pfarrer nur dessen für den Bezirk der Parochie bestellter Vertreter. Hieraus folgt 1) dass er vom Bischofe ernannt, bezw., wo derselbe hierbei auf fremden Vorschlag zu rücksichtigen hat, bestätigt wird: s. die Artikel Benefizium Band II, S. 288, Präsentation; 2) dass nur der Bischof Parochialgrenzen verändern kann (Gelasius P. in c. 5. C. 16. qu. 3. Urban. III. in c. 4. X. de paroch. 3, 29). 3); dass der Bischof dem Pfarrer die Verwaltung der Seelsorge durch Wort und Sakrament, die zur Gemeindezucht nötige Jurisdiktion und die lokale Aufsicht über Kirchengut zwar im allgemeinen als ausschließliche überträgt (Conc. Carthag. I. in D. 71. c. 6, Pseudoisidor. in c. 1. C. 13. qu. 1: ecclesias singulas singulis presbyteris dedimus, parochias et coemeteria eis divisimus, et unicuique jus proprium habere statuimus, ita videlicet, ut nullus alterius parochiae terminos invadat, sed sit unusquisque suis terminis contentus. Womit übereinstimmt tit. X. de parochiis et alienis parochianis 3, 29), dass aber doch gewisse Arten sowol der Sakramentsverwaltung wie der

Jurisdiktion bischöfliches Reservat bleiben (s. den Art. Bischof Bd. II, S. 483), und dass der Pfarrer jeden Augenblick vom Bischofe bei Seite geschoben und dass von demselben auch in den gewönlichen pfarramtlichen Geschäften persönlich oder durch andere Stellvertreter gehandelt werden kann. 4) Dies geschah im Mittelalter mittelst bischöflicher oder auch päpstlicher Privilegien nicht selten in der Art, dass einesteils Ordenskonvente, namentlich Mannsklöster, vom Amtsrechte des Pfarrers eximirt und der Seelsorge ihrer Ordensoberen unterstellt wurden (s. den Artikel Exemtion Bd. IV, S. 453), anderenteils den Mönchsorden Befugnis erteilt ward, in den Parochien in Konkurrenz mit dem Pfarrer zu predigen und Beichte zu hören (Bonif. VIII c. 2. de sepult. in Extr. comm. 3, 6. — Bened. XI. c. 1. de privill. ibid. 5, 7. Clem. 2. de sepult. 3. 7. Clem. de privill. 5, 7).

Die Anstellung des Pfarrers geschieht, indem ihm das an der Pfarrkirche bestehende Pfarrbeneficium mittelst Investitur übertragen wird; Näheres s. daher unter Benefizium. Wie das Bisherige ergibt, muss er Priester sein; doch ist die Anstellung eines Klerikers, der noch nicht die Priesterweihe hat, nicht ungültig wenn er sie binnen einem Jare, das vom Tage des erlangten Besitzes seiner Stelle läuft, erwirbt (c. 14 und 35. de elect. in VI. 1, 6. Clem. 2. de act. et qual. 1, 6). — Wo an einer Pfarrkirche ein Dom- oder ein Kollegienkapitel (s. den Art. Kapitel Bd. VII, S. 506) besteht, kommt auch vor, dass dieses als juristische Person Pfarrer ist. Alsdann ist es als Corpus nur parochus habitualis, primitivus, principalis, übt aber das Pfarramt aus durch einen festangestellten Offizialen, der parochus actualis, secundarius, substitutus heißt, die nötigen Eigenschaften zum Pfarramte haben und vom Bischofe bestätigt sein muss. Ein äußerlich änliches, rechtlich andersartiges Verhältnis tritt ein, wenn eine schon bestehende Pfarre mittels Union einem Kloster oder Stifte „inkorporirt“ wird. S. den Art. Inkorporation Bd. VI, S. 717. — Dass der angestellte Pfarrer unter ständiger Aufsicht des Bischofs arbeitet, bedarf keiner näheren Darstellung.

So gestaltet fand die deutsche Reformation die Verhältnisse der Pfarreien und Pfarrer vor und veränderte sie auf Grund der Lehrannahme (A. Sm. p. 352), dass „nach göttlichem Rechte kein Unterschied ist zwischen Bischöfen und Pastoren oder Pfarrherren“; was in der A. C. c. 28, p. 27 sq. und in der Apol. p. 292 sq. näher ausgefürt wird. — Die landesherrlichen Kirchenvisitationen, mittels deren die evangelische Kirchenordnung sich einrichtete, gingen darauf, dass die bestehenden Pfarren, denen zugleich ihr Vermögen sicherzustellen war, mit richtig lehrenden und unbescholten lebenden Geistlichen besetzt wurden. Nur wo die Pfarren zu klein waren, um verheiratete Pastoren erhalten zu können, legte man mehrere zusammen, auch wurden die in Klöster und Stifter inkorporirt gewesenen wider gewönliche, und ebenso fielen die Exemptionen weg. Im übrigen blieben die vorreformatorischen Parochialverbände und die vorreformatorische Weise der Pfarrbesoldung durch Benefizium erhalten. Was aber die bisherigen Amtstätigkeiten des Pfarrers betraf, so fielen zwar einige derselben, wie Meßopfer, Benediktionen, auch was auf Übertragung bischöflicher Jurisdiktion beruht hatte, weg; im wesentlichen aber wurden sie vielmehr erweitert, da alles, was dem Bischofe an lehramtlichen Funktionen reservirt gewesen war, als dem Pfarrer gehörig, und dieser insofern als der ware Bischof seiner Parochie anerkannt wurde. Demgemäß umfasst die Amtspflicht und -Befugnis des evangelischen Pfarrers einerseits die Verkündigung des göttlichen Wortes in Predigt, Katechese und bei anderen durch die kirchliche Ordnung gegebenen Gelegenheiten, und wo von der pfarramtlichen Katechese sich ein besonderer religiöser Schulunterricht abgetrennt hat, dessen Beaufsichtigung, andererseits die Verwaltung der Sakramente, sowie die mit Wort- und Sakramentsverwaltung verbundene Kirchenzucht. Diese Funktionen zusammengenommen machen die „Seelsorge“ (cura animarum) aus, welche dem Pfarrer obliegt; eine über sie hinausgehende Gewalt gibt das Pfarramt als solches nicht. Nur als Nebenfunktion pflegt ihm noch die Fürung der Kirchenbücher, die nächste Sorge für das Vermögen der Pfarrkirche (Kirchengut) und die Aufsicht über die lokale kirchliche Armenpflege übertragen zu sein. Näher geordnet sind alle diese Dinge im Anschluss an die kirchlichen Bekenntnisse durch die

Kirchenordnungen (s. Band VII, S. 783), auf welche die Pfarrer deswegen ausdrücklich verpflichtet zu werden pflegen, und durch die neue kirchliche Partikulargesetzgebung, s. z. B. Jacobson, Ev. Kirchenr. d. preuß. Staates § 61 f.; Weber, Sächs. Kirchenrecht § 61 f. § 69. 82. 85; Schlegel, Kurhannover. Kirchenr., 2, 246 f. 362. 391 f. 407 f. 423 f., ergänzt in Ebhardt, Gesetze des hannov. Consistorialsprengels, 1, 814 f. u. s. w. f. Eventuell entscheidet immer noch, soweit es nicht durch diese neue Entwickelung direkt oder indirekt abrogirt ist, das kanonische Recht. Die Rechtsnormen, welche sich hienach für die einzelnen Richtungen der pfarramtlichen Tätigkeit ergeben, s. in den von diesen Amtshandlungen handelnden Artikeln. — Die vorreformatorische Kirche kannte nur einen Pfarrer in jeder Parochie. Die reformatorische und heutige evangelische kennt in großen Gemeinden mehrere, zuweilen auch durch verschiedene Amtstitel unterschiedene Pfarrer. Die Geschäftsverteilung unter ihnen ist alsdann lokal näher geordnet.

Wie die vorreformatorischen Pfarrer unter Aufsicht der Bischöfe arbeiteten und von ihnen angestellt wurden, so verwalten die evangelischen ihr Amt unter Aufsicht der landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden (s. den Art. Kirchenregiment Bd. VII, S. 790) und erhalten ihre Anstellung, bzw. Bestätigung von diesen. Die Voraussetzungen der Anstellung sind insofern geändert, als der Anzustellende nur ein getaufter und nach Kenntnissen, Leben und Bekenntnis im geistlichen Amte verwendbarer Mann sein muss, es aber der besonderen persönlichen Qualifikation, welche durch die Priesterweihe erworben wurde, nicht mehr bedarf. Auch die Veränderung der Parochialgrenzen und die Neuerrichtung von Parochieen ist in landesherrlich-kirchenregimentlicher Hand; nur wo so besondere Verhältnisse vorlagen, wie bei dem Religionsvergleich zwischen Brandenburg und Pfalz über Jülich, Cleve, Berg und Mark vom 26. April 1672, konnte es vorkommen, dass (Art. 10. § 2) der evangelischen „Religionsgemeinde" das Trennen oder Zusammenlegen von Pfarren anheimgegeben ward. — Statliches oder kirchenregimentliches Handeln bei Errichtung und Veränderung von Parochien wurde, so lange in den deutschen Territorien landeskirchliche Gesichtspunkte herrschten, nicht unterschieden: s. z. B. Schlegel, Kurhannov. Kirchenr., 2, 246; Wüff, Kurhess. Kirchenr., § 157. Der Territorialismus vindizirte sie einseitig dem State: s. z. B. Preuß. Allg. Landrecht Th. 2, Tit. 11. §. 238; K. Sächs. Verordnung vom 20. Juni 1835. Nach heutiger wesentlich kollegialistischer Auffassung bilden sie eine gemischte Angelegenheit, sodass z. B. in Altpreußen jetzt dabei der Kultusminister zusammen mit dem Oberkirchenrate handelt (Erlass vom 20. Juni 1850), in Bayern der Minister des Innern zusammen mit dem Oberkonsistorium. (Ed. üb. d. inneren Angell. der protest. Gesammtgemeinde vom 26. Mai 1818, § 19). — Immerhin ist das Unterordnungsverhältnis des protestantischen Pfarrers zu seiner vorgesetzten Kirchenregimentsbehörde insofern von dem des vorreformatorischen Pfarrers zum Bischofe verschieden, als er in seiner Amtstätigkeit nicht deren Stellvertreter, sondern selbständig und daher niemals von ihr in vorreformatorischer Art beliebig beiseite zu schieben ist.

Die landeskirchliche Parochie ist, wie die vorreformatorische, ein geographischer Begriff; dafür, dass über die Pfarrzugehörigkeit nach wie vor das Domizil entscheide, blieb c. 5. X. de parochiis 2, 29 und c. 3 de sepulturis in VI. 3, 12 normirend. Wer mehr als ein Domizil hat, kann wälen, in welchem er sich zur Kirche halten will: c. 2 de sepulturis in VI; wer als Pächter, Studirender, Dienender oder dergl. sich längere Zeit in der Parochie aufhält, wird behandelt, als habe er dort sein Domizil (quasidomicilium), Eichhorn, Kirchenrecht, 1, 650. Für den domizillosen Vagabunden fungirt der Pfarrer des jeweiligen Aufenthaltsortes. Diese Rechtsregeln werden ausgedrückt durch den Satz: quidquid est in parochia est etiam de parochia. Der Pfarrangehörige (parochianus, Pfarrkind) ist an den kompetenten Pfarrer (parochus proprius) mit allen seinen kirchlichen Bedürfnissen gewiesen. Früher sollten fremde Parochianen, streng genommen, nicht einmal zur Messe zugelassen werden: c. 4. C. 9. qu. 2, c. 2 X. de parochiis. 3, 29. Später hat diese Ausschließlichkeit sich gemildert, nicht bloß so, dass durch Dimissorialien des parochus proprius jeder nicht kompetente Pfarrer diesem substituirt wer-

den kann, sondern auch mittels Gestattung größerer Freiheit im Allgemeinen: Luther, Auslegung des 82. Psalms (1530), Erl. Ausg. 39, 254; Jacobson a. a. O. S. 253 f.; Weber 2, 113; Schlegel 2, 362. 364. — Die reformatorische Zeit nahm nicht an, dass Nichtparochianen dauernd innerhalb der Parochie wonen könnten, denn sie duldete nur der Landeskirche Angehörige im Lande. Soweit man sie dann aber allmählich, namentlich seit den Toleranzvorschriften des westfälischen Friedens, zuließ, wurden sie, gemäß J. P. O. a. 5. § 34, allemal auch als vom Parochialnexus Eximirte betrachtet. Nur erließ man ihnen in manchen Orten die Gebürenzalung an den Parochus nicht, weil man sie als dessen wolerworbenes Recht ansah; im Laufe der Zeit aber sind sie auch davon allenthalben, oder so gut wie allenthalben, frei geworden. Dies entspricht der in Handhabung der betreffenden Verhältnisse seit etwa 1650 langsam, doch stetig fortschreitenden Auffassung, dass die evangelische Kirche keine Landeseinrichtung, sondern jede Konfessionskirche eine Gesinnungsgenossenschaft, ihre Einzelgemeinde also gleichfalls nicht lokal umgrenzt, sondern personell sei. Zuerst kamen dergleichen personale Pfarrgemeinden anerkannterweise für die zur Landeskirche nicht Gehörigen vor, z. B. für Reformirte innerhalb lutherischer Gebiete; dann errichtete die Landeskirche selbst Anstaltsgemeinden, Militärgemeinden, Hofgemeinden, und eximirte vom Parochialzwange in Städten, die mehrere Parochieen besaßen, auch die fluktuirende und deswegen auf Mietswonungen hingewiesene landesherrliche Beamtenschaft. Endlich ist man auf solchem Wege in größeren Städten nicht selten, wenn nicht zur Aufhebung des Parochialzwanges überhaupt, so doch zu seiner Einschränkung auf vereinzelte pfarramtliche Funktionen, z. B. auf Taufe, Aufgebot, Begräbnis gekommen. Im Einzelnen ist dergleichen partikular- oder lokalrechtlich geordnet. Eichhorn a. a. O. S. 755, Not. 8. Vergl. Jacobson §. 57, Not. 27 f.; § 59, Not. 11 f.; §. 63, Not. 32; Schlegel 2, 264. 268 f, 362 f.

Von den heutigen römisch-katholischen Pfarren und Pfarrern gilt im allgemeinen, dass ihre Rechtsverhältnisse dieselben, wie in vorreformatorischer Zeit, geblieben sind; doch ist das nach verschiedenen Seiten näherer Bestimmung bedürftig.

Dass zwischen Pfarrern (Presbytern) und Bischöfen jure divino kein Unterschied sei, wurde von der römisch-katholischen Kirche zurückgewiesen: Si quis dixerit, sagt Trident. Sess. 23. c. 6 de sacr. ord., in ecclesia catholica non esse Hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit. Demgemäß ist und bleibt der katholische Pfarrer lediglich bischöflicher Vertreter; Schenkel, Institutt. jur. eccles. § 280. 323: episcopi dioecesium suarum proprii primariique pastores sunt . . . . Parochus subjectus sit episcopo, a quo, quum is primus et communis pastor sit totius dioeceseos, parochos omnes institui necesse est. Zwar haben im Anschluss an D. 21. c. 2. § 2 (eine pseudoisidorische Stelle, welche den Presbyterat als Fortsetzung der Stellung der zweiundsiebenzig Jünger Christi fasst) gallikanische Kanonisten eine Selbständigkeit des Pfarramts behauptet, und die Synode von Pistoja zog sogar für dessen Teilnahme an den Konzilien eine Folgerung daraus; aber die kuriale Doktrin (Devoti Instt. juris canon. I. 3. sect. 10) hat jene Behauptung niemals anerkannt, und P. Pius VI. (Bulle Auctorem fidei vom 28. Aug. 1794. 9—11) sie ausdrücklich verworfen.

Zunächst also hält das heutige genossenschaftliche katholische Kirchenrecht fest, dass allein der Bischof die Grenzen der Parochieen bestimmen und, wenn nötig, verändern kann: Trid. sess. 21. c. 4. 7. de ref. sess. 24. c. 13 de ref. Es erkennt dabei die Kirche, wo sie nicht wie im bayerischen Konkordate a. 12 dergleichen positiv einräumt, kein Mitwirkungsrecht des States an; wärend andererseits dieser zwar nicht mehr, wie z. B. im preußischen Landrechte der Fall war, die Grenzbestimmung selbst zu beschaffen, doch aber allemal bei ihr mitzuwirken beansprucht. S. z. B. preußisches Ministerialreskript vom 30. September 1874. Ebenso das württembergische Gesetz vom 30. Jan. 1862. a. 17, die bayerische Beil. 2 zur Verfassung vom 26. Mai 1818, §. 64 u. a. Jedenfalls kann die vom

Bischofe getroffene Einrichtung statliche Geltung nur durch Genehmigung des Stats gewinnen: Richter und Doves Zeitschrift für Kirchenrecht 1, 116. f. 271. — Wie die Errichtung und Veränderung der Pfarreien, so beansprucht die heutige römisch-katholische Kirche fortwärend auch die Anstellung der Pfarrer allein für den Bischof, patronatische Vorschläge vorbehältlich. Auch hier ist sie mit dem State in Kollission, welcher zwar nicht, wie ehedem, seinerseits anzustellen, wol aber von der Anstellung Personen ausschließen zu können verlangt, die er im öffentlichen Interesse an so einflussreicher und statlich so geschützter Stelle, wie die eines katholischen Pfarrers ist, nicht meint dulden zu dürfen. Zwar in dem bayerischen Konkordate a. 11 und in dem für Österreich erlassenen Breve Optime noscitis vom 5. November 1855 hat die Kurie ein derartiges Ablehnungsrecht dem State zugegeben, war ebenso dazu in den Instruktionen, die sie den Abkommen mit Württemberg und Baden von 1857 und 1859 hinzufügte, bereit, und räumt es auch verschiedenen anderen Statsregierungen ein; dem desfallsigen Verlangen Preußens hingegen (Gesetz über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen vom 11. Mai 1870, §. 15 f.) hat sie einen Widerstand entgegengesetzt, vermöge dessen sie viele preußische katholische Gemeinden ihrer Seelsorger zeitweilig beraubt hat. — Vorreformatorisch geschah die Übertragung der pfarramtlichen Vertreterstellung mittels Investitur mit dem Pfarrbenefizium dergestalt zu des Pfarrers eigenem Rechte, dass derselbe seines Amtes regelmäßig nicht anders wider entkleidet werden konnte, als durch kirchengerichtlichen Urteilsspruch. Als aber in Frankreich nach Anerkennung der dortigen Säkularisationen durch den Papst im Konkordate von 1801 der Organismus der kathol. Kirche widerherzustellen war und es an Kirchengut fehlte, um die Pfarrer regulär zu dotiren, richtete man in jedem Kanton (politische Unterabteilung des Arrondissements) nur eine einzige so dotirte Pfarre ein, deren Inhaber — Kantonalpfarrer — also in ordentlicher Weise investirt wird. Die übrigen Pfarren des Kantons wurden nicht dotirt, sondern werden seitdem von statsbesoldeten Geistlichen, sog. Succursalpfarrern, Desservants, versehen, welche die Stellung bloßer vom Bischofe beauftragter Vikare haben und daher auch durch bloßen Widerruf ihres Auftrages (ad nutum episcopi) amovibel sind. Diese Einrichtung, welche den weitaus größten Teil des Pfarrklerus in unbedingte Abhängigkeit vom Bischofe bringt, war auf dem linken Rheinufer nach dessen deutscher Widereroberung bei Bestand geblieben, und ist seit 1840 im Interesse der kirchenpolitischen Aktion tatsächlich, namentlich durch die Tätigkeit des Erzbischofs von Cöln, Kardinal Geissel, vielfach auch auf der rechten Rheinseite eingefürt; indem man vakante Pfarren nicht widerbesetzt hat, sondern dauernd durch Vikare hat versehen lassen, oder indem man investirte Pfarrer mittelst Reverses vor der Investitur verpflichtete, von ihrem Rechte aus derselben keinen Gebrauch zu machen. Der Versuch des preuß. States (angef. Gesetz vom 11. Mai 1873, § 18), dem entgegenzuwirken, hat bisher noch keinen Erfolg gehabt.

Der Umfang der seitens des Bischofs an den Pfarrer übertragenen Kompetenz wird im Tridentinum sess. 23. c. 1 de ref. dahin bezeichnet: oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre, verbique divini praedicatione, sacramentorum administratione ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere, et in cetera omnia pastoralia incumbere. Vgl. Trid. sess. 5. c. 2, sess. 24. c. 4. 7. 13, sess. 18. c. 1. de ref. Bened. XIV. c. Etsi minime 1742. „Die vollständigste Instruktion der Pfarrer“, sagt Schulte, System des allg. kathol. Kirchenrechts S. 282, Not. 4, „bildet der Katechismus Romanus“. Die Speziallitteratur über die Verhältnisse des katholischen Pfarramtes ist reich: s. z. B. Baldauf, Das Pfarr- und Decanatsamt mit seinen Rechten und Pflichten, 2. Aufl. (1836), 6 Bde.; Helfert, Von den Rechten und Pflichten der Pfarrer (1832); Seitz, Das Recht des Pfarramtes der kath. Kirche (1840 f.), 2 Bände in 3 Theilen; Schefold, Die Parochialrechte (1846), 2 Bände. — Nicht zu übersehen ist, dass die parochiale Kompetenz nach Auffassung der römisch-katholischen Kirche sich über sämtliche innerhalb der Parochie wonende Christen, auch diejenigen, welche anderen Konfessionen angehören, erstreckt. Denn da der Katholizismus andere Konfessionskirchen als Kirchen nicht

anerkennt, so erscheinen ihm deren Angehörige als einzelne schismatisch oder häretisch verirrte und demzufolge in Kirchenstrafe befindliche Katholiken. Als solche stehen sie unter der Seelsorge des kompetenten katholischen Pfarrers, der sein Amt demzufolge an ihnen, wie es die Umstände ermöglichen, zu üben hat. Die sogenannten Missionspfarrer in der norddeutschen katholischen Diaspora (s. den Artikel Propaganda) stehen in dieser Beziehung nicht anders, als andere katholische Pastoren.

Unter den neueren Darstellungen des katholischen Pfarramtes ist vorzugsweise hervorzuheben die von Hinschius, Kathol. Kirchenrecht, Th. 2, § 92. Daselbst auch weitere Litteratur. **Mejer.**

Pferd bei den Hebräern. Der gewönliche Name סוּס, chald. סוּסְיָא, bezeichnet wol eher die agilitas (arab. شَوْشَا, agilis incessu) als die Lenksamkeit (ساس leiten, nach Michael. eher denom). Ist ja vielmehr die Unbändigkeit des Pferdes sprichwörtlich Ps. 32, 9; Spr. 26, 3; Sir. 30, 8; Jak. 3, 3. Im Arab. ist wie im Äthiop. gewönlicher Name פָּרָשׁ, فَرَس rad. פרשׁ, vom Ausbreiten der Beine, im Hebr. speziell Reitpferd (1 Sam. 8, 11; 2 Sam. 1, 6; 1 Kön. 5, 6; Hes. 27, 14; Jes. 21, 7. 9, s. Gesen. thes. II, 1138). Michaelis und Pott, etym. Forsch., leiten den Namen von Persien, als Pferdeheimat, ab, was schwerlich mehr Grund hat, als die Ableitung des Namens סוּס vom שׁוּשַׁן, der persischen Residenz. Das 1 Kön. 5, 6; Esth. 8, 10. 14 von Reitpferden neben סוּסִים und Mich. 1, 13 von Wagenpferden stehende רֶכֶשׁ, ist der gewönliche syrische Name ܪܶܟܫܐ; (Bochart s. v. a. κτῆμα, pecus, jumentum), nach Gesen. Zuchthengst oder Renner (arab. رَكَضَ, schnell laufen.) Für Wagenpferde steht metonym. רֶכֶב (2 Sam. 8, 4; 10, 18; Ps. 76, 7). Die Stute heißt סוּסָה (Hohesl. 1, 7), oder רַמָּךְ, رَمَكَة d. h. die Wachende (Esth. 8, 10). Poetischer Name für Streitross ist אַבִּירִים, die Starken (Richt. 5, 22; Jer. 8, 16; 47, 3; 50, 11), Ob nach Boch., Michael., Rosenm., Gesen., Hitzig, Umbr. u. a. das ἀπ. λεγ. זַרְזִיר מָתְנַיִם, d. h. das an Lenden Gegürtete, Lendenfeste, auch das Streitross bedeutet, ist zweifelhaft. Andere: Staar, Hahn, Zebra, Windspiel u. s. w. (s. Delitzsch z. d. St.). Vgl. die mit Riemen und Spangen an den Lenden verzierten Streitrosse auf den Ruinen von Persepolis bei Niebuhr II, 32 f. — Zuerst in der hl. Schrift werden Pferde erwänt 1 Mos. 47, 17 in Ägypten, wo sie von den Einwonern als Zalung für Brot gegeben werden, was auf frühzeitige (nach den Denkmälern seit der 18. Dynastie) und weit verbreitete Pferdezucht hinweist (1 Mos. 50, 9; 2 Mos. 9, 3; 14, 9. 23; 5 Mos. 17, 16, s. Homer, Il. IX, 383 f.). Dass zu Abrahams Zeit Ägypten noch keine Pferde hatte, kann nicht aus 1 Mos. 12, 16 geschlossen werden; die Pferde hatten für den Nomaden Abraham keinen Wert. Bei den Ägyptern dagegen waren mit Pferden bespannte Wagen Hauptteil ihrer Heeresmacht (2 Mos. 14, 9. 23; 5 Mos. 11, 4; Jos. 24, 6; 2 Kön. 18, 24; Jes. 31, 1. 3; Hes. 17, 15), weswegen auch Pferde 2 Mos. 9, 3; 1 Mos. 47, 17 als das Wertvollste voranstehen. Die Denkmäler aus der Pharaonenzeit stellen keine Reiter, nur Wagenkämpfer dar (Wilkins. I, 336 sq.; Taylor, Illustr. of the bible from the mon. of Eg.). Reiterei erscheint später (2 Chron. 12, 3; Jer. 46, 4. 9). Diodors Angabe (I, 54), der im Heere des Sesostris neben 27,000 Streitwagen 24,000 Reiter zält, ist wol ein Anachronismus. Joseph färt 1 Mos. 41, 42 in einem Wagen, wärend Mordochai (Esth. 6,

9 ff.) in gleicher Situation zu Pferd sitzt. Auch bei den Kanaanitern im nördlichen Palästina (Ebne Jesreel) und in der Philisterebene waren Pferde schon in alter Zeit im Kriege gebräuchlich (5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 4 ff.; 17, 16 ff.; Richt. 1, 19; 4, 3 ff.; 5, 22. 28; 1 Sam. 13, 5; 2 Sam. 1, 6), bei den Syrern auch als Reiterei und zum Transport (2 Sam. 8, 4; 10, 18; 1 Kön. 20, 1. 20 ff.; 2 Kön. 5, 9; 6, 14; 7, 7). Seine Stärke, sein angeborner Mut macht das Pferd zu einem lebendigen Kriegswerkzeug. Vgl. die herrliche poetische Schilderung des Kriegsrosses Hiob 39, 19 ff. (s. Bochart, ed. Rosenm. I, 58 ff.) und Ps. 20, 8; 33, 17; 76, 7. 14; 7, 10; Spr. 21, 31; Hohesl. 1, 9; Hes. 38, 4; Hagg. 2, 22; wo das Ross überall als charakteristisch für den Krieg genannt wird. Daher die Warnung an den König Israels vor dem Halten vieler Rosse (5 Mos. 17, 10) und die prophetischen Warnungen, im Krieg das Vertrauen nicht auf Pferde zu setzen (Jes. 2, 7; 30, 16; Mich. 5, 9). Nicht das Ross, sondern der Esel und das Maultier (1 Mos. 49, 11; Richt. 5, 10; 10, 4; 12, 14; 2 Sam. 13, 29; 16, 1; 18, 9; 1 Kön. 1, 33. 44, vgl. Sach. 9, 9) ist das Reittier in Israel, auch für Könige, das Rind das gewönliche Zugtier (4 Mos. 7, 3). Zum Verteidigungskrieg waren die Pferde im gebirgigen Land weniger tauglich (Am. 6, 12) und Eroberungskriege über die Grenzen des verheißenen Landes hinaus sollten nicht gefürt werden. Zudem sollte sich Israel vor dem jederzeit nur verderblichen Verkehr mit Ägypten, diesem Lande der Pferdezucht, hüten. Doch war nicht Ägypten, wohin die Pferde warscheinlich durch die asiatischen Hyksos kamen, noch Syrien, noch das durch seine Pferdezucht jetzt berühmte Arabien Urheimat der Pferde. Letzteres hatte noch zur Zeit Strabos keine Pferde, auch werden keine arabischen Pferde in der Bibel erwänt (4 Mos. 31, 30 ff.; Richt. 6, 5), obwol die Araber die Genealogie ihrer Pferde bis Salomo hinauffüren; ob nach ägyptischen Denkmälern südarab. Stämme zu Moses Zeit Reiterei hatten, ist immerhin zweifelhaft. Ihre Urheimat ist vielmehr Mittelasien, wo noch wilde Pferde herdenweise vorkommen. Ostasiatische Eroberer, Assyrer, Babylonier treten immer mit Kriegswagen und Reiterei auf (Jes. 5, 28; 21, 7; 22, 6; 36, 8; 37, 24; Jer. 4, 13. 29; 6, 23; 8, 16; 47, 3; 50, 37. 42; 51, 21. 27; Hes. 26, 7. 10; Hab. 1, 8; Neh. 3, 2 f.). Besonders ist Medien (die hochgewachsenen nisäischen Pferde auf den Weiden bei den kaspischen Pforten, Herod. III, 106; VII, 40; Strab. 11, 525; Ael. anim. 3, 2; Arrian. 7, 3; Ammian. 23, 6; Oppian. cyneg. I, 311 sqq., vgl. Chardin voy. I, 267) und Armenien (Hes. 27, 14; Strab. Oppian. l. c.) durch starke Pferdezucht berühmt geworden. Jetzt noch zeichnet sich Kurdistan durch starke Pferde aus, eine Mittelrace zwischen arabischen und turkmenischen, die nach ägyptischen Denkmälern den altägyptischen äneln; starken Wuchses, mit starkem, rundem Hals, dickem Kopfe, großen Oren. In Persien wurde die Pferdezucht durch Cyrus begonnen (Esra 8, 22). Reitervölker waren besonders die Scythen (Hes. 38, 4, 15; 39, 20) und Thracier (2 Makk. 12, 35). — Die hebräischen Patriarchen und die Israeliten vor David hatten keine Pferde (1 Mos. 12, 16; 20, 14; 24, 35; 26, 14; 30, 43; 32, 5. 7 (Hiob. 1, 3). David zwar, eingedenk des Verbots 5 Mos. 17, 16 und des Gebots Jos. 11, 6, durchschnitt den erbeuteten Pferden, mit Ausnahme von 100 Gespannen, die Sehnen der Hinterfüße, um sie zum Kriegsdienst untauglich zu machen (2 Sam. 8, 4), aber seit Salomo, der Pferde und Maultiere auch als Tribut bekam (1 Kön. 10, 25; 2 Chr. 9, 24. 28), wurden sie häufiger, waren nicht nur ein Haupthandelsartikel, sondern gehörten auch zum königlichen Prunk (2 Sam. 15, 1; Kön. 1, 5; Statswägen 2 Kön. 9, 21. 33; königlicher Marstall 1 Kön. 4, 26. 28; 2 Kön. 11, 16). Kriegswagen und Reiterei wurden von da an ein integrirender Teil des Kriegsheeres (1 Kön. 5, 6; 9, 19; 10, 26; 16, 9; 22, 4; 2 Kön. 3, 7; 7, 13; 8, 21; 9, 17 ff.; 13, 7; 2 Chr. 1, 14, vgl. 1 Sam. 8, 11; Jes. 2, 7; 30, 16; Hos. 14, 4; Micha 5, 9; Spr. 21, 31). Die Könige und Feldherren waren wol eher zu Wagen als zu Pferde (1 Kön. 12, 18; 20, 33; 22, 34 ff. u. ö.). Salomo hatte zu den 1400 Wagen und 12000 Reitern 4000 אֻרְוֹת, loculos, abgesonderte Stellen mit Krippen in seinen Marställen (vgl. Joseph. Ant. 8, 7. 3). Die Kriegswagen und die Reiterei war in verschiedene

Städte des Landes in Garnison gelegt, der größere Teil, nach Josephus die Hälfte, in Jerusalem. In späteren Zeiten haben nicht bloß Könige und Fürsten Reitpferde, sondern auch Privatpersonen (Jes. 22, 18; 1 Kön. 18, 5; Pred. 10, 7; Amos 4, 10 nach dem Exil Neh. 2, 9 ff.; 7, 68), selbst zum landwirtschaftlichen Dienst, zum Dreschen, wobei die Pferde geritten wurden; daher פָּרָשׁ (Jes. 28, 28). Doch blieben Esel und Maultiere die gewönlichen Reittiere, und in Kriegsgefar nahm man immer wider zur ägypt. Reiterei seine Zuflucht (Jes. 31, 1; 36, 9; Hes. 17, 15; Jer. 46, 4; 47, 3; 2 Kön. 18, 24). In der nachexilischen Zeit wurde der Gebrauch der Pferde bei den Juden häufiger, da sie viele aus Babylon mitbrachten (Esra 2, 66; Neh. 7, 68). In der Makkabäerzeit wird der Reiterei öfter Erwänung getan, im jüdischen Heer nur Makk. 16, 4. 7, wo sie von geringer Bedeutung war, dagegen bei den Syrern 1 Makk. 1, 18; 3, 39; 6, 30; 9, 4; 10, 81; 15, 13; Dan. 10, 40; zur Zeit des Josephus, Jüd. Krieg, II, 20. 8.— Über die symbolische und apokalyptische Bedeutung des Pferdes und der Reiterei s. Sach. 1, 8 ff.; 6, 1 ff.; 2 Makk. 5, 2; 10, 29; Off. 6. 2 ff.; 19, 11 ff. Häufig ist der bildliche und poetische Gebrauch Ps. 68, 18; 1 Mos. 49, 17; Jes. 63, 13; Jer. 5, 8; 8, 6; 50, 11; Hos. 23, 20; Joel 2, 4 ff.; Weish. 19, 9. — Die Ausrüstung der Pferde betreffend, zeigen die assyrischen Denkmäler Umgürtung der Lenden mit Riemen und Spangen, ja vollständige Bedeckung vom Kopf bis zum Schweif mit ledernem Panzer, am Hals מְצִלּוֹת, *κώδωνες*, kleine Metallplatten mit Inschriften (Sach. 14, 20, s. Ges. thes. 1168), wie noch heutzutage im Orient (Rosenmüller, Morgenl., IV, 4. 11; Layard, Ninive und Bab. von Zenker, S. 136. 344). Sättel und Steigbügel kannte man nicht in alter Zeit. Pferdedecken (*ἐφίππια*, בִּגְדֵי חֹפֶשׁ? Hes. 27, 20) hatten die persischen Reiter, bei den Assyrern wol nur die Vornehmen. Der Zaum מֶתֶג wird Ps. 32, 9 unterschieden vom Kappzaum רֶסֶן (= das Haltende, Halfter). Den Gebrauch der Hufeisen kannte man im Altertum nicht; auf den persepolit. Denkmälern findet man keine Spur davon. Umsomehr suchte man Pferde mit starken, harten Hufen פַּרְסוֹת (Jer. 47, 3) zu erhalten. Über die steinharten Hufe der assyrischen Pferde s. Jes. 5, 28; Gesen. Comm. S. 249. Verschiedene Mittel, sie zu härten s. Xenoph. *ἱππ.* C. 4, Veget. I, 56. 28. 30; II, 57 f. Das gewönliche Futter war, wie noch jetzt im Orient, wo kein Haber gebaut wird, Gerste nebst Stroh und Heu (1 Kön. 5, 8; 1 Kön. 18, 5) als Häckerling. Ob die verschiedenen Farben der Pferde nach Bochart verschiedenen Ländern (nach Ewald, Hitzig verschiedener Himmelsgegend) eignen, die אֲדֻמִּים Ägypten und Arabien (nach ägyptischen Wandgemälden), die weißen Kleinasien und der Gegend am schwarzen Meere, die שְׂרֻקִּים, fahlen, flachsfarbigen, *χλωροί*, Medien, die בְּרֻדִּים, hagelfleckigen, Schecken — Macedonien, Parthien, der Tartarei, die schwarzen den Äthiopiern und Römern, die אֲמֻצִּים, lichtbraunen, hellroten, colore phoeniceo, nach Andern die starken, keinem besonderen Lande, ist zweifelhaft. Die Farben sind Sach. 1, 8; 6, 2 ff.; Off. 6, 2 jedenfalls symbolisch s. Bd. IV, 493. Baumgarten, Nachtges. Sach. II, 388 f.; Umbreit, Kl. Proph. S. 363 ff.; Köhler, Comm. zu Sach. I, 65 f. 188 f. Nach Zendav. II, 264 zogen 4 weiße Rosse einen der Sonne heiligen, weißen, bekränzten Wagen, ein Symbol des siegreichen Sonnenlaufs. Nach 2 Kön. 23, 11 ließ Josias die Sonnenpferde am Tempeltore wegschaffen und verbrannte die der Sonne geweihten Wagen. Vergl. Herod. I, 189. 217; Strabo XI, 513; Virg. Aen. 3, 537; Plut. Camill. 7; Claudian, Stil. I, 84; Curt. 3, 3. 11; Plin. paneg. 22, 1.

Litteratur: Über die Pferdezucht im Orient vgl. Minutoli R. Nachtr. S. 52 ff.; Sonnini R. II, 76; Burckhardt, Wahaby I, 165 ff. 343 ff.; Rußegger R. I, 294. Über die Reiterei des Altertums Tychsen in Comm. soc. Gott. XVI, 156 sqq.; Michaelis, Älteste Geschichte der Pferdezucht in Paläst. Anh. zu mos. Recht III; Bochart, Hieroz. I, 31—147; Rosenmüller, Bibl. Alterth. IV, 2,

S. 26 ff.; Winer, Real-W.; Riehm, Handwörterbuch der biblischen Alterth., S. 1179 ff. **Leyrer.**

Pfingsten, Pentecoste, der 50. Tag nach Ostern (ahd. fimfchustin [schon bei Kero 41], mhd. pfingsten od. phingesten, auch phingestag, phinxtac) ist das dritte Hauptjaresfest der Christenheit, im Cyklus der Herrenfeste das letzte, den Übergang von Semestre Domini zum Sem. Ecclesiae bildend. Mit seinem ältesten Vorgänger, dem israelitischen Feste der Erstlinge, erscheint es nicht bloß durch die geschichtliche Tatsache, welche in Apg. 7 berichtet wird, wesensverwandt. Vielmehr entspricht der jüdischen Dankfeier für die Erstlinge der Natur das christliche Dankfest für die Erstlinge des Geistes, Röm. 8, 23; eine schon frühzeitig in der Kirche hervorgehobene Beziehung (vgl. Augustin Ep. 54 ad Januar.).

Ursprünglich bezeichnete der Name Pentecoste den ganzen festlich begangenen 50tägigen Zeitraum vom 1. Ostertage bis zur Feier der Ausgießung des hl. Geistes. In diesem weiteren Sinne versteht die Pfingstfeier Tertullian (De idolatr. c. 12: „Excerpe singulas festivitates nationum et in ordinem exsere; pentecosten implere non poterunt; vgl. De bapt. 19: „latissimum spatium"), der auch schon Nichtfasten und Stehen beim Gebete als die charakteristische Weise ihrer gottesdienstlichen Begehung im Gegensatze zur Passionszeit hervorhebt (De cor. milit. 3). Änlich Orig. c. Cels. VIII, 22; desgleichen die antiochenische Enkäniensynode 341, die in ihrem can. 20 von einer „vierten Woche der Pentecoste" und einer „Mitte der Pentecoste" redet (Labbei Concill. II, 579), ferner Basilius d. Gr. de Sp. sancto c. 27; Constitt. app. V, 20 und noch der Ordo Romanus: „Tempus pentecostes inchoatur a primo die resurrectionis et currit usque ad diem quinquagesimum post Pascha". Für jenes Nichtfasten und stehende Beten in der heil. Quinquagesimalzeit vgl. man auch can. 20 des Nicänischen Konzils (Labb. II, 37); Ambros. in Luc. l. VII, t. II), Epiphanius (Expos. fid. c. 22), Augustin (Ep. 86). Als sonstige Weisen festlicher Auszeichnung der Freudenzeit zwischen Ostern und Pfingsten waren üblich: Unterlassung aller Theateraufführungen und Cirkusspiele, ganz wie an jedem Sonntage (Gesetz des Theodosius II. von 425: Cod. Theodos. XV, 5 de spectacc.); häufiges Hallelujasingen im Gottesdienste (Augustin Ep. 119 ad Januar, c. 17), einige andere Gebräuche liturgischer Art (vgl. Cassian, Instit. coenob. II, 6. 18; Isidor, De offic. eccl. I, 32); gottesdienstliche Vorlesung der Apostelgeschichte (Chrysostom. homil. 63: Cur in Pentecoste Acta legantur; vgl. Augustin, Tract. in Joan. VI, 18; Serm. 315; De Praedest. Sanctor. c. 2).

Im engeren Sinne, als Bezeichnung nur des Schlusstages der 50tägigen Freudenzeit kommt der Name Pentecoste (bezw. sein lat. Äquivalent quinquagesima) zum ersten Male vor in einem Kanon des Konzils von Elvira 305 (Labb. I, 975), wo die hie und da geübte Sitte statt jenes 50. Tages nach Ostern lediglich den 40., d. i. Himmelfart, festlich zu begehen, als ketzerisch untersagt und statt ihrer eingeschärft wird: „juxta auctoritatem scripturarum cuncti diem Pentecostis celebremus", vergl. die Widerholung dieses Gebots im Concil. Toletan. X, can. 1 (Labb. VI, 460). Für die hohe festliche Bedeutung des Pfingsttags als einer *μεγίστη ἑορτή* zeugt ferner Eusebius, De vit. Const. IV, 64; als *ἡμέρα τοῦ πνεύματος*, der besonderer Ehre wert sei, bezeichnet ihn Gregor v. Naz. (Orat. XLIV de Pentec.). Chrysostomus preist ihn als eine *μητρόπολις τῶν ἑορτῶν*, wie anderwärts das Weihnachtsfest (hom. II de Pentec.); vgl. auch Augustin (Ep. 54 ad Januar, c. Faust. l. XXXII, c. 12; Leo d. Gr. Serm. 75—77 de Pentec.; Concil. Agath. a. 506, can. 18, 31, u. s. f.

Ziemlich frühzeitig begann man auch die näheren Umgebungen des Pfingstsonntags auszuzeichnen. So zunächst die ihm vorausgehende Nacht mit Vigilienfeier, wobei gern Taufen verrichtet, später aber auch gefastet wurde (Beda, H. E. gent. Angl. X, 7, vgl. c. 9 dist. LXXVI, sowie Bingh., Orig. XI, VI, 7). Ferner die ganze sich anschließende Woche als Pfingstoktave oder hebdomas Spiritus Sancti, die nach Art der Osterwoche zu feiern sei (Concil. Mogunt. 813, c. 36; Capitula excerpta de Conv. Ingelheim. 826, c. 5, bei Pertz, Mon. Germ. III,

254). Doch schränkte man, um der Feiertage nicht zu viele werden zu lassen, die Forderung festlicher Begehung der Tage der Pfingstwoche schon seit dem 8. Jarhundert mehrfach ein, aber so, dass man mit dem Donnerstag (der feria quinta) die Feier aufhören ließ (Konzil zu Rispach in Bayern 799, bei Regino de causis synodalib. I, c. 389); oder so, dass man, wie bereits Bonifatius 745 angeordnet hatte, ihr eine nur viertägige Dauer, bis zur feria quarta erteilte (Bonif. statuta c. 34, und danach Concil. Ingelh. a. 948, c. 6, bei Hartzheim, Concil. Germ. II, 612); oder endlich so, dass man bei nur dreitägiger Begehung des Pfingstfestes stehen blieb (nach Conc. Constantiense a. 1094, bei Hartzh. III, 221). Aus diesen dreien Pfingsttagen, neben denen die solenne Begehung der ganzen h. Geist-Tage nur noch als lokaler Usus hie und da fortdauerte (Binterim, Denkwürdigk., V, 1, 265 f.), ist in der protestantischen Kirchensitte eine nur zweitägige Dauer des Festes geworden.

Wegen der Sitte des Tragens weißer Gewänder (wie bei der Dominica in albis) heißt Pfingsten bei den Völkern englischer Zunge Whitsunday, die ganze Pfingstfestzeit Whitsuntide. — Verschiedene gottesdienstliche Pfingstbräuche des Mittelalters (symb. Darstellung des Siegs der Taube über den Adler; Herabsenknng einer Taube vom Gewölbe herunter; Fliegenlassen von feurigen Kugeln, Flocken, Rosenblättern u. dgl.) beschreibt Durandus, Rationale div. off. VI, 107. Zweifelhaften Ursprungs ist die gleichfalls schon mittelalterliche Sitte, den Pfingstgottesdienst mit grünen Birkenreisern, Maien oder Meien genannt (Luth.: Meigen), zu schmücken. Eine analogische Bezugnahme auf die Biccurim- oder Erstlingsgarben des ATl. Pfingstfestes liegt diesem Gebrauche viel warscheinlicher zugrunde, als die weit hergeholte, von J. Buxtorf behauptete Beziehung auf die Majumasfeierlichkeiten zu Ehren der Göttin Maja (vgl. Rivinus, Diss. de Majumis, Maicampis et Roncaliis 1701; Königsmann, De betulis pentecostalibus). — Über Pfingsten als Konfirmationstermin nach dem Usus mancher protestantischer Landeskirchen s. Bachmann, Die Confirmation, Berlin 1852, S. 17, 223 ff.

Die ältere Litteratur verzeichnen Augusti, Denkwürdigkeiten 2c., II, 384 f.; Guericke, Lehrbuch der christl.-kirchl. Archäologie, S. 190—196. Vgl. aus neuerer Zeit besonders noch Nilles (S. J.), Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae etc. (Innsbruck 1879 f.), t. II, p. 279 sqq. 431 sqq. **Zöckler.**

Pfingstfest, israelitisch-jüdisches. Das Pfingstfest der alten Israeliten (vgl. dazu den Art. Feste Bd. IV, S. 538 ff.), das zweite ihrer drei Wallfartsfeste, schloss die durch das Passah eröffnete Ernte ab. Da diese Eröffnung speziell in der Darbringung der Erstlingsgarbe am Osterfeste zum Ausdrucke kam, sollten vom Tage dieses Weiheaktes an volle sieben Wochen bis zum Pfingstfeste abgezält werden (3 Mos. 23, 15 f.), welches deshalb am gewönlichsten den Namen Wochenfest fürt (5 Mos. 16, 10). Im Art. Passah (S. 264) haben wir uns für die Annahme entschieden, dass jene Weihe der österlichen Garbe durch 3 Mos. 23, 11 auf den ersten Wochentag angesetzt werde, woraus sich ergibt, dass auch der 50. Tag (Pfingsten = *πεντηκοστή*, rabbinisch חג חמשים יום, vgl. Josephus, Bell. Jud. 2, 3, 1) auf denselben (Sonntag) fiel. Dies geht namentlich auch aus 3 Mos. 23, 16 hervor. Zugegeben auch, dass שבת gleich dem *σάββατον* oder *σάββατα* der LXX und des N. T.'s auch die Woche bedeuten kann (wie denn שבתות Vs. 15 so gemeint ist), freilich doch wol nur die mit dem Sabbat abschließende Woche, so verbietet doch die Zusammenstellung ממחרת השבת eine andere Deutung als das Wort Vs. 16 in der gleichen Konstruktion selbstverständlich hat. Die zur Zeit des Josephus herrschende Praxis war allerdings, wie wir im Art. Passah bemerkten, eine andere, indem man die Darbringung der Ostergarbe durch jene Stelle des Gesetzes auf den 16. Nisan fixirt annahm. Dann fiel Pfingsten, vom Wochentag unabhängig, auf den 6. Sivan.

Sammeln wir die näheren gesetzlichen Bestimmungen über das Pfingstfest. Im Bundesbuch 2 Mos. 23, 16 ist es unter den drei Hauptfesten (Ostern, Pfingsten, Laubhütten), welche alles, was männlich, zum Orte des Heiligtums rufen,

an mittlerer Stelle aufgezält als „das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Arbeiten, womit du besäest das Feld“, ebenso 2 Mos. 34, 22 als „Fest der Wochen, der Erstlinge der Weizenernte“; 5 Mos. 16, 9 ff. ebenfalls unter dem Namen Wochenfest, da es 7 Wochen nach dem Anhieb der Sichel gefeiert werde. Es soll ein fröhliches Fest sein, wo man vor Gottes Angesicht am Orte, den er erwälet hat, erscheint und ihm freiwillige Gaben bringt, je nachdem er Segen verliehen hat, dabei auch der Armen, Leviten und Fremdlinge nicht vergisst. Allein eine bestimmtere Vorstellung von der Feier dieses Festes gewinnt man nur aus den elohistischen Vorschriften 3 Mos. 23, 15—21 (Heiligkeitsgesetz) und 4 Mos. 28, 26—31. Voran steht an ersterer Stelle die Darbringung „neuen Speisopfers“, da bei diesem Feste die neue Ernte vor den Herrn gelangen soll und zwar als Opfer der Gesamtgemeinde in Gestalt zweier „Brode der Webung“ (siehe über diese Manipulation im Art. Opferkult Bd. XI, S. 50 f.). Diese Brote sind nach 3 Mos. 23, 17 „aus euern Wonsitzen“ darzubringen, d. h. von dem in euerem Lande gewachsenen Getreide, nicht etwa aus allen eueren Häusern, von jeder einzelnen Haushaltung, wie Calvin, George, Graf u. a. es verstehen wollten, denn es handelt sich, wie bei jener Garbe, um ein symbolisches Gesamtopfer der Gemeinde. Zu backen waren diese Pfingstbrote aus $^2/_{10}$ Epha feinen Weizenmehls. Vgl. 2 Mos. 34, 22; Josephus Ant. 3, 10, 6. Mit dem Weizenschnitt schloss die nach der Passahfeier begonnene Getreideernte zur Zeit des Pfingstfestes ab. Da $^1/_{10}$ Epha nach 2 Mos. 16, 36 = 1 עמר, und dieses Maß vermutlich ungefär die Körner einer Garbe fasste, so betrug dieses Schlussopfer das Doppelte des im Frühjare dargebrachten Weiheopfers, was dem Charakter der Dankfeier angemessen. Die Form der beiden Brote wird Mischna Menachoth 11, 4 vorgeschrieben: ihre Länge soll 7 Handbreiten, ihre Breite 4 Handbreiten und ihre Spitzen (קרנותיו) 7 Fingerbreiten betragen. Dagegen enthält das Gesetz der Bibel nur die Vorschrift, sie sollen (im Unterschiede von allem anderen Speisopfer) gesäuert sein, da jetzt die fertige Speise, wie sie der Mensch sich zu bereiten pflegt, darzubringen war. — Man erinnert zur Analogie daran, dass auch bei den Erntefesten der Hellenen Brot aus feinem Weizenmehl erscheint, welches als ἄρτος θαλύσιος der Göttin dargebracht wurde, Eusthat. ad Iliad. 9, 530; Athen. 3, 80. Außer den Broten waren nach 3 Mos. 23, 18 ff. folgende Opfer an diesem Tage zu bringen: 7 Lämmer, 1 Farren, 2 Widder als Brandopfer mit den zugehörigen Speis- und Trankspenden (näher angegeben 4 Mos. 28, 28), 1 Bock als Sündopfer und 2 Lämmer als Schelamim, welche letztere wie die Brote gewoben werden und wie diese, die als gesäuerte nicht auf den Altar gehörten, dem Priester zufallen sollten, welch letzterer Umstand auch dagegen spricht, dass aus allen Häusern Brote zu liefern gewesen seien, was ein von den Priestern nicht zu bewältigendes Quantum ergäbe. Mit der aufgezälten Reihe von Opfern ist wol die 4 Mos. 28, 27 ff. stehende wesentlich identisch. Es sind dort nicht Festopfer gemeint, welche von den Begleitopfern der Pfingstbrote (3 Mos. 23, 18) noch zu unterscheiden wären. Denn es findet nur die Abweichung statt, dass das einemal von 1 Farren und 2 Widdern, das anderemal von 2 Farren und 1 Widder die Rede ist. Anders z. B. Delitzsch in Riehm's Handwörterb. S. 1185. Dagegen scheinen die späteren Juden, welche überhaupt den Aufwand der Feste erhöhten, die Opfer beider Stellen zusammengezält zu haben, sodass sie nach Josephus (Ant. 3, 10, 6) 3 Rinder, 2 (freilich nicht 3) Widder, 14 Lämmer als Brand- und 2 Böcke als Sündopfer schlachteten.

Außer diesen von der ganzen Gemeinde darzubringenden Festopfern brachten aber auch die Einzelnen nach Maßgabe des Ertrags der Ernte am Pfingstfeste, welches deshalb 4 Mose 28, 26 Tag der Erstlinge heißt, freiwillig ihre Erstlingsgaben dar 5 Mos. 16, 10—12. Vgl. den Art. Erstlinge Bd. IV, S. 137 f. Der Modus, wie die Bewoner der Landschaft mit diesen Gaben nach Jerusalem hinaufziehen sollten, ist näher beschrieben in der Mischna Bikkurim 3, 2 ff. Nach Bik. 1, 3. 6 wäre diese Darbringung der Erstlingsgaben von Privatleuten vor dem Wochenfeste nicht statthaft gewesen, sondern mit Berufung auf 2 Mos. 23, 16 abgewiesen worden, hätte dagegen nicht bloß bis zum Laubhüttenfest, sondern bis

zum Fest der Tempelweihe fortgedauert. — Das Pfingstfest selber war nach den Bestimmungen der Thora auf 1 Tag beschränkt. Dieser Tag sollte durch Sabbathruhe und Festversammlung ausgezeichnet sein (3 Mos. 23, 21; 28, 26). Josephus (Ant. 3, 10, 6) nennt als hebräischen Namen des Pfingstfestes geradezu *Ἀσαρθα* (עצרתא). So heißt es in der That oft in der Mischna (Rosch haschana 1, 2; Chagiga 2, 4 u. a.), wärend in der Thora vorzugsweise die Versammlung des achten Tages des Laubhüttenfestes (3 Mos. 23, 36) einmal auch die des siebenten Tages der ungesäuerten Brote (5 Mos. 16, 8) עצרת heißt. Dass dieses עצרת den Sinn von Schlussfeier habe (LXX *ἐξόδιον*), ist sprachlich nicht begründet. Doch verband sich in späterer Zeit diese Vorstellung mit dem Worte, sodass wenn die Rabbinen Pfingsten so nennen oder noch deutlicher עצרת של פסח, sie es damit als Schlussfeier des Osterzyklus bezeichnen wollen. Für die alt-biblische Anschauung ergibt sich aber daraus nichts, da jenes Wort in der Thora nicht diesen Sinn hat und überdies vom Pfingsttage gar nicht gebraucht wird. — Die späteren Juden haben übrigens dem eigentlichen Pfingsttage wie den anderen hohen Feiertagen einen zweiten Festtag hinzugefügt, da die Benachrichtigung von der bevorstehenden Passahfeier, von welcher das Pfingstdatum auch abhing, erst nach Erscheinen des Neumonds erfolgte und unter Umständen nicht mehr rechtzeitig in die entfernte Diaspora gelangen konnte, wenigstens an einem der beiden Festtage aber alles Volk gemeinsam feiern sollte.

Was die Bedeutung des Pfingstfestes betrifft, welches in den geschichtlichen Abschnitten nur einmal (2 Chron. 8, 13) erwänt und bei Ezechiel gar nicht berücksichtigt wird, so ist dieselbe ganz agrarischer Natur: Es ist ein Dankfest für die vollendete Ernte, wie Laubhütten für die Obstlese. Dagegen hat es nicht wie dieses oder vollends das Fest der ungesäuerten Brote zugleich eine historische Grundlage und Beziehung. Eine solche ist ihm (abgesehen von der christlichen Feier, welche das Pfingstereignis Apostelg. 2 zum Gegenstande hat) von den Juden erst spät in nachbiblischer Zeit beigelegt worden. Noch bei Philo, Josephus und älteren Talmudstellen äußert sich kein Bewusstsein davon, dass es zur Erinnerung an eine Begebenheit der alten Geschichte gestiftet sei. Dagegen bildet sich in talmudischer Zeit allmählich die von Maimonides (More Nebochim 3, 43) als feststehend vorgetragene Annahme aus, Pfingsten sei Gedächtnisfest für die Gesetzgebung am Sinai, nach der unbestimmten Angabe 2 Mos. 19, 1, dass Israel im dritten Monate zum Sinai gekommen sei. Das Fest heißt deshalb יוֹם מַתַּן תּוֹרָה, Tag der Übergabe des Gesetzes. Da der Tempelkultus und die landwirtschaftlichen Feierlichkeiten längst aufgehört hatten, das Fest also gegenstandslos geworden war, pflegte man fortan mit Vorliebe diese historische Seite desselben, one doch der ursprünglichen Bedeutung ganz zu vergessen. Vgl. Hamburger, Real-Encyklopädie des Judentums, I, 1057 f. — Die Art, wie die späteren Juden das Pfingstfest in Synagoge und Haus zu begehen pflegten, s. bei Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums S. 216 ff.

Die Litteratur zum Pfingstfeste siehe unter dem Artikel Passah.

v. Orelli.

Pflicht. Die Ableitung des Wortes von dem althochd. phlegan, plegan, neu- und mittelhochd. pflegen ergibt einen ursprünglichen Zusammenhang seines Begriffes mit dem der festen Gewonheit, in die man sich einlebt, aus der man sich eine Regel macht. Wie die Gewonheit (franz. coutume) objektiv zum Gesetz, so wird sie subjektiv zur Pflicht. Im ethischen Sinne kommt das Wort ziemlich spät zu seiner jetzt allgemein angenommenen Bedeutung, nachweislich erst seit Opitz. Sachlich bildet die Lehre von der Pflicht seit jeher ein Hauptstück der Ethik. Im Altertum entwickelten mit besonderer Sorgfalt die Stoiker den Begriff des pflichtmäßigen Handelns (vgl. Ritter & Preller, Historia philosophiae, ed. II, p. 388 sqq.). Über das diesseitig eudämonistische Prinzip kamen sie nicht hinaus; aber sie setzten doch die Glückseligkeit in ein *ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει* und erläuterten dies als *καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν*. Sie unterscheiden dann

das *καθῆκον*, die gesetzmäßige (legale) Handlung, vom *κατόρθωμα*, dem *τέλειον καθῆκον* oder *κατ' ἀρετὴν ἐνέργημα*, der sittlichen Handlung des Weisen, die von der vollkommenen Gesinnung ausgeht. Sie füren schon in die Pflichtenlehre den später so verderblichen Gegensatz ein zwischen *καθήκοντα τέλεια* und *καθήκοντα μέσα*, rechnen zu ersteren beispielsweise *τὸ φρονεῖν*, *τὸ δικαιοπραγεῖν*, zu letzteren *τὸ γαμεῖν*, *τὸ πρεσβεύειν*, *τὸ διαλέγεσθαι*, und sagen *μέσαι πράξεις* seien *τῶν προκοπτόντων*, der vorwärts strebenden, also noch unvollkommenen, die *κατορθώματα* aber kämen dem Weisen zu, was Cicero de off. III, 3, 14 so widergibt: illud officium quod rectum appellant perfectum et absolutum est et omnes numeros habet nec praeter sapientem cadere in quemquam potest. Auf dem Werke des Stoikers Panaetius beruht Ciceros vielgebrauchte Schrift de officiis, welche in drei Büchern vom honestum, vom utile und von der Wal zwischen beiden, d. h. von der Kollision beider, handelt; sowol diese Einteilung als die Art der Behandlung ist in das gleichbetitelte Werk des Ambrosius übergegangen; nur stehen die vom letzteren massenhaft beigebrachten biblischen Beispiele an Geschmack der Auswal wie an Anmut der Erzälung hinter den ciceronianischen weit zurück. Von einem wissenschaftlichen Prinzip, von einer psychologischen Begründung ist weder bei diesem noch bei jenem die Rede. Beide wollen nur praktische Anleitung geben, Cicero seinem nicht gar wol geratenen Sone Marcus, Ambrosius seinen jungen Klerikern. Sie bestimmten aber die Richtung der Ethik auf lange Zeit hinaus. Namentlich der Pflichtenlehre klebte die äußerliche Auffassung und zufällige Anordnung nach fremdem, nicht aus der Sache geschöpften Gesichtspunkte an, bis Kant das Wesen der Pflicht erkannte, und Schleiermacher, die Kant'sche Übertreibung korrigirend, der Pflicht ihre Stelle in der Ethik anwies. —

Die Pflicht ist die Form des sittlichen Handelns. Diese Form wird bestimmt durch das Gesetz, die unbedingte Forderung: du sollst, welche durch das Gewissen vermittelt, sich an den Willen des Menschen wendet und ihn zum Gehorsam verpflichtet. Das Bewusstsein dieses Sollens ist Kant's „kategorischer Imperativ", seinerzeit eine notwendige und heilsame Reaktion gegen sittliche Schlaffheit und Genussucht. Aber Kant verwandelte die ganze Moral in gesetzliche Pflichterfüllung und übersah, dass dem von ihm selbst anerkannten radikalen Bösen gegenüber das Gesetz an sich doch nur repressiv wirken, dem sündigen Triebe die äußersten Spitzen abbrechen, die groben Ausbrüche der Sünde hemmen kann. Der menschliche Wille ist in dem Einzelnen vor dem Gesetz und erleidet, ehe das Gesetz Einfluss auf ihn gewinnt, Impulse und Reizungen ganz anderer Art. Das Gesetz kommt zu spät, um ein Leben in der Pflicht herzustellen; es hat auch für sich allein nicht die Macht, aus der vorhandenen Abnormität in die Normalität sittlichen Standes überzufüren.

Schon de Wette sah diese Lücke in der Kant'schen Moral und suchte sie durch Beiziehung der Tatsache der Erlösung zu ergänzen (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre § 212 ff.). Schleiermachers Verdienst aber ist es, die Pflicht in das von ihm aufgestellte System der Sittenlehre richtig eingereiht zu haben (Entwurf eines Systems der Sittenlehre § 110—122). Ist hiernach die Hervorbringung (Verwirklichung) des höchsten Gutes die sittliche Aufgabe, Tugend die zur Lösung dieser Aufgabe verwendete sittliche Kraft, so gibt die Pflicht dem tugendhaften sittlichen Handeln seine Form. Die Pflicht wäre unnötig bei normalem Stande der menschlichen Sittlichkeit; bei diesem würde die sittliche Kraft ihre Form von selbst finden. Allein die abnorme Entwicklung des Menschen unter der Herrschaft der Sünde macht die Pflichtformel, das Gesetz, unentbehrlich; wärend es allerdings sittliche Aufgabe bleibt, sie nach und nach durch Überwindung der Sünde und Realisirung des höchsten Gutes entbehrlich zu machen (Rothe, Ethik, §. 91; 798).

Das Gesetz, welches die Pflicht bestimmt, kann selbstverständlich nicht bloßes Naturgesetz, sondern muss positives Gesetz sein, wird aber wirkliches Sittengesetz erst durch die stete Beziehung auf die Erlösung, die dem sündigen Menschen mittelst Gnade eine Möglichkeit sittlichen Handelns eröffnet hat. Das christ-

liche Sittengesetz ist daher allein in Christo, in Seiner Person und Lehre gegeben und von Ihm hat die Christenpflicht ihre Regelung ausschließlich zu erhalten. Für das pflichtmäßige Handeln des Einzelnen tritt zu der Pflichtformel des Sittengesetzes stets die „individuelle Instanz", wie wir mit Rothe § 805 das individuelle, sittlich-religiöse Gefül und das Gewissen zusammenfassend benennen; und aus beiden ergibt sich der Grundsatz, vielmehr das System von Grundsätzen, welches die Pflichterfüllung des Individuums leitet. Der Grundsatz ist es auch, der, obwol in strenger Bedingtheit durch das Gesetz, die Sphäre des Erlaubten, aber immer nur für den Einzelnen, bestimmt.

In der Pflichtenlehre hat die Kasuistik immer noch ihre notwendige Stelle. Das Sittengesetz läßt sich ja in abstracto auf eine sehr kurze und einfache Formel reduziren, wie z. B. die Kant'sche: handle in jedem Augenblicke so, daß deine Maxime allgemeines Gesetz sein könnte, oder Matth. 7, 11 oder ib. 22, 37—40. Aber als ein lebendiges nimmt das Sittengesetz teil an der Geschichte des sittlichen Lebens und läuft in concreto durch eine Reihe von Abwandlungen, in denen es, wesentlich sich gleich bleibend, doch seine Formeln beständig umbildet. So kann die Pflichtenlehre immer nur für einen bestimmten, empirisch gegebenen Stand der Entwicklung der sittlichen Welt aufgestellt werden, nie als eine für alle Zeiten giltige; und wie für eine bestimmte Zeit, so auch nur für einen bestimmten nationalen und konfessionellen Umkreis. Dazu kommt dann noch der Einfluß der individuellen Instanz auf die Festsetzung der Pflicht für die einzelne Person und den einzelnen Fall.

Die Ethik kann nur die allgemeinen Pflichtformeln geben (vgl. Rothe § 852, die 12 Punkte der abstrakten Pflichtformel) und lehren, was die Pflicht sei. Seine Pflicht muß der Mensch selbst finden, indem er das Gesetz auf sich anwendet und mit Beiziehung der individuellen Instanz sein sittliches Handeln pflichtmäßig bestimmt. Das sittliche Urteil ist hierin zur Fertigkeit auszubilden. Da verschiedene innere Anregungen und äußere Aufforderungen zum Handeln gleichzeitig eintreten können und ein Konflikt derselben möglich ist, muß dieser durch Überlegung erst aufgehoben werden. Ein Konflikt der Pflichten kann nicht entstehen, denn die wirkliche Pflicht ist in jedem Augenblicke nur eine. Wol aber ist die eine wirkliche Pflicht des Moments stets die Auflösung einer Kollision, eines Zusammentreffens von sittlichen Zwecken, und die Aufgabe besteht darin, die richtige Ordnung dieser sittlichen Zwecke zu erkennen und zu befolgen, so daß wir in jedem Augenblicke mit Zuversicht und mit Lust handeln (sittliche Plerophorie).

Da der Christ überhaupt sittlich zu handeln nur vermag in der Gemeinschaft des Erlösers und mit Seinem Gnadenbeistand, so ist eine Einteilung der Pflichten in religiöse und moralische unzulässig. Frömmigkeit und Sittlichkeit fallen vielmehr dem Christen völlig in eins zusammen. Ebenso ungeeignet ist die trichotomische Gliederung der Pflichten in Beziehung auf Gott, den Nächsten und sich selbst; sie kann weder auf Matth. 22, 37—40, noch auf Tit. 2, 11. 12 sich stützen, wo eine Pflichteneinteilung nicht gegeben noch beabsichtigt ist; sie ist auch schon von den Stoikern abgelehnt, welche sagen *πᾶν ἁμάρτημα ἀσέβημα εἶναι* und positiv jede Pflicht als Pflicht gegen die Gottheit betrachten. Die richtige Einteilung ergibt sich daraus, daß wir einerseits in uns selbst das sittliche Vorbild, Christus, nachbilden, andererseits die sittliche Gemeinschaft, das Reich Gottes, an unserem Teile mit verwirklichen sollen; nach jener Seite schreibt der individuelle sittliche Zweck die Selbstpflichten, nach dieser der universelle sittliche Zweck die Socialpflichten vor. Die ganze Mannigfaltigkeit sonstiger Distinktionen sind als teils unrichtig, teils nichtssagend und nur verwirrend von Rothe § 856 treffend beurteilt und zurückgewiesen.

Zwischen Pflicht (officium) und Verbindlichkeit (obligatio) besteht der Unterschied, daß letztere ein pflichtmäßiges Handeln im Verhältnis zu einem anderen sittlichen Subjekt ist, wärend die Pflicht als solche eine derartige Beziehung zu einer zweiten Person nicht voraussetzt. Verbindlichkeiten sind deshalb wesentlich gegenseitige Pflichten und haben zum Korrelat ein Recht an den Andern. Da



nun unſer Verhältnis zu Gott ein Verhältnis von Perſon zu Perſon iſt, da ferner der ſittliche Zweck, für deſſen Verwirklichung wir unſere Pflicht erfüllen, zugleich Gottes Zweck iſt, ſo leiſten wir Ihm etwas, und unſere Leiſtung begründet inſofern uns auch ein Recht an Gott. Dieſem Recht entſpricht der Lon, den wir allerdings bei der Pflichterfüllung hoffen. Nachdem es aber mit unſerer Leiſtung, wie oben bemerkt, ſo ſteht, daſs wir ſie nur auf Grund der Erlöſung und mit dem Beiſtand der Erlöſungsgnade und überdies nur in annäherndem, immer relativ ſehr unvollkommenem Maße vollbringen, ſo kann auch der Lon nur ein Gnadenlon, das Recht nur ein aus Gnaden eingeräumtes Recht ſein. Die Belonung ſelbſt aber iſt der Anteil an dem höchſten Gut, zu deſſen Verwirklichung in uns und im Reiche Gottes wir durch unſer pflichtmäßiges Handeln beigetragen haben.

Die Ethik kennt nur ſittliche, d. h. freie Pflichten, und hat Urſache, ihr Gebiet von dem der Jurisprudenz, auch des Naturrechtes, reinlich abgegrenzt zu halten. Zwangspflichten oder legale Pflichten gehen den Stat an und kommen in der Ethik nur ſo vor, daſs ſie den Chriſten anweiſt, ſie frei und one Zwang zu erfüllen.

Pflichten gegen die unperſönliche irdiſche Kreatur haben ebenfalls als ſolche keinen Raum in der Lehre vom Sittlichen. Die Kreatur iſt nur Mittel für den moraliſchen Endzweck.

Endlich ſpielen in unſeren Gegenſtand die ſogenannten consilia evangelica herein, mit denen die römiſch-katholiſche Moral ſich immer noch ſchleppt. Dies ſollen ſolche Vorſchriften des Herrn oder der Apoſtel ſein, durch deren Nichtbefolgung ſich der Menſch nicht verſchuldet, wärend er durch ihre Befolgung ſich ein überſchüſſiges, auch auf andere übertragbares Verdienſt erwirbt und zu einer höheren Stufe der Heiligkeit ſich erhebt, als die er zu erſtreben verpflichtet wäre. Hiegegen bemerkt Martenſen (Grundriſs des Syſtems der Moralphiloſophie S. 33 f.): „ſo wenig es auf dem Gebiete des freien Willens etwas gibt, welches zu gering wäre, um durch die Pflicht beſtimmt zu werden, ſo wenig gibt es etwas, das zu hoch und zu vornehm wäre, um unter der Form der Pflicht ausgedrückt zu werden. Die Pflicht iſt der abſolute Maßſtab der Moralität, und ſo wenig es adiaphora gibt, ſo wenig gibt es opera supererogatoria. Eine Moralität, die in ihren Leiſtungen die Forderungen der Pflicht überbieten will, iſt nicht Freiheit, ſondern Willkür, und wird one Schwierigkeit als Pflichtverſäumnis oder als Hintanſtellung des Notwendigen aufgezeigt werden können“. Was auf Grund der bekannten Stellen Matth. 19, 11. 12. 21; 1 Kor. 7, 8. 26 „Ratſchläge“ heißt, iſt für den Einzelnen, an den ſie ſich richten, wirkliche Pflicht.

Die umfaſſendſte, alles berückſichtigende Darſtellung der Theorie der Pflicht gibt Rothe, Ethik, 2. Aufl., § 798—858. — Vgl. Martenſen, Chriſtl. Ethik, allgem. Theil, S. 441 ff., 534—559. **Karl Burger.**

Pflug, Julius, ein in die deutſche Reformationsgeſchichte vielfach verflochtener Mann, war der Son eines Rates des Herzogs Georg von Sachſen, aus einer adeligen Familie aus der Umgegend von Merſeburg, Domherr in Mainz, Naumburg und Meißen, und kaiſerl. geheimer Rat; Karl V. beſtellte ihn 1541 zu einem der Collocutoren auf dem Religionsgeſpräche zu Regensburg, wovon das Reſultat das Regensburger Interim war (ſ. Bd. VI, S. 771). Um dieſelbe Zeit erwälte ihn das Domkapitel von Naumburg-Zeitz zum Biſchof, aber von Amsdorf verdrängt, den der Kurfürſt von Sachſen beſtellt hatte, konnte er das Biſtum erſt nach der Schlacht bei Mühlberg antreten. Im Jare 1548 beteiligte er ſich im Auftrage des Kaiſers an der Bearbeitung des Augsburger Interim (ſ. Bd. VI, S. 773). Im J. 1557 präſidirte er das Wormſer Religionsgeſpräch; er ſtarb 1564. Jansen, De Julio Pflugio ejusque sociis etc. 1858. **Herzog †.**

Phariſäer, ſ. Sadducäer und Phariſäer.

Phereſiter, ſ. Canaan, Bd. III, S. 122.



Phibeseth, פִּי־בֶסֶת, ägypt. Pi Basth (pi-art. masc. = der der B. gehörige Ort) nur Ezech. 30, 17 neben On (אוֹן, Heliopolis) genannt, ist nach LXX *Βούβαστος*, Herod. — *ις*, wo die katzenköpfige Göttin Bubastis (kopt. Pascht = Katze) nach Herod. II, 59 f. 137 f. 156 mit der Artemis der Griechen zu vergleichen, ihr großes, schönes Heiligtum hatte, und wo sich der Begräbnisplatz der ihr geweihten, einbalsamirten Katzen befand, an dem von Necho angefangenen, von Ptolemäus II. vollendeten, den pelusischen Nilarm mit dem roten Meere verbindenden Königskanal, nahe bei der Mündung desselben in den Nil unweit dem heutigen Zagazig gelegen, Hauptstadt des Nomos bubastites. Zu den dortigen Festspielen der Göttin zu Ehren wallfarteten aus ganz Ägypten järlich Hunderttausende, auf Flößen den Nil herabfarend. Die Stadt war die Wiege der 22. Pharaonendynastie, deren erster König Sesonk, Sisak der Bibel, war (s. den Art. Rehabeam). Die Perser haben nach Diod. Sic. 16, 51 die Stadt erobert und ihre Mauern zerstört, doch bestand sie noch wärend der Römerherrschaft, s. Strabo 17, 805. Die Ruinen Tel Basta, ungeheure Granitmassen voll Hieroglyphen bezeichnen h. z. T. den Ort, sowie in einem großen Bassin Quaderntrümmer mit Bildwerken, nach der Beschreibung Herodots Überbleibsel des Heiligtums der Katzengöttin zu sein scheinen. Über die Statue derselben im Berliner Museum s. Uhlemann, Handb. der ägypt. Alterthumskunde IV, 129 ff. Sonst vgl. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 15; Wilkins. mod. Eg. I, 427; Ritter, Erdk. I, 825 f.; Quatremère mém. sur l'Eg. I, 215 sq.; Champoll. l'Eg. sous les Phar. II, 63; Gesen. thes. p. 1101 sq.; Mannert, Geogr. X, 1, 588 f.; über Tel Basta s. Malus descr. de l'Eg. ét. mod. III, 307. — In der Stelle des Ezechiel a. a. O. wird die junge Mannschaft der Stadt genannt. Der Nomos bubast. war nämlich nach Herod. II, 166 der Kriegerkaste der Kalasirier angewiesen.

Leyrer.

Philaster, wol auch Philastrius genannt, ist ein nicht unbekannter Häreseolog der alten lateinischen Kirche. Er ward im ersten Viertel des 4. Jarhunderts warscheinlich in Italien geboren; seine Wirksamkeit fällt also in die Zeit, in welcher der arianische Streit die Kirche bewegte. An diesem Streit nahm Philaster den lebhaftesten Anteil; denn kaum war er nach einer auf asketische Übungen und das Studium der heil. Schrift verwandten Jugend zum Presbyter geweiht, so machte er es zu seiner Hauptaufgabe, durch seine Predigt die Arianer zu bekehren, überhaupt allen Ketzern, Heiden und Juden, die ihm auf seinem Lebenswege begegneten, den orthodoxen Glauben zu verkündigen. In diesem Interesse durchreiste er einen großen Teil des römischen Reichs; selbst körperliche Misshandlungen schreckten den eifrigen Prediger von seinen Bekehrungsversuchen nicht ab; namentlich wird der Eifer, mit dem er in Mailand dem arianischen Bischof Auxentius, dem Vorgänger des Ambrosius, entgegentrat, und die Tätigkeit, die er in Rom gegen die Arianer entfaltete, von seinen Zeitgenossen gepriesen. Später schränkte Philaster seine Wirksamkeit auf einen engeren Kreis ein; er wurde nämlich in reiferen Jaren zum Bischof von Brescia (Brixia) gewält; zwar trat er als solcher einmal noch, im Jar 381, auf einem größeren Schauplatz auf, indem er an dem Konzil von Aquileja teilnahm, auf dem italienische und gallische Bischöfe die Arianer Palladius und Secundianus verdammten; meist hielt er sich jedoch in seinem bischöflichen Sprengel und „lichtete hier den dichten Wald des Irrtums", bis der Tod am 18. Juli des Jares 387 (?) seiner Tätigkeit ein Ziel setzte.

Die Tätigkeit der späteren Jare Philasters war jedoch nicht gänzlich in der Verwaltung seines Sprengels aufgegangen; von früher her gewont, am gemeinsamen Kampfe der Kirche gegen die Häretiker den regsten Anteil zu nehmen, hatte sich der eifrige Bischof neben der Ausübung der Pflichten seines Hirtenamtes eine Art von Ersatz für die Wirksamkeit seiner besten Mannesjare geschaffen. Was nämlich Epiphanius in seinem in den Jaren 374—377 verfassten *Πανάριον* für die griechische Kirche geleistet hat, das hat Philaster für die lateinische Kirche nur wenige Jare später dadurch versucht, dass er etwa 380 oder kurz nachher seinen

liber de haeresibus geschrieben, ein Buch, das der Kirche des Abendlandes alle Häresien, welche nach der Ansicht des Verfassers vom Anbeginn der Welt bis auf seine Tage herab die Menschheit bewegt hatten, übersichtlich darlegen wollte, um unschuldige Gemüter vor Verfürung zu bewaren. Von jeher ist nun die auffallende litterarische Verwandtschaft zwischen den umfänglichen Schriften der beiden Häresimachen nicht unbemerkt geblieben. Wie R. A. Lipsius zuerst (1865) nachgewiesen hat, stimmen beide bis auf die Noëtianer herab (Epiph. haer. 57; Philastr. c. 53), so weit sich ihre Darstellung mit Pseudo-Tertullians Liber adv. omn. haereses berürt, sowol im wesentlichen in der Reihenfolge der bestrittenen Ketzereien, als auch in einem guten Teil ihrer Erörterungen über dieselben bis in Worte und Wendungen überein. Daſs der Spätere den Früheren etwa ausgeschrieben hätte, diese naheliegende Annahme ist deshalb nicht durchfürbar, weil in den par Jaren, die zwischen der Abfassung des *Πανάριον* und Philasters Buch liegen, diesem das Werk seines Vorgängers kaum bekannt geworden sein konnte. Beide müssen also, ebenso wie Pseudo-Tertullian, die litterarisch sich berürenden Abschnitte ihrer Schriften aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben. In dieser Quelle hat Lipsius mit glücklichem Griff das für uns verloren gegangene *σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* des bekannten Irenäusschülers Hippolytus (Euseb. h. e. VI, 22; Hieronym. de vir. illustr. c. 61) widergefunden und hat es durch kombinatorische Kritik in seinen Hauptbestandteilen (32 Häresen von Dositheus bis Noët nach Photius bibl. 121) wider hergestellt. In den reichlichen Zutaten zu dieser Quelle und in der Weiterfürung der Darstellnng bis auf ihre Gegenwart (Epiph. han. 58—80; Philastr. cc. 54—156) gehen übrigens beide Schriftsteller ihre eigenen Wege. An Philasters Buch, das in einer von Streitigkeiten über die Lehre bewegten Zeit einem kirchlichen Bedürfnis abhelfen wollte, ist indes mehr die gute Absicht seines Verfassers als sein Inhalt zu loben. Zwar ist auch dieser Inhalt nicht ganz one Anerkennung geblieben; Augustin empfiehlt seinem Schüler Quodvultdeus, der sich über die Häresieen zu unterrichten wünschte, den Philaster zum Studium und legt dessen Buch zum teil sogar seinem eigenen liber de haeresibus, das er für denselben Quodvultdeus verfaſste, zugrunde (August. de haeres. cap. 58—80); der Verfasser des Praedestinatus, dessen erstes Buch einen Katalog der Häresieen enthält, nennt in der Überschrift den Philaster unter seinen Hauptquellen; durch alle Jarhunderte der Kirchengeschichte herab bis auf J. A. Fabricius und P. Galeardus, seine bedeutendsten Herausgeber, findet Philasters Werk seine Bewunderer: aber was schon Augustin in Betreff Philasters bemerkt, daſs er nicht so gelehrt als Epiphanius sei (Ep. 222. Opp. Tom. II. Ed. Bened.), und daſs er, mit dem Namen Häresie allzu freigebig, manches als Häresie bezeichnet habe, was er selbst nicht so zu nennen wage (de haeres. c. 80), das ist in so hohem Grade war, daſs Philasters Schrift de haeresibus für den unbefangenen Beurteiler in allen den Stellen, welche nicht von Hippolytus stammen, fast jeden Wert verliert und, im ganzen betrachtet, bei aller Anerkennung der guten Absicht des Verfassers, nur ein pathologisches Interesse hervorruft, welches sie als deutliches Zeichen eines leidenschaftlich erregten, blinden Ketzerhasses unwillkürlich in Anspruch nimmt. Denn Philaster hat wenige Jare später als Epiphanius geschrieben; aber schon nach dieser kurzen Spanne Zeit entdeckt er 76 neue, dem Epiphanius noch unbekannte Häresieen. Wärend nämlich Epiphanius im ganzen 80 Klassen von Häretikern aufzält, von denen 25 in die Zeit vor Christus und 55 in die Zeit nach Christus gehören sollen, so kennt Philaster deren schon 156, von denen er 28 vor Christus und 128 nach Christus auftreten läſst. So fruchtbar in Hervorbringung von Häresieen ist aber gewiſs nicht, wie Philaster glaubt, der Teufel, sondern nur die von der Leidenschaft befruchtete Phantasie unseres Schriftstellers, der es in geschichtlichen Dingen mit der Erforschung der Warheit nicht allzu genau nimmt, der ganz kritiklos an seine Einfälle glaubt, und der in wissenschaftlich-theologischen Fragen auch die geringste Abweichung von seiner Meinung nicht mehr verzeiht. Deshalb stellt Philaster, unbekümmert um die Geschichte, die gnostischen Sekten der Ophiten, der Kainaner und der Sethianer an die Spitze der

vorchristlichen Häretiker, warscheinlich bloß, weil sie in ihrer Lehre Züge aus der alttestamentlichen Urgeschichte benutzt hatten; deshalb erfindet er die Häresie der Brunnengräber (Puteoritae c. 20), weil er die Stelle Jerem. 2, 13 wörtlich versteht, und die der Troglodyten (c. 14), die er c. 22 noch einmal one besonderen Namen als neue Sekte aufzält, weil er einen Ausspruch des Propheten Ezechiel 8, 7—12 missversteht; deshalb endlich, um auch noch ein Beispiel von Philasters Unduldsamkeit in rein wissenschaftlichen Fragen beizubringen, brandmarkt er (c. 89) den Widerspruch gegen die Annahme der Abfassung des Hebräerbriefes durch Paulus als häretisch. Diese Beispiele von der Art, wie Philaster seinen Stoff behandelt, ließen sich noch beträchtlich vermehren, zumal bei ihm, wie bei Epiphanius, was Augustin auch rügt (Ep. 222), jede allgemeine Festsetzung über den Begriff der Häresie und damit auch jedes Korrektiv gegen die Willkür in der Ausstellung der einzelnen Häresieen fehlt. Vielleicht würde eine solche Untersuchung des Begriffes der Häresie den Philaster auch davor bewart haben, mit seiner Quelle von vorchristlichen Häresieen zu sprechen; Augustin wenigstens, auch hierin vorsichtiger als seine Vorgänger, hat in seinem liber de haeresibus diese ganze Klasse von Häresieen nicht berücksichtigt.

Philasters Schrift erschien zuerst im Druck in Basel im J. 1528, herausgegeben von dem gelehrten J. Sichardus; im J. 1539 wurde sie in Basel noch einmal aufgelegt und erschien dann auch, nachdem sie nach der Baseler Ausgabe noch zweimal in Helmstädt im J. 1611 und im J. 1621 gedruckt ward, in Lyon im J. 1677 in der Bibliotheca Patrum maxima Tom. V, p. 701 sqq. Die Hauptverdienste um dieselbe erwarb sich aber der deutsche Fleiß und die deutsche Gelehrsamkeit des J. A. Fabricius, der im J. 1721 in Hamburg eine neue Ausgabe veranstaltete, in der er den Text emendirte, einen vollständigen Kommentar hinzufügte und in einer längeren Vorrede alles sammelte, was zur Aufhellung der Lebensumstände des Verfassers und der Geschichte seines Buches dienen kann; namentlich wichtig in dieser Vorrede ist eine Vita Philastri, episcopi Brixiensis, per Gaudentium ejus successorem, auch abgedruckt bei den Bollandisten zum 18. Juli samt einem alten Lobgedicht auf den Philaster. Die Ausgabe des Fabricius ist dann von P. Galeardus in seiner Collectio Veterum Patrum Ecclesiae Brixiensis jussu Angeli Mariae Cardinalis Quirini Brixiae im Jare 1738 wider abgedruckt; die Zusätze, welche Galeardus zum Kommentar des Fabricius geliefert hat, sind ziemlich wertlos; wertvoll jedoch ist die von Galeardus erreichte Vervollständigung des philasterschen Textes. Sichardus und Fabricius haben nämlich in dem von ihnen gegebenen Text nur 150 Häresieen, wärend nach Augustins Zeugnis (Ep. 222) im ursprünglichen Text des Philaster 156 Häresieen beschrieben waren. Sechs Häresieen fehlten also in allen früheren Ausgaben; diese 6 Häresieen, nämlich die Häresen 107. 114. 117. 140. 151. 154, hat aber Galeardus aus einem Kodex des Klosters Corbeia vetus, der später nach St. Germain gekommen war und jetzt in Petersburg befindlich ist, in seine Ausgabe aufgenommen. Zuletzt hat Fr. Oehler die Ausgabe des Galeardus in sein Corpus haereseologicum, Tom. I, p. 1—185, Berol. 1856, aufgenommen. Fälschlich werden dem Philaster auch noch die Acta SS. Faustini et Jovitae (bei den Bollandisten zum 15. Februar) und die Acta S. Afrae (a. a. O. zum 24. Mai) zugeschrieben; beide Schriftstücke sind aber gewiss von einem viel jüngeren Schriftsteller verfasst. Von Philasters liber de haeresibus enthält Schröckhs Kirchengeschichte, Bd. 9, S. 363—382, einen ziemlich vollständigen Auszug. Die hier gegebene Darstellung des Lebens von Philaster gründet sich auf die schon angefürte Vita Philastri per Gaudentium, eine Gedächtnisrede, die Gaudentius im 14. Jar seiner Amtsfürung am Todes- und Gedenktage seines Vorgängers Philaster gehalten hat. Über das Buch selbst vergl. noch die grundlegenden Untersuchungen von R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, sowie desselben Verfassers Buch: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, in dem sich L. mit A. Harnacks (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Inauguraldissertation, Leipz., und Abhandlung in

Ztschr. für d. histor. Theol., Gotha, Jahrg. 1874, S. 143—226) scharfsinnigen und gelehrten Einwendungen gegen seine Aufstellungen auseinandersetzt.

Mangold.

Phileas, Bischof von Thmuis und Märtyrer. Eusebius entwirft von der Verfolgung, welche unter Maximinus die Gegenden von Ägypten und Thebais in besonders hohem Grade heimgesucht hat, eine schreckenerregende Schilderung. Männer und Frauen, Vornehme und Geringe endeten unter ausgesuchten Martern, und die Drangsal dauerte mehrere Jare lang. Unter den zu Thebais Verurteilten befand sich Philoromus, ein hochgestellter Beamter von Alexandrien, und Phileas, damals Bischof von Thmuis (*τῆς Θμουίτων ἐκκλησίας*), einer nicht unbedeutenden Stadt, zwischen Mendes und Leontopolis gelegen. Den letzteren nennt Eusebius h. e VIII, 9 mit Verehrung; er war verheiratet, hervorragend in Ehrenstellen und amtlichen Würden seiner Heimat und durch philosophische Studien ausgezeichnet, *διαπρέψας ἀνὴρ ταῖς κατὰ τὴν πατρίδα πολιτείαις τε καὶ λειτουργίαις ἔν τε τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις.* Beide zeigten sich in gleichem Grade unerschrocken und glaubenstreu; trotz der Bitten herbeigekommener Verwandten und ungeachtet der Ermanungen selbst des Richters, mit ihren Kindern und Gattinnen Mitleid zu haben, boten sie ihr Haupt dem Schwerte. Diese Hinrichtung wird ins Jar 311 zu versetzen sein. Im folgenden Kapitel wird ein Brief mitgeteilt, in welchem derselbe Phileas aus dem Gefängnis über die Leiden in Alexandrien und die Standhaftigkeit der Gemarterten mit schrecklicher Deutlichkeit seiner Gemeinde berichtet, und sie zu gleicher Ausdauer auffordert, — Worte, wie Eusebius beifügt, eines waren Philosophen und gottgeliebten Zeugen würdig. Die späteren Märtyrerakten und Symeon Metaphrastes wissen natürlich mehr zu sagen und verlegen den Tod der Genannten nach Alexandrien statt Thebais, obwol aus dem Obigen nur hervorgeht, dass Phileas in Alexandrien gefangen gesessen und von dort an die Thmuiter geschrieben habe. Siehe Eus. l. c. nebst den Noten bei Heinichen.

Gaß.

Philipp, Landgraf zu Hessen, zubenannt der Großmütige, war unter allen deutschen Fürsten zur Zeit der Reformation der bedeutendste und tatkräftigste und hat auf den Gang des Reformationswerkes häufig einen entscheidenden Einfluss ausgeübt. Als der einzige Son Wilhelms des Mittleren und der Anna von Mecklenburg wurde er den 23. Nov. 1504 auf dem Schlosse zu Marburg geboren. Schon im 5. Jare verlor er seinen Vater, und seine Mutter, welche nun die vormundschaftliche Regierung fürte, hatte durch vielfältige Streitigkeiten mit der hessischen Ritterschaft einen schweren Stand. Früh wurde der junge Philipp zur Teilnahme an den Regierungsgeschäften herangezogen; im vierzehnten Jare wurde er bereits von dem Kaiser Maximilian I. für volljärig erklärt. Kaum hatte er die Regierung angetreten, so war er genötigt, sein Land zu verteidigen gegen die Fehden Franz von Sickingens. Auf dem Wormser Reichstage im April 1521, den er besuchte, war er noch nicht entschieden, welche Partei er ergreifen sollte, doch war er einer von denen, welche darauf bestanden, dass Luthern das vom Kaiser und Reich zugesicherte Geleite gehalten werden müsse. Auch besuchte er Luthern in seiner Herberge zu Worms, drückte ihm die Hand und sprach: „Habt ihr Recht, Doktor, so helfe euch Gott"; auch sorgte er dafür, dass Luther durch Oberhessen ein starkes und sicheres Geleite erhielt. Dass er einen der Reformation günstigen Eindruck von Worms mitnahm, sieht man daraus, dass er noch in demselben Jare die Haltung einer deutschen Messe in Kassel erlaubte.

Als im Frühjar 1522 das Aufgebot gegen Franz von Sickingen, der in das Erzstift Trier eingefallen war, erging, nahm der 18järige Landgraf sehr eifrigen Anteil. Noch ehe er vom Reichsregiment in Nürnberg den Befehl erhielt, dem Erzbischof von Trier zu Hilfe zu ziehen, hatte er schon Reiter geworben, seine Vasallen aufgeboten und dem Kurfürsten von Trier einige Hundert Fussknechte vorausgesandt und ihn gebeten, doch ja keinen Vertrag mit Sickingen einzugehen, ehe er auf dem Platze wäre. Bald nachher rückte Philipp mit einer für die Kraft seines Landes über Verhältnis großen Mannschaft ins Feld; er erschien mit

1000 Reitern, 8000 Fußknechten und 600 Wagen zu Limburg an der Lahn, und Sickingen, der eben im Begriff war, Trier zu erstürmen, entschloss sich auf die Nachricht von dem Heranrücken einer so ansehnlichen Macht zum Rückzug. An der Belagerung der Kronenburg, gegen welche sich die verbündeten Fürsten nun zunächst wendeten, beteiligte sich Philipp mit 1500 Reisigen, auch leitete er bei der Beschießung der Burg die Bedienung der Schlangenbüchsen. Im folgenden Jare (1523) war Philipp der Erste, der ins Feld rückte. Bei der Belagerung von Sickingens Feste Landstul war der Landgraf einer der Fürer; nach der Einnahme der Burg besuchte er teilnehmend den sterbenden Sickingen und ermante ihn zu beichten. Von den Eroberungen an Land und Leuten erhielt der Landgraf Stadt, Burg und Gebiet Kronenburg, die er aber einige Jare nachher dem früheren Besitzer Hartmuth von Kronenburg gegen erbliche Öffnung des Schlosses und das Gelübde der Bewarung des evangelischen Kultus zurückgab, damit er, wie er an den vermittelnden Bucer schrieb, ruhig beten könne: „Vater, vergib uns unsere Schulden, so wie auch wir vergeben unseren Schuldnern“. Die Friedensruhe feierte Philipp durch seine Vermälung mit der 18järigen Tochter Herzog Georgs von Sachsen; im Oktober 1523 wurde in aller Stille zu Dresden die Hochzeit gehalten. Anderthalb Jare später rief der Bauernkrieg Philipp aufs neue zu kriegerischer Tätigkeit. Hessen war zwar zunächst von den Bewegungen nur wenig berürt, aber Philipp fand sich schon durch die Rücksicht auf seine Bundesgenossen bewogen, zur Unterdrückung des Aufstandes nach Kräften mitzuwirken. Als ein Haufen Bauern die Stadt Hersfeld bedrängt und dazu gebracht hatte, sich ihnen anzuschließen, auch andere hessische Städte eingeladen waren, gelang es Philipp durch einfache Ermanungen, die Abgefallenen zur Treue zurückzufüren und die Übrigen darin zu befestigen. Größere Machtentfaltung war in Thüringen nötig, wohin Philipp von seinem Schwiegervater, Herzog Georg von Sachsen, zu Hilfe gerufen wurde. Er eroberte mit Herzog Heinrich von Braunschweig Eisenach und Langensalza, und half bei Frankenhausen das Bauernheer, welches sich dort unter Münzers Anfürung gesammelt hatte, besiegen. Als hernach Münzer im Lager vor Mühlhausen zur Hinrichtung gefürt wurde und Herzog Georg ihn aufforderte zu bereuen, dass er den geistlichen Stand verlassen und ein Weib genommen habe, rief Landgraf Philipp dazwischen: „Nein, sondern den Aufrur!“ und tröstete ihn mit dem göttlichen Mittler, der auch sein Blut für ihn vergossen habe. Der Landgraf hatte auf diesem Zuge einen protestantischen Prediger bei sich.

Seit dem Bauernkriege dachte Philipp immer ernstlicher darauf, die entstandene Bewegung nicht bloß mit den Waffen zu bekämpfen. Er verhehlte seinem Schwiegervater Georg von Sachsen nicht, wie sehr er an der katholischen Lehre von der Messe, Verbindlichkeit der Gelübde und der Kirche irre geworden sei. Vor einigen Jaren hatte er einem Augustiner-Provinzial zu Alsfeld, der in lutherischem Sinne gepredigt und dadurch großes Aufsehen erregt hatte, die öffentliche Predigt verboten. Derselbe war ausgewandert und zu Luther gegangen, der ihm eine Predigerstelle zu Leisnig an der Mulde verschaffte. Diesen ersten Lutheraner Hessens rief nun der Landgraf zurück und gab ihn den Alsfeldern zum Lohn für die im Bauernkrieg bewiesene Treue zurück. Um diese Zeit scheint es auch gewesen zu sein, dass, wie Camerarius erzält, der Landgraf auf einer Reise nach Heidelberg Melanchthon begegnete, ein Stück Wegs mit ihm ritt, seinen Rat sich erbat und ihn um ein Gutachten über die große Zeitfrage anging, worauf ihm Melanchthon nachher einen „kurzen Begriff der erneuten christlichen Lehre“ sandte. Seine Mutter, eine geborene Gräfin von Solms, warnte den Landgrafen vor den kirchlichen Neuerungen, vor deutscher Messe und Anstellung lutherisch gesinnter Prediger, der Landgraf aber ermante sie, die Bibel zu lesen. Seinem Schwiegervater Herzog Georg, dem eifrigen Gegner der neuen Lehre, schrieb er im Februar 1525, er habe mit dem Kurfürsten von der Pfalz beschlossen, sein Land dem Evangelium zu öffnen, und im März 1525 sprach er gegen den Kurfürsten von Sachsen, Johann, und dessen Son Johann Friedrich den Entschluss aus, eher Leib und Leben, Land und Leute zu lassen, als von Gottes

Wort zu weichen. Jener Herzog Georg von Sachsen hatte nämlich eben damals eifrige Umtriebe für gemeinsame Maßregeln der deutschen Fürsten gegen die neue Lehre gemacht und auch den Kurfürsten von Sachsen dafür zu gewinnen gesucht, seinem Schwiegersone jedoch keine Mitteilung davon gemacht. Kurfürst Johann aber, der nichts tat, one es vorher mit Landgraf Philipp zu besprechen, beriet sich mit ihm bei einer Zusammenkunft zu Treffurt, was gegenüber einer solchen vom Herzog gemachten Zumutung zu tun sei. Es wurde verabredet, zunächst ihm zu erklären, dass sie der lutherischen Handlung nur insoweit anhingen, als sie mit dem Evangelium übereinstimme, dass dieses auszurotten ihnen weder zustehe, noch möglich sei, dass es ihnen aber christlich und ehrlich dünke, den ganzen Streit über den Anteil der neuen Lehre an dem Aufrur und über die kirchlichen Missbräuche nur durch gelehrte, gottesfürchtige und unparteiische Personen zu schlichten. Noch mehr drängte die Ladung des Kaisers zu einem neuen Reichstage, auf welchem das Wormser Verdammungsedikt erneuert und die von Herzog Georg und seiner Partei beabsichtigten Maßregeln ausgefürt werden sollten. Dies zu verhindern, war zunächst das Ziel Landgraf Philipps. Er überzeugte den Kurfürsten von Sachsen, dass man sich der Mehrheit der Stimmen vor dem Reichstag versichern müsse, und traf mit dem Kurprinzen Johann Friedrich Verabredungen über die Organisation einer Partei. Es gelang ihnen, eine Anzal Reichsfürsten für ihre Absichten zu gewinnen, und auf einer Zusammenkunft des Landgrafen mit dem Markgrafen Kasimir von Brandenburg zu Saalfeld vereinigten sie sich zu der Erklärung: „von nun an das heilige Evangelium vom Glauben außerhalb der vom Papste gebotenen Werke und Ceremonieen zur alleinigen Richtschnur zu nehmen“. Der Kaiser hatte aber seinen Plan für Stiftung eines antilutherischen Bundes nicht aufgegeben, er bemühte sich eifrig, die Sache vor dem Zusammentritt des nächsten nach Speier ausgeschriebenen Reichstages zu Stande zu bringen. Dies spornte den Eifer des Landgrafen noch mehr an, er beeilte sich um so mehr, durch einen Bund in entgegengesetzter Richtung zuvorzukommen. Er schickte daher im Anfang Oktober 1525 seinen Kammermeister Rudolph von Waiblingen zu Kurfürst Johann von Sachsen, der damals gerade in Torgau residirte, und machte ihm den Antrag, auf dem nächsten Reichstage gemeinschaftlich allen Versuchen der Unterdrückung der Warheit und der Erhaltung der Missbräuche sich zu widersetzen, und keine Anordnung anzunehmen, die dem Worte Gottes zuwiderlaufe. Der Kurfürst erklärte sich bereit dazu, und es wurde zum Behufe weiterer Besprechung eine Zusammenkunft des Kurprinzen Johann Friedrich mit dem Landgrafen veranstaltet, die im Anfang November auf dem Jagdschloss Friedewald im Solinger Walde stattfand und zu beiderseitiger Befriedigung endete. Das Ergebnis war noch kein eigentliches Bündnis, aber der Beschluss, auf diplomatischem Wege ein solches einzuleiten und möglichst viele gleichgesinnte Reichsstände dafür zu gewinnen. Im Februar des folgenden Jares 1526 kamen nun die Fürsten von Sachsen und Hessen wider zusammen und vereinigten sich, einander mit allen ihren Kräften beizustehen, im Falle sie wegen des göttlichen Wortes oder der Abschaffung der Missbräuche angegriffen würden. Diese persönliche Übereinkunft der Fürsten wurde dann am 4. Mai zu Torgau von Seite Sachsens förmlich ratifizirt, daher die Vereinigung das Torgauer Bündnis genannt wird, das jedoch erst am 12. Juni auf einer Zusammenkunft mehrerer protestantisch gesinnter norddeutscher Fürsten zu Magdeburg zu einem umfassenderen Bündnis erweitert wurde. Auf dem gegen Ende desselben Monats eröffneten Reichstage zu Speier trat dieses Bündnis in Wirksamkeit. Landgraf Philipp trat hier als Vorkämpfer der reformatorischen Richtung auf, er imponirte selbst den Bischöfen durch seine theologische Gelehrsamkeit, den kaiserlichen Kommissären durch seine entschlossene Haltung, und brachte es durch seine Drohung, mit dem Kurfürsten von Sachsen abzureisen, wenn man auf Ausfürung des Wormser Edikts beharre, dahin, dass König Ferdinand endlich nachgab und ein Beschluss zustande kam, der die „kirchliche Entscheidung auf eine deutsche Kirchenversammlung aussetzte und einstweilen jedem Reichsstande anheimgab, zu tun, was er gegen kaiserliche Majestät und gegen Gott verantworten zu können glaube“.

Zwei Monate nach dem Reichtage zu Speier berief er eine Versammlung der geistlichen und weltlichen Stände seines Landes nach Homberg, um die Grundsätze und Ziele der Reform zu besprechen und festzustellen. Am 21. Oktober wurde die Versammlung in Gegenwart des Landgrafen von seinem Kanzler Feige eröffnet. Außer ihm waren Balthasar Schrauthenbach, der Theologe Franz Lambert von Avignon und der Hofprediger Adam Krafft die landgräflichen Reformationskommissäre. Da die Geschichte der Homberger Synode in einem eigenen ihr gewidmeten Artikel Bd. VI, S. 268 und in dem Artikel „Lambert" Bd. VIII, S. 371 behandelt ist, so verweisen wir auf diese. Die in Homberg vorgelegte und angenommene Kirchenordnung war der Ausdruck der persönlichen Ansicht des Landgrafen und blieb sein Ideal; aber da Luther, dem sie mitgeteilt wurde, nicht damit einverstanden war und ihre Einfürung widerriet, so wurde sie damals gar nicht veröffentlicht und der Landgraf selbst sah ein, daſs sie unter den bestehenden Verhälnissen unausfürbar sei. Er fand es besser sich so viel als möglich an die anderwärts von Luther ausgehenden Einrichtungen anzuschließen.

Nachdem noch einmal im Januar 1527 zu Marburg eine Verhandlung über den Reformationsplan stattgefunden hatte, ließ Philipp mit der Ausfürung beginnen. Der Anfang wurde mit Aufhebung der Klöster gemacht; auf einem Landtag im Oktober 1527 zu Kassel, auf welchen Abgeordnete des Adels und der Städte berufen worden waren, wurde die Art des Verfarens beraten. Klosterleute, welche ihren Stand noch nicht verlassen wollten, sollten noch eine Zeit lang geduldet werden, aber die Predigt des Evangeliums hören; Austretende sollten ihr Mitgebrachtes zurückerhalten und je nach Bedürftigkeit eine Abfindung bekommen, junge Mönche zu Handarbeiten oder gelehrten Beschäftigungen, junge Nonnen zu weiblichen Arbeiten angehalten werden und bis zu ihrer Verheiratung ihren Unterhalt beziehen; die Einkünfte der Klöster sollten zur Errichtung städtischer Lehranstalten, besonders zur Ausstattung der Universität Marburg verwendet werden. Als Grund der Berechtigung, die Güter einzuziehen, wurde geltend gemacht, daſs ja doch nur der vierte Teil der Mönche und Nonnen Landsassen, die übrigen Ausländer seien. Ungefär 1000 Mönche und Nonnen lebten damals in etwa 50 Klöstern in Hessen. Ihre Abfindung geschah teils auf einmal in baarem Geld, teils durch Verschreibung lebenslänglicher Fruchtgefälle. Den Mönchen, welche bleiben und studiren wollten, wurde das sog. Kugelhaus in Marburg, den Nonnen ein anderer gelegener Ort vorbehalten. Zur Entschädigung des Adels sollten zwei Klöster für öffentliche Erziehung adeliger Kinder eingerichtet werden, welchen Plan man später mit der Errichtung eines gemeinen Kastens vertauschte, aus welchem unter Aufsicht von 4 Kommissären 8 arme adelige Personen järlich mit 200 bis 300 Gulden ausgestattet werden sollten. Die Einkünfte der Klöster Kauffungen und Wetter wurden dem Adel übergeben um zu standesmäßiger Ausstattung armer adeliger Jungfrauen verwendet zu werden. Ein anderer Teil wurde dazu bestimmt, um 15 Adelige mit Fruchtgefällen so zu unterstützen, daſs sie sich in Rüstung erhalten und ihre ritterliche Bestimmung erfüllen könnten. Der Rest sollte als Notpfennig zurückgelegt und zur Erleichterung des Druckes der Abgaben unter Aufsicht zweier fürstlicher, zweier ritterschaftlicher und zweier städtischer Abgeordneten für Landeszwecke verwendet werden. Aus dem Ertrag der eingezogenen Klostergüter wurden auch die vier großen Landesspitäler Haina, Merxhausen, Hofheim und Gronau gestiftet. Letzteres ging im dreißigjärigen Krieg zugrunde, die übrigen bestehen noch jetzt. Die Stiftung der Universität Marburg wurde im Frühjar 1527 ins Werk gesetzt. Das wichtigste Institut derselben war das Seminarium theologicum, in welchem der Protestantismus einen zweiten Mittelpunkt neben Wittenberg erhielt. Die andern Fakultäten waren zunächst nur unbedeutende Anfänge.

Nach der Aufhebung der Klöster wurde auch eine Untersuchung des kirchlichen Zustandes der einzelnen Gemeinden vorgenommen durch die schon auf der Homberger Synode gewälten und vom Landgrafen erneuten Visitatoren, Hund, Reum, Krafft und Heinzen. Als Norm wurde ihnen die kurz zuvor erschienene kursächsische Instruktion für Visitatoren übergeben, sowie eine Schrift: „Christlicher Un-

terricht, wie es zu Marburg mit Taufen, Sakramentreichen und Beten, auch der Predigt gehalten werden soll". Mit einer Vorrede von Dr. Luther. Dieses Büchlein trat gewissermaßen an die Stelle der Homberger Kirchenordnung. Luther hatte in jenem Briefe geraten, man solle statt der Veröffentlichung jenes Entwurfs das Nötigste in ein klein Büchlein fassen. Eine der wichtigsten Veränderungen, die gleich anfangs in reformatorischer Richtung ausgefürt wurden, war die Losreißung der hessischen Kirche von dem Erzstifte Mainz und die gänzliche Aufhebung der von letzterem geübten geistlichen Gerichtsbarkeit. Diese erfolgte mittelst eines zwischen dem Landgrafen und dem Erzbischof abgeschlossenen Separatvergleichs, der am 11. Juni 1528 zu Hitzkirchen, einem hessischen Pfarrdorf, unterzeichnet wurde. Der Erzbischof überließ hienach unter Bezugnahme auf den Speierschen Reichstagsabschied dem Landgrafen den ruhigen Besitz der Geistlichkeit und Jurisdiktion in Hessen, bis durch kaiserliche Majestät und ein christliches Konzil ein Anderes würde verordnet werden.

Der Landgraf glaubte vor den Umtrieben der katholischen Reichsstände auf seiner Hut sein zu müssen. Er wusste, wie eifrig sein Schwiegervater Georg von Sachsen war, um eine Verbindung der Reichsfürsten gegen die Anhänger Luthers zustande zu bringen; er hatte davon gehört, dass man am kaiserlichen Hofe damit umgehe, diejenigen Fürsten, welche in ihren Territorien kirchliche Veränderungen vorgenommen und von der Jurisdiktion sich losgerissen hatten, in die Acht zu erklären, und brannte, der feindlichen Partei zuvorzukommen. In dieser Stimmung schenkte er den Angaben eines diplomatischen Abenteurers, des Dr. Otto von Pack, früheren Kanzlers Herzog Georgs von Sachsen, ein allzu bereitwilliges Gehör. Als der Landgraf sich eines Tages gegen Pack über die Besorgnisse, die ihn drückten, aussprach, und ihm sagte, dass er auch von kriegerischen Absichten Herzog Georgs höre, gab sich Pack den Anschein, dass er Näheres davon wisse. Auf weiteres Drängen rückt er mit der Eröffnung heraus, dass bereits ein Bündnis katholischer Fürsten bestehe, das im vorigen Jar zu Breslau abgeschlossen worden sei und dessen ausgesprochene Absicht dahin gehe, die lutherische Lehre und ihre Anhänger zu vertilgen, die evangelischen Fürsten von Land und Leuten zu verjagen, wenn sie nicht ihrem ketzerischen Glauben entsagten. Der Landgraf fand dies nach der Lage der Dinge sehr warscheinlich, er brannte vor Begierde dem Angriff zuvorzukommen und drang in Pack, ihm Beweise vom Bestehen eines solchen Bündnisses zu verschaffen. Er versprach ihm für diesen Fall seinen Schutz sowie Belonung von 10,000 Gulden. Pack macht Schwierigkeiten, sagt aber endlich zu, wenn der Landgraf nach Dresden komme. Dort trafen sie im Februar 1528 zusammen und eines Morgens brachte Pack dem Landgrafen eine Bündnisurkunde, die zwar nicht das Original war, aber alle äußeren Zeichen der Echtheit trug. Auf der schwarzseidenen Schnur, welche die Schrift durchzog, war das sächsische Kanzleisiegel aufgedrückt und unten hing das Siegel des Handrings, welchen Herzog Georg zu tragen pflegte. Da Pack erklärte, er könne diese Urkunde dem Landgrafen nicht überlassen, sondern müsse sie wider zurücknehmen, so ließ der Landgraf durch seinen Sekretär eine Abschrift nehmen. Nach dieser Urkunde sollten sich der König Ferdinand von Böhmen, die Kurfürsten von Mainz und Brandenburg, der Erzbischof von Salzburg, die Bischöfe von Bamberg und Würzburg, die Herzöge von Sachsen und Baiern verbunden haben, den alten Glauben überall wider herzustellen, den Kurfürsten von Sachsen, wenn er sich weigere Luther und seine Anhänger auszuliefern, zu überziehen und sein Land zu teilen, den Landgrafen aber, wenn er sich nicht der Kirche unterwerfe, aus seinem Lande zu vertreiben und dasselbe dem Herzog Georg zu übergeben. Der Landgraf, obgleich er wusste, dass er eine bloße Copie des Bündnisvertrages gelesen habe, zweifelte doch nicht an der Warheit des Inhaltes, weil er längst derartige Abmachungen vermutet hatte; er eilte nach Weimar um den Kurfürsten Johann von der gemeinsamen Gefar zu unterrichten und die zu ergreifenden Maßregeln zu besprechen. Obgleich derselbe die Sache kühler ansah, so schloss er doch mit dem Landgrafen ein Verteidigungsbündnis, drang aber auf Vorlegung der Originalurkunde des Breslauer Bündnisses. Der Landgraf, welcher den Angriff

nicht abwarten, sondern demselben zuvorkommen wollte, betrieb die Rüstung eifrig und drang auch bei dem Kurfürsten auf Eile. Diesen mante aber Luther zur Vorsicht; auch er glaubte an die vorgelegte Urkunde und das Breslauer Bündnis, aber er wollte nichts von Angriff, sondern nur von Verteidigung wissen und erklärte, man müsse warten, ob man wirklich angegriffen werde. Auch Pack warnte vor unzeitigem Losbrechen, und versprach alle Beweismittel zu schaffen, wenn man ihm nur Zeit lasse. Der Landgraf wollte nicht länger zögern. Er veröffentlichte die angebliche Urkunde und erließ ein Manifest, in welchem er seinen Entschluss verkündete, von seinen Gegnern den Frieden zu erzwingen. Noch vorher schrieb er an seinen Schwiegervater Herzog Georg mit dem Ausdruck tiefen Bedauerns, auch ihn unter seinen Feinden zu finden, und legte ihm eine Abschrift der Urkunde bei. Umgehend antwortete Georg darauf und erklärte mit Entrüstung das ganze Bündnis für eine Erfindung. Nur ein ehrloser Bösewicht könne behaupten, sein Siegel und sein Handzeichen an der Urkunde gesehen zu haben. Auch Kurfürst Joachim von Brandenburg schrieb, von einer Verbindung gegen Philipp und den Kurfürsten von Sachsen sei niemals die Rede gewesen, nur ein verzweifelter Bösewicht könne das Bündnis erdacht haben. Auch die anderen in dem Vertrag genannten Fürsten sprachen sich in änlicher Weise aus; alle verlangten aber, Philipp solle den Angeber nennen. Dies tat jetzt Philipp, in seiner Überzeugung von der Warheit der Angaben Packs etwas irre gemacht, und erbot sich gegen seinen Schwiegervater Herzog Georg, einem von ihm beauftragten Gesandten Alles mitteilen zu wollen, was zwischen ihm und Pack vorgegangen sei, ihn auch zu einer Konfrontation mit den Gesandten der beteiligten Fürsten stellen zu wollen. Eine Auslieferung Packs, welche die Fürsten verlangten, verweigerte er jedoch und hielt ihn in Gewarsam, teils um ihn zu schützen, teils weil er der einzige Zeuge für die Anklage war. Bei der Untersuchung, welcher er sich stellen muſste, ergab sich, daſs er schon früher Fälschungen verübt und durch allerlei Vorspiegelungen und Kniffe ansehnliche Geldsummen erschwindelt habe. In Betreff der Beschuldigung, daſs er die Bündnisurkunde gefälscht habe, blieb er auf der Behauptung, daſs ein Original der Abschrift, die er dem Landgrafen gezeigt, wirklich existire; auch suchte er durch eingehende Erzälung der Umstände, unter welchen er zur Kenntnis der Sache gelangt sei und durch Hinweis auf wirklich gefürte Verhandlungen der katholischen Fürsten glaubhaft zu machen, daſs doch etwas an dem Bündnis gegen die protestantischen Fürsten sei. Unter diesen Umständen konnte ein vollständiger Beweis, daſs die Angaben Packs ganz erdichtet seien, nicht erbracht werden. Wenn auch die Bündnisurkunde gefälscht war, konnten doch Verhandlungen gefürt worden sein, die ein änliches Bündnis zum Zwecke hatten. Herzog Georg, der sich durch Packs Angaben besonders beleidigt fülte, drang auf weitere Verfolgung des gerichtlichen Verfarens gegen Pack; der Landgraf ging darauf ein, aber gab die Anwendung der Folter nicht zu. Dagegen entzog er ihm auch den durch die Gefangenschaft gewärten Schutz und entließ ihn am 17. Juni 1529. Pack irrte nun rastlos von einer Zufluchtsstätte zur anderen umher, verfolgt von Briefen des Herzogs, die seine Gefangennahme verlangten. Endlich wurde er am 6. Mai 1536 in den Niederlanden gefangen gesetzt, und Georg, der sich nun an den Kaiser wandte, setzte es mit dessen Hilfe durch, daſs der Prozeſs gegen Pack aufs neue aufgenommen wurde. Jetzt wurde er auch mit der Folter nicht verschont, und bekannte unter ihren Qualen, daſs er jenen Bündnisvertrag, auf dessen Grund der Landgraf die Anklage gegen die katholischen Fürsten erhoben hatte, auf der Reise von Kassel nach Dresden selbst niedergeschrieben habe. Er widerrief zwar diese Aussage später, aber kam auf dieselbe angesichts der Folter wider zurück, und wurde nun auf dieses Geständnis hin zum Tode verurteilt und am 8. Februar 1537 zu Brüssel enthauptet. Das Urteil, ob Pack ein gänzlicher Betrüger gewesen, oder auf Grund wirklicher Pläne und Verabredungen der katholischen Fürsten die falsche Angabe von einem wirklich abgeschlossenen Bündnis gemacht habe, hat bei den Zeitgenossen und in der späteren Geschichtsforschung geschwankt, doch war die vorherrschende Ansicht selbst im protestantischen Lager gegen ihn. Luther ließ sich durch alle Gegen-

erklärungen der beschuldigten Fürsten von dem Glauben, dass das Bündnis keine Erfindung gewesen sei, nicht abbringen. Der Landgraf dagegen kam zur Überzeugung, dass er betrogen worden sei und sprach dieses mehrmals aus. So im Mai 1533: „Wir wissen keinen Handel, den wir unser Leben lang begangen, der uns mehr missfiele".

Der Landgraf hatte große Not, die durch die Anklage entstandenen Verstimmungen zu überwinden und den Ausbruch ernster Feindseligkeiten zu verhindern. Noch ehe die Gegenerklärungen der Fürsten erfolgt waren, hatten die hessischen und sächsischen Truppen eine drohende Stellung gegen die Gebiete der Bischöfe von Würzburg, Bamberg und Mainz eingenommen; diese Bischöfe hatten ernstliche Rüstungen gemacht, die den Landgrafen auch wider nötigten, seine Mannschaft unter den Waffen zu halten, und es war nahe daran, dass es wirklich zum Losschlagen gekommen wäre. Der Erbischof von Trier und der Kurfürst von der Pfalz vermittelten, und es kam am Freitag nach Pfingsten 1528 zwischen Würzburg und Bamberg einerseits und Hessen und Kursachsen andererseits ein Vertrag zu Stande, worin erstere versprachen, letztere nicht vom Worte Gottes drängen zu wollen, und an den Landgrafen 60,000 Gulden zur Entschädigung für die gemachten Rüstungen zu bezalen. Auch der Erzbischof von Mainz, der den schwäbischen Bund um Hilfe angesprochen hatte, verstand sich zu einem Vergleich, in welchem er versprach Frieden zu halten, dem Landgrafen 40,000 Gulden zu zalen und auf die geistliche Gerichtsbarkeit in Hessen zu verzichten. Diese für Philipp so günstigen Verträge begründen die Vermutung, dass jene geistlichen Fürsten sich doch nicht so ganz unschuldig wussten.

Das gespannte Verhältnis, in welches Philipp durch den Packschen Handel mit vielen Reichsständen gekommen war, wirkte lange nach. Bei seinem Besuche des Reichstags zu Speier im März 1529 traute er dem Frieden noch nicht recht und erschien deshalb mit einem Gefolge von 200 Rittern. Die Verhältnisse schienen ihm gleich anfangs gefardrohend und er betrieb deshalb sogleich Unterhandlungen über ein Bündnis der evangelischen Reichsstände. Als der Ausschuss des Reichstages die Aufhebung des Speierer Abschiedes vom Jare 1526, Festhaltung des Wormser Ediktes und Einschreitung gegen die Zwinglianer beantragte, arbeitete der Landgraf sehr eifrig, sowol gegen den ersten Punkt, als auch besonders gegen den Versuch, die Sache der schweizerisch gesinnten oberländischen Städte von der der Anhänger Luthers zu trennen, wobei er von Melanchthon unterstützt wurde, der sich freilich nachher große Gewissensbisse darüber machte. Bei der Gegenvorstellung, die auf Betrieb des Landgrafen verfasst und dem Kaiser überreicht wurde, fürte der Landgraf das Wort, und als dennoch der Antrag des Ausschusses angenommen wurde, war er es, welcher die berühmte Protestation am eifrigsten betrieb. Auch ließ er zuerst diese Erklärung durch den Druck veröffentlichen. Als kurz darauf, bei einer Zusammenkunft der evangelischen Stände zu Nürnberg, beschlossen wurde, eine Gesandtschaft an den Kaiser abzuschicken, gab ihr der Landgraf eine von Lambert von Avignon in seinem Auftrag französisch verfasste Schrift über die streitigen Punkte des Bekenntnisses mit, um dieselbe dem Kaiser zu übergeben. Diese Schrift erbitterte aber die katholische Umgebung des Kaisers so sehr, dass der Überbringer derselben, Michael Kaden, Syndikus der Stadt Nürnberg, es für gut fand, durch eine heimliche Flucht sein Leben zu retten. Der Landgraf schrieb nachher an den Kaiser und bekannte sich zu dem Büchlein, das seines Wissens gerechten, guten und ernstlichen Inhaltes sei, und nur von Unverständigen und feindlich Gesinnten getadelt werden könne.

Um die zu Speier vorläufig besprochene Einigung der evangelischen Stände zu einem definitiven Abschluss zu bringen, wurde im Juni 1529 eine neue Zusammenkunft von Abgeordneten zu Rodach in Franken gehalten, auf der als Beauftragter des Landgrafen Siegfried von Boineburg erschien. Derselbe war sehr befremdet, als der kursächsische Gesandte erklärte, er habe keine Vollmacht zu definitiver Abschließung eines Vertrags. Man musste daher unverrichteter Dinge auseinandergehen. Die Zusage, einander Nachricht zu geben, wenn eine Verge-

waltigung drohen sollte, und die Verabredung einer späteren Zusammenkunft in Schwabach war Alles, was man erringen konnte. Bedenklichkeiten der sächsischen Theologen wegen der Verbindung mit den zwinglisch gesinnten oberländischen Städten hatten diese schlimme Verzögerung herbeigefürt. Der Kurfürst war fest entschlossen, von einem Bündnis, an dem die Sakramentirer teilnähmen, sich ferne zu halten. Landgraf Philipp war über diese Bedenklichkeiten sehr ärgerlich, aber er gab doch die Hoffnung nicht auf, den Kurfürsten auf seine Seite herüberziehen zu können, und fasste ernstlich den Gedanken ins Auge, eine Verständigung über die streitigen Punkte der Lehre einzuleiten. Ebenso bemühte sich der Kurfürst von Sachsen, den Landgrafen von seiner Verbindung mit den Zwinglianern abzubringen, und lud ihn deshalb zu einer persönlichen Zusammenkunft nach Saalfeld ein. Philipp, der wol merkte, worauf es abgesehen sei, schrieb an den Kurfürsten, er halte diese neue Zusammenkunft für unnötig, er wolle sie aber, wenn sie doch stattfinde, beschicken. So geschah es, es erschienen Abgeordnete von Sachsen, Brandenburg, Nürnberg und Hessen zu Saalfeld, sie konnten aber natürlich wider nichts beschließen, es wurde aufs neue eine persönliche Zusammenkunft der Fürsten und die Abstellung des Schwabacher Tags beantragt. Landgraf Philipp schrieb nun Sonntag nach Margarethen 1529 dem Kurfürsten mit rücksichtsloser Offenheit, erklärte eine neue persönliche Zusammenkunft nach den vorangegangenen Verabredungen für unnötig und fügte hinzu, dass, wenn es sich um die Zulassung der Oberländer handle, sein Entschluss feststehe. Der Streit mit denselben betreffe nur Nebenpunkte; wenn sie darin auch irren sollten, so wäre es unrecht, sie von sich zu stoßen. Man könne nicht auf jeden Zwiespalt der Theologen Rücksicht nehmen, da würde man nie zur Vereinigung gelangen. Er würde es als ein großes Unrecht gegen die Städte, die man zum Bündnis aufgefordert, ansehen, wenn man sie mit einer schlechten Ausflucht wider verlassen wollte, und erklärte schließlich, er könne zu keinem neuen Fürstentag kommen, auch wolle er nicht, dass der Tag in Schwabach wider abbestellt werde. Der Kurfürst antwortete Montag nach Jakobi sichtlich verlegen, die Händel hätten sich weiter verzogen, als er anfangs zu Speier und zur Zeit des Rodacher Konvents gemeint habe. Philipp bestand auf seiner Forderung, der Kurfürst aber vermied es, den eigentlichen Grund seiner Abneigung gegen das Bündnis auszusprechen, und suchte Philipp mit allgemeinen Versprechungen und Zusicherungen seiner Treue hinzuhalten. Wirklich erreichte er seine Absicht. Die Schwabacher Zusammenkunft unterblieb und die oberländischen Gesandten, denen man nicht rechtzeitig abgesagt hatte, mussten die weite Reise vergeblich machen. Aber eben jetzt kam die Nachricht, dass der Kaiser mit Frankreich Frieden gemacht und seine Truppen beisammen behalten habe, um einen Schlag gegen die Evangelischen auszufüren. Nun richtete der Landgraf einen neuen Antrag an den Kurfürsten und verlangte von ihm eine unumwundene Erklärung, was er im Fall eines Krieges von ihm zu erwarten haben würde. Johann antwortete, dass er, es koste auch Leib, Ehre oder Gut, bei dem göttlichen Wort bleiben wolle, aber verhehlte ihm seine Bedenken über einen Krieg gegen den Kaiser selbst nicht. Übrigens habe die Sache keine so dringende Eile, da der Winter vor der Türe und vor nächstem Frühjar ein Angriff nicht zu erwarten sei.

Um die Bedenken wegen der oberländischen Städte zu beseitigen, versuchte der Landgraf, ob er nicht eine Einigung der Theologen zustande bringen könnte. Nachdem er schon einige Zeit her mit Zwingli darüber korrespondirt hatte, lud er die namhaftesten Theologen beider Parteien auf Michaelis in sein Schloss zu Marburg ein. Die Schweizer kamen mit Freudigkeit und voll der besten Hoffnungen, Luther und Melanchthon widerwillig und in der Überzeugung dass doch nichts dabei herauskomme. Die Geschichte des Marburger Religionsgespräches ist Bd. IX der Realencyklopädie S. 270 abgehandelt. Es bewirkte zwar eine freundliche Stimmung der Theologen gegen einander, aber der politische Zweck, den Landgraf Philipp dabei gehabt hatte, wurde nicht erreicht. Die Verbindung mit den oberländischen Städten blieb nach wie vor unmöglich. Philipp suchte nun die protestantischen Fürsten zu einem passiven Widerstand zu vereinigen, der da-

durch ausgeübt werden sollte, dass sie die zu erwartende Aufforderung zur Türkenhilfe ablehnten, oder an Bedingungen knüpften. Aber auch in dieser Beziehung erhielt er von Luther, an den er sich gewendet, ausweichende, vom Kanzler Brück sogar unwillig abweisende Antworten. Jetzt suchte Philipp geradezu ein Bündnis mit den Schweizern, die ihm jetzt um so willkommener waren, da er hoffte, mit ihrer Hilfe Herzog Ulrich von Württemberg wider in sein Land zurückzufüren. Vom September 1529 bis ins Frühjar 1530 finden wir ihn in eifrigen Unterhandlungen mit Zürich und Basel, meistens durch Zwinglis Vermittelung.

Gegen den Kaiser beharrte er im größten Misstrauen. Als dieser die Stände durch ein Ausschreiben vom 21. Januar zu einem am 8. April 1530 zu Augsburg zu eröffnenden Reichstag einlud, hegte er starke Bedenken, ob es für ihn rätlich sei, den Reichstag zu besuchen, entschloss sich aber doch dazu, als die übrigen protestantischen Stände sich für das persönliche Erscheinen aussprachen. Am 12. Mai 1530 traf der Landgraf mit stattlichem Gefolge in Augsburg ein. Seine Stellung war anfangs eine ziemlich vereinzelte und zurückhaltende, da er mit den protestantischen Reichsständen, besonders mit Sachsen, gespannt und voll Misstrauen war, die streng lutherischen möchten durch Preisgebung der Zwinglianer einen beschränkten Frieden erkaufen wollen, wärend er lieber die Entscheidung der Waffengewalt anheimgestellt wissen wollte. Aber auch er wurde von der Gegenpartei mit Misstrauen betrachtet; es missfiel dem Kurfürsten von Sachsen, dass der Landgraf vorzugsweise die Predigten des zwinglisch gesinnten Michael Kelner besuchte, dass er häufig mit Leuten dieser Partei verkehrte, dass er sogar entschieden zugunsten der zwinglischen Abendmalslehre sich äußerte, wie er denn gegen Urbanus Rhegius geradezu bekannte, dass er für seine Person es mit Zwingli halte. Doch gaben die Lutheraner die Hoffnung nicht auf, den Landgrafen zu gewinnen, und Luther selbst schrieb ihm am 20. Mai 1530 einen langen Brief, worin er ihn mit großer Schonung und unter Voraussetzung, dass er im Kampfe mit innern Zweifeln sei, vor der Lehre der Sakramentirer warnte und ihn bat, dass er sich durch die süßen guten Worte des Widerteils nicht bewegen lasse und der listigen Einfälle und Gedanken des Teufels sich erwehre. Der Landgraf hielt sich nun mehr zurück und beschränkte sich darauf, als Unparteiischer zur Eintracht zu mahnen.

Als der Kaiser kurz nach seiner Ankunft die protestantischen Fürsten zu sich beschied, um ihnen das Ansinnen zu stellen, sie möchten doch den von ihnen mitgebrachten Predigern das Predigen verbieten, nahm der Landgraf im Namen der Übrigen das Wort, um jene Forderung zurückzuweisen, und erwiderte auf die Einwendung, dass dem Kaiser sein Gewissen gebiete, die Einstellung der Predigten zu fordern: „Kaiserlicher Majestät Gewissen ist kein Herr und Meister über unser Gewissen". Seitdem sehen wir den Landgrafen wider mehr in Gemeinschaft mit den andern evangelischen Fürsten. Als es sich nun um die Unterschrift der zu übergebenden Konfession handelte, bot er noch einmal Alles auf, um die Trennung der beiden evangelischen Parteien zu verhüten. Aber die Lutheraner wollten weder den betreffenden Artikel des Bekenntnisses ändern, noch die Zwinglianer etwas unterschreiben, das gegen ihr Gewissen ginge, und so richtete er nichts aus. Er selbst unterschrieb mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass ihm in der Abendmalslehre kein Genüge geschehen sei. Gegen die Weigerung des Kaisers, die Verlesung der Konfession zu gestatten, bestand Philipp um so eifriger auf der öffentlichen Vorlesung. Je ungünstiger im Verlaufe des Augsburger Reichstags die Verhältnisse für die Protestanten sich gestalteten, um so weniger verlor der Landgraf seinen trotzigen Mut. Er hoffte auf Uneinigkeit der katholischen Stände, auf die Eifersucht zwischen Baiern und Österreich, auf den Argwon, der die kaiserliche Familie wegen Ausdehnung ihrer Hausmacht traf, auf die Widereinsetzung des Herzogs Ulrich von Württemberg.

Noch gab ihn auch der Kaiser nicht auf; er machte ihm Hoffnung auf eine günstige Entscheidung seiner Streitigkeiten mit Nassau, auf Widereinsetzung seines Freundes Ulrich von Württemberg, ja sogar auf Erwälung zum römischen König. Natürlich konnten solche Lockungen, die überdies der Landgraf nicht als ernstlich

gemeint ansehen konnte, ihn nicht irre machen. Seine Stellung in Augsburg wurde immer unbehaglicher, er sah ein, dass von diesem Reichstage nichts Günstiges zu erwarten sei; durch die hierarchische Reichstagsordnung von allen wichtigeren Verhandlungen ausgeschlossen, langweilte er sich, seine Anwesenheit schien ihm unnütz, und er fasste den Entschluss, Augsburg zu verlassen. Zuerst bat er den Kaiser um eine Audienz, sich zu beurlauben. Da er diese nicht sogleich erhielt, so wendete er sich an den Präsidenten der Reichsversammlung, Pfalzgrafen Friedrich, indem er die Krankheit seiner Gemalin als Grund angab, die ihn zur Abreise treibe. Als er keine bestimmte Antwort erhielt, schöpfte er Verdacht, es wolle ihm auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers die Erlaubnis zur Abreise verweigert werden und er sei von geheimen Nachstellungen bedroht; dies bestärkte ihn vollends in seinem Entschluss. Am 6. August Abends 8 Uhr ritt er, von wenigen Dienern begleitet, durch ein geheimes Pförtlein hinaus. Seinem Kanzler Joh. Feige hatte er den Auftrag zurückgelassen, dem Kurfürsten von Sachsen von seiner Abreise und den Gründen derselben Nachricht zu geben und ihm die württembergische Sache noch einmal ans Herz zu legen. In einem eigenhändigen Schreiben ermante er ihn, sich vom Evangelium nicht abziehen und durch die eitlen Drohungen der Gegner nicht schrecken zu lassen, er werde Leib und Blut und Land und Leute bei Seiner Liebden und Gottes Wort lassen.

Die Nachricht von seiner plötzlichen und heimlichen Abreise machte großes Aufsehen. Manche fürchteten, er werde bald an der Spitze eines Heeres zurückkehren. Der Kaiser sandte Herzog Heinrich von Braunschweig nach Kassel, um den Landgrafen zur Rückkehr zu bewegen. Dieser aber, froh, seine Freiheit wider gewonnen zu haben, ließ sich nicht verlocken und war eifrig bemüht, die Bündnisse, die er insgeheim schon in Augsburg eingeleitet hatte, zum Abschluss zu bringen. So hatte er, um sich den Rücken zu decken, mit dem Erzbischof von Mainz einen Vergleich geschlossen, mit Heinrich von Braunschweig Verabredungen wegen Zurückfürung Herzog Ulrichs getroffen und von anderen Fürsten wenigstens freundliche Zusagen gewonnen. Auch mit den Hansestädten hatte er Unterhandlungen angeknüpft. Am eifrigsten aber verfolgte er seine Verhandlungen mit der Schweiz. Der Straßburger Ratsherr Jakob Sturm war sein bedeutendster Vermittler in dieser Richtung, außer ihm schickte er aber noch manche besondere Gesandte. Mit Zürich war schon Ende Juli ein Bündnis zustande gekommen, Basel, wo Oekolampad seine Sache vertreten, nahm den Landgrafen am 16. November 1530 in das christliche Bürgerrecht auf, nur Bern widerstrebte so hartnäckig, dass die Verhandlungen abgebrochen werden mussten. Auch den Reichstag in Augsburg verlor Philipp nicht aus dem Auge. Seine Räte dort ermante er zur Standhaftigkeit gegen jeden verkümmernden Vermittelungsversuch, und beauftragte sie, seinen ermutigenden Brief auch den Gesandten der oberländischen Städte zu zeigen und ihnen zu sagen, dass sie nicht Weiber, sondern Männer sein sollten, es habe keine Not. Gleichzeitig schrieb er den 24. August 1530 auch an Luther (s. Neudecker, Urkunden S. 154), bat ihn um ein Gutachten, bot ihm für den Fall der Not eine Zufluchtsstätte in Hessen an und sprach ihm zu, standhaft zu sein und nicht zu weichen. Mittelbar suchte er auch auf Melanchthon zu wirken. Sein theologischer Gesandter in Augsburg, Erhard Schnepff, der im Ausschuss saß, hielt sich gleich standhaft und mutig wie sein Herr, und sprach sich eben damals in einem Gutachten sehr entschieden gegen die Widerherstellung der bischöflichen Jurisdiktion aus. Als der Abschied so entschieden ungünstig für die Protestanten ausgefallen war, näherte sich der Kurfürst von Sachsen den kriegslustigen Plänen Philipps wider mehr und schrieb eine Versammlung der evangelischen Stände auf den 22. Dezember 1530 nach Schmalkalden aus. Es schien eine Zeit lang, als ob dort Philipps Pläne über seine Erwartung hinaus verwirklicht werden und eine Coalition sämtlicher evangelischer Mächte Deutschlands zustande kommen sollte. Die Theologen zeigten sich milder und einer Vermittelung mit den Reformirten nicht abgeneigt. Der evangelische Bund wurde endlich zu Schmalkalden im März 1531 auf 6 Jare abgeschlossen und zu Frankfurt weiter entwickelt; aber freilich hatte Philipp die Aufnahme der Schweizer nicht er-

reichen können. Auch mit dem König von Dänemark fürte Philipp im Auftrag der deutschen Stände Verhandlungen, welche am 24. Juni zum Abschluss eines Bündnisses mit Hessen, Sachsen und Lüneburg fürten und den vollständigen Eintritt Dänemarks in das schmalkaldische Bündnis in Aussicht stellten. Philipp setzte um diese Zeit ein zalreiches diplomatisches Corps in Bewegung und er beschränkte sich dabei nicht auf die protestantischen Fürsten, sondern versuchte es mitunter auch bei katholischen Fürsten, sie für seine Pläne zu benutzen. So knüpfte er mit den Herzögen von Baiern, die ihm wegen der Rivalität mit Österreich und der Verwandtschaft mit Ulrich von Württemberg wichtig waren, Verhandlungen an. Im Februar 1531 sandte er Schenck von Schweinsberg an den baierischen Kanzler Eck, setzte sich mit diesem selbst in Briefwechsel und hielt mit ihm eine persönliche Zusammenkunft in Gießen. Hier wurde beschlossen, wenn der Papst das Konzil noch länger verweigere, den Kaiser anzugehen, aus eigener Macht ein solches zu berufen, würde aber auch der Kaiser es verweigern, so solle man eine Versammlung der Reichsstände berufen, um von Religionssachen zu handeln. Die weitere Frucht dieser diplomatischen Bemühungen war ein am 24. Oktober 1531 zu Saalfeld abgeschlossenes kriegerisches Bündnis mit Baiern, das Widerstand gegen König Ferdinand, und die Eroberung Württembergs zum Zweck hatte. In Saalfeld wurde auch die Ausdehnung des Bundes auf auswärtige Mächte beschlossen, und der Landgraf wurde beauftragt, die Verhandlungen mit Dänemark, England und den rheinischen Fürsten zu besorgen. Infolge dieser Verabredung schickte Philipp einen Licentiaten der Rechte, Namens Nikol. Meier, zu Heinrich VIII. von England, um ihm die deutsche Reformation zu empfehlen und eine von Schnepff verfasste Apologie des Protestantismus zu überreichen. Die Sendung hatte zwar keinen Erfolg, doch wurden im folgenden Jare die Verhandlungen von englischer Seite wider aufgenommen. Auch nach Frankreich, mit dem zunächst Baiern zu unterhandeln hatte, schickte Philipp einen Gesandten, den Grafen Wilhelm von Fürstenberg, um die Sache Ulrichs von Württemberg zu vertreten. Auf Schloss Scheyern kam den 26. Mai 1531 ein Verständnis Baierns, Hessens und Sachsens mit Frankreich zu Stande. Jenen Nikolaus Meier, der nach England geschickt worden war, finden wir bald nachher als Gesandten Philipps in Krakau; Unterhandlungen mit Zapolya in Ungarn wurden nur durch den Türkenkrieg unterbrochen.

Wärend aber die Verbindungen Philipps europäische Ausdehnung gewannen, musste er den Schmerz erleben, dass einer seiner wichtigsten Vermittler, der schweizerische Reformator Zwingli, in der Schlacht bei Cappel im Oktober des Jares 1531 vom Todesstreich getroffen, und durch die Niederlage der evangelischen Kantone und den Frieden, den sie schließen mussten, jede Fortentwickelung und jede Verbreitung der Reformation in der Schweiz abgeschnitten wurde. Auf die erste Nachricht, dass ein Krieg ausgebrochen sei, hatte er die Reformirten ermant, sich auf ihn zu verlassen und seine Hilfe abzuwarten. Nun war es zu spät, und dem Landgrafen gingen die Früchte vieljäriger und kostspieliger Unternehmungen verloren. Dagegen erlebte Philipp die Freude zu sehen, dass sich der Bund in Deutschland immer mehr befestigte. Unter Einwirkung der Türkengefar kam es übrigens wider zu einer Annäherung der streitenden Parteien. Im Sommer 1532 wurde zu Nürnberg über einen Religionsfrieden verhandelt. Als man sich hier besonders darüber stritt, ob der Friede sich bloß auf die gegenwärtigen oder auch auf die zukünftigen Bekenner der Augsburger Konfession erstrecken sollte, machte der Landgraf in Übereinstimmung mit seinem Theologen Urbanus Rhegius geltend, dass es eine der ersten Christenpflichten sei, sich von der Liebe beherrschen zu lassen und namentich dem Befehle des Herrn nachzukommen, dass der Gläubige nicht bloß die einmal erkannte Warheit weiter tragen, sondern auch auf jede Weise die Verbreitung des Gotteswortes fördern solle. Die Verhandlungen mit den Hansestädten und die Aussicht, dass gerade mehrere Herrschaften in Westphalen auf Philipps Betrieb im Begriffe standen, das Evangelium anzunehmen, bestärkten ihn darin, auf diesem Punkte zu beharren. Seine Vorschläge fanden aber kein Gehör, da Sachsen sich damit begnügte, den Religionsfrieden

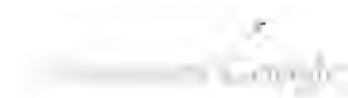
auf die dermaligen Anhänger der Augsburgischen Konfession beschränken zu lassen. Als der Friede am 23. Juli 1532 auf diese Bedingungen hin unterzeichnet wurde, nahmen die Gesandten des Landgrafen denselben nicht an; er selbst ließ sich aber doch bewegen, nachträglich noch beizutreten. Dagegen entspann sich zwischen dem Landgrafen und dem Kurprinzen von Sachsen ein Briefwechsel, in welchem ersterer dem letzteren über voreiligen Abschluss des Friedens bittere Vorwürfe machte und die Zaghaftigkeit der Theologen anklagte. Der bald darauf erfolgte Tod des Kurfürsten Johann bewirkte wider eine Annäherung der beiden früher so innig befreundeten Fürsten, die gegenseitig anerkannten, dass der andere aus Gewissensdrang so gehandelt habe. Dass aber Philipp mit seinem Bedenken recht gehabt hatte, zeigte sich darin, dass das Kammergericht die Prozesse gegen die Evangelischen wegen streitiger Kirchengüter wider aufnahm.

Dem Landgrafen gelang es jetzt, einen für die Protestanten günstigen Umschwung herbeizufüren durch die Widereinsetzung Ulrichs von Württemberg. Der Landgraf gewann am 13. Mai des Jares 1534 bei Laufen am Neckar einen glänzenden Sieg, infolge dessen Württemberg durch den Vertrag von Kadan wider in den Besitz Herzog Ulrichs kam. Der Gewinn für die Sache der Reformation war natürlich ein sehr großer, indem nicht nur dem Hause Österreich seine Stellung in Süddeutschland bedeutend geschmälert wurde, sondern ein ansehnliches Gebiet nun dem Protestantismus geöffnet war. Man war mit dem Landgrafen allgemein zufrieden, dass er seine Sache so gut gemacht habe; auch Luther, der entschieden von dem Zuge abgeraten hatte, freute sich jetzt des Erfolges. Das Ansehen Landgrafs Philipps wuchs nun um ein Großes. Sogar König Ferdinand suchte sich ihm wider zu nähern. Er versäumte über der Versönung mit dem römischen König indes keineswegs, für Befestigung und Erweiterung des schmalkaldischen Bundes zu sorgen; er war es, der den Beitritt Herzog Ulrichs von Württemberg vermittelte und dessen Bedenklichkeiten beseitigte. Seine Versuche, eine Vereinigung mit den Schweizern zu Stande zu bringen, oder wenigstens ein Nebenverständnis mit ihnen abzuschließen, scheiterten aber auch jetzt an der Abneigung des Kurfürsten von Sachsen. In Hessen selbst betrieb Philipp eifrig die weitere Ausbildung und Feststellung der kirchlichen Ordnung. Eine Kirchenordnung vom Jare 1537, die hauptsächlich mit Rücksicht auf das Treiben der Widertäufer entworfen wurde, ward die Grundlage der hessischen Kirchenverfassung. Unter dem Einflusse Bucers und der Wittenberger Konkordie entstand im Jare 1539 eine Ordnung für Kirchenzucht und ein Katechismus. Die Schulen suchte Philipp nach einem einheitlicheren Plane einzurichten, und übergab deshalb die Oberaufsicht über dieselben den Professoren zu Marburg. Viele Sorgen bereitete dem Landgrafen um diese Zeit die Bewegung in Münster. Als die Reformation im Jare 1531 dort begonnen hatte, schickte Philipp den Münsterern einige evangelische Prediger, förderte dort nach Kräften die evangelische Bewegung, und suchte den dortigen Bischof Franz zur Duldung zu bestimmen. Als aber derselbe doch zu Gewaltsmaßregeln schritt und dann von der Stadt bekämpft und beinahe gefangen gehalten, froh war, einen Vermittler zu finden, sandte der Landgraf, auch vom Stadtrat in Münster um Vermittelung gebeten, drei seiner Räte, welche durch einen von den Landständen bekräftigten Vertrag vom 14. Februar 1533 die Ruhe wider herstellten. Unter der Bedingung, dass sich die Bürgerschaft dem Bischof unterwerfe, die alte Verfassung des Domstiftes, dessen Güter und Renten anerkenne, wurden für die evangelische Predigt sechs Kirchen eingeräumt. Der Bischof und die Stadt waren damit zufrieden und ersterer beschenkte die hessischen Räte mit einem Ross und 100 Gulden, die Stadt den Landgrafen selbst mit zwei Rappen und zwei großen goldenen Pokalen. Aber bald nachher richteten holländische Irrlehrer große Verwirrung an, und die benachbarten Fürsten fanden sich veranlasst, mit Waffengewalt zur Widerherstellung der Ordnung einzuschreiten; namentlich Philipp gewärte gleich beim Beginn des Aufstandes Hilfe zur Unterdrückung desselben. Im Vertrage von Kadan verpflichtete er sich ausdrücklich zur Hilfeleistung gegen Münster und begab sich selbst dorthin, um mit seiner Mannschaft die Stadt belagern zu helfen. Wärend dieser Belagerung,

die sich in die Länge zog, machte er Versuche zur Bekehrung der Widertäufer. Letztere schickten ihm dagegen eine Schrift von der „Widerbringung christlicher Lehre und Lebens“ mit einem Briefe, worin sie den Landgrafen als ihren „Lieve Lippes“ anredeten und ihn baten, sie als unschuldige Leute nicht länger zu bekämpfen, sondern vielmehr unter Berücksichtigung der Weissagungen des Alten und Neuen Testaments ihre Sache als das längst geweissagte Gottesreich anzuerkennen und sich zu ihnen zu bekehren. Philipp gab sich die Mühe, dieses Schreiben eigenhändig und eingehend zu beantworten, die Irrtümer der Widertäufer nachzuweisen und ihr Treiben ihnen mit Ernst vorzuhalten. Eine zweite Zuschrift der Widertäufer ließ er durch seine Theologen beantworten. Beide Schriften verfehlten aber den beabsichtigten Erfolg und wurden mit Spott aufgenommen. Als Münster eingenommen war und die Krieger arg in der Stadt hausten, suchte der Landgraf Philipp nach Kräften Einhalt zu tun, und als die Häupter König Johann und Knipperdolling zur Hinrichtung verurteilt waren, schickte er ihnen Theologen, um noch einmal ihre Bekehrung zu versuchen. Auch bemühte er sich angelegentlich, der Stadt Münster die Predigt des Evangeliums zu erhalten, aber seine Bemühungen scheiterten an dem Widerstand der katholischen Verbündeten. Das engere Zusammenschließen der katholischen Stände, welches besonders seit der Rückkehr Kaiser Karls von seiner afrikanischen Expedition im Spätjar 1535 bemerkbar, das ernstliche Bemühen, durch ein Konzil die kirchliche Frage zu erledigen, musste auch die Protestanten aufs neue antreiben, durch gemeinschaftliches Handeln der ihnen drohenden Gefar zu begegnen. Der Landgraf Philipp war immer einer von denen gewesen, welche darauf gedrungen hatten, die dogmatischen Streitigkeiten beiseite zu lassen und sich zu einem gemeinschaftlichen politischen Handeln zu vereinigen. In diesem Sinne wirkte er auch jetzt. Gegenüber der Konzilsache ging seine Politik dahin, einen von der Entscheidung des Konzils unabhängigen Frieden zu erlangen und das Konzil entweder ganz zu hintertreiben oder wenigstens ein außerdeutsches vom Papst geleitetes Konzil zu verwerfen. Im Frühjare 1535 hatte Philipp in Wien gegen König Ferdinand den Wunsch ausgesprochen, dass der Friede bis zur Zeit der Schließung des Konzils ausgedehnt und die indessen eintretenden Streitigkeiten durch eine Kommission ehrbarer und gelehrter Männer verglichen werden möchten. Zugleich erklärte er sich bereit, dahin zu wirken, dass den Katholischen in den Gebieten der evangelischen Stände freie Ausübung ihres Kultus gestattet werden möchte. Eine Frucht der von Philipp so eifrig bevorworteten irenischen Bestrebungen war um diese Zeit die sogenannte Wittenberger Konkordie (s. d. Art.). Er säumte nicht, dies günstige Ereignis alsbald zur Erweiterung des schmalkaldischen Bundes zu benutzen. Schon am 6. April 1536 war auf einem Konvente zu Frankfurt a. M. Herzog Ulrich von Württemberg in den Bund aufgenommen worden, hauptsächlich durch die Bemühungen des Landgrafen, der den Herzog zur Aufgabe seiner Bedenken bewog und die Einwendungen des Kurfürsten von Sachsen beseitigte, der die Rechtgläubigkeit Ulrichs beanstandet hatte. Auf der Versammlung der Bundesglieder zu Schmalkalden am 15. Februar 1537 erschien der Landgraf mit einem großen Gefolge von Theologen und weltlichen Räten und entwickelte eine eifrige Tätigkeit für Festsetzung der Bundesverfassung. Bemerkenswert war die Unfreundlichkeit, mit welcher hier der Landgraf den päpstlichen Legaten Vorstius aufnahm, der erschienen war, um eine Einladung zum Konzil zu überbringen. Als er sich bei Philipp zu einer Audienz meldete, ließ ihm dieser sagen, er habe jetzt keine Zeit, ihn anzunehmen, machte aber zu derselben Stunde dem kranken Luther, der dem Legaten gegenüber wonte, einen Besuch. Als Melanchthon auf dieser Versammlung wider eine Vermittelung der Glaubenslehren versuchte, widersprach der Landgraf mit Entschiedenheit, weil er fürchtete, die Streitigkeiten möchten dadurch nur wider aufs neue angeregt und das Bündnis gelockert werden. Die sogenannten schmalkaldischen Artikel, die man für nötig hielt, damit die evangelischen Stände auf den Grund eines bestimmten Bekenntnisses dem Konzil gegenüber als geschlossene Einheit auftreten könnten, ließ Philipp am 24. Februar vier seiner Theologen unterzeichnen. Der schmalkaldische Bund hatte sich auf diesem Tag

befestigt und man sah sich nun auch nach auswärtigen Verbindungen um. Im April 1539 schickte der Landgraf im Einverständnis mit dem Kurfürsten von Sachsen Ludwig von Baumbach mit einer Werbung an König Franz von Frankreich, und bat, der König möge als Schützer der gemeinen Freiheit Europas, der Unschuld zum Schutze sein. Die Fürsten erhielten eine freundliche Antwort. Auch von den Straßburger Freunden wurde dem Landgrafen gemeldet, dass Franz gar freundlich gegen die deutschen Bundesgenossen gesinnt sei. In Hoffnung auf diese französische Unterstützung schlug Philipp dem Kurfürsten von Sachsen im Januar 1540 einen Angriffskrieg gegen den Kaiser vor; er, der Kurfürst, Herzog Heinrich von Sachsen und Herzog Ulrich von Württemberg müssten zusammenstehen und jeder 4000 Knechte und 500 Reiter stellen. Der Herzog Wilhelm von Jülich-Cleve sollte 8000 Knechte und so viel Reiter als er aufbringen könne stellen. Auch mit England betrieb der Landgraf Unterhandlungen. Durch Dr. Sailer knüpfte er auch Verhandlungen mit dem baierischen Kanzler Eck an. Übrigens war der Landgraf Philipp bei aller Tätigkeit für Bündnisse und Rüstungen viel friedlicher gesinnt als früher, obgleich er von mehreren Seiten persönlich angefeindet und gereizt wurde. Diese Anfeindungen kamen zum teil von einer bisher sehr befreundeten Seite, von Herzog Heinrich von Braunschweig. Bei einem Sekretär des letzteren fanden sich zwei Schreiben an den Kanzler Held, den rürigen Agitator für ein katholisches Bündnis, und den Erzbischof von Mainz, worin angegeben wurde, Philipp beabsichtige, demnächst Mainz zu überfallen, es sei daher nötig, dass man zu den strengsten Maßregeln gegen die Protestanten greife. Auch war gesagt, der Landgraf werde bald ganz toll werden, er schlafe des Nachts kaum eine halbe Stunde und finde nur im Holze Ruhe. (Eine Anspielung auf eine damalige Behandlung der Syphilis.) Ongeachtet von beiden Seiten geschürt wurde, versuchte man doch ernstliche Friedensvermittelung. Philipp bemühte sich dabei, seine Bundesgenossen zu bewegen, dass sie die Güterfrage, die von manchen vorangestellt wurde, nicht zur Hauptsache machen und die zum Übertritt Geneigten den Übertritt nicht davon abhängig machen sollten, dass ihnen die Erhaltung ihrer Güter verbürgt würde. Er riet den Evangelischen, Güter von zweifelhaftem Werte lieber aufzugeben. Auch empfahl er den Stadtmagisträten, nicht so eifrig darnach zu trachten, dass die Verwaltung der Kirchengüter in ihre Hände übergehe. Allen aber empfahl er, strenger darauf zu sehen, dass die geistlichen Güter nur zu eigentlich geistlichen Zwecken verwendet würden. Als im Frühjar 1538 der Kaiser zu Frankfurt auf Grundlage des Nürnberger Friedens mit den Protestanten unterhandeln ließ, und die Mehrzal der evangelischen Stände die Verhandlungen gänzlich abbrechen wollte, da der Abstand zwischen dem Gebotenen und Geforderten gar zu groß erschien, vermochte nur die Autorität Philipps, sie in Frankfurt zurückzuhalten; auch bestand er später, als von kaiserlicher Seite nur ein Waffenstillstand angeboten wurde, gegenüber dem hartnäckigen Kurfürsten von Sachsen auf Anname des Friedens, und es wäre derselbe one das energische Auftreten des Landgrafen schwerlich erzielt worden. Dafür musste er von mehreren Seiten bittere Vorwürfe darüber hören, dass durch seine Nachgiebigkeit die zukünftigen Bekenner des Evangeliums im Vertrage von Frankfrrt nicht sicher gestellt worden seien. Seine Friedensliebe beruhte zum teil auf einem geringen Vertrauen zu einer günstigen Entscheidung des Streites durch die Waffen. So mächtig auch der schmalkaldische Bund schien, so machte doch die Geteiltheit des Oberbefehls, die Vielzal der Stimmen, die Ungeneigtheit der meisten Bundesglieder, Opfer zu bringen, ein erfolgreiches Handeln der Bundesarmee sehr unwarscheinlich. Philipps Energie war aber eben damals auch durch eine hässliche Geschichte gehemmt, in die ihn seine Sinnlichkeit verwickelt hatte, nämlich seine berüchtigte Doppelehe. Seine mit geringen körperlichen Reizen ausgestattete Gattin Christine von Sachsen genügte ihm nicht, und er entschädigte sich bei verschiedenen anderen Schönheiten, die für Geld zu haben waren. Diese Befriedigung seiner Begierde brachte ihn aber in manche Nöten; er litt zeitweise in hohem Grade von der venerischen Krankheit. Die Pein der Krankheit und Gewissensbisse, die ihm aus der geförderten religiösen Erkenntnis

kommen mussten, weckten in ihm Vorsätze größerer Enthaltsamkeit und ehelicher Treue. Aber bei Widerkehr der Gesundheit erwachten auch neue Begierden und Gelüste. Dazu kam, dass er an dem Hofe seiner Schwester, der Herzogin von Rochlitz, ein sehr schönes Fräulein, die damals 16järige Margarethe von der Saal, kennen lernte. Er war alsbald ganz bezaubert von ihren Reizen, und sein höchster Wunsch war, in ihren Besitz zu gelangen. Da aber Margarethe spröde war und namentlich ihre Mutter, die verwitwete Haushofmeisterin Anna von der Saal, die Gunst ihrer Tochter nur um einen möglichst hohen Preis verkaufen wollte, so kam Philipp auf den Gedanken, durch eine förmliche Nebenehe zu seinem Ziele zu gelangen und zugleich eine Beschwichtigung seines Gewissens zu gewinnen. Da er in der Schrift kein ausdrückliches Verbot der Polygamie fand, da er in Luthers Schriften eine sehr milde Beurteilung der Polygamie der Patriarchen entdeckte, so überredete er sich leicht, die in der christlichen Kirche eingefürte Ordnung der Monogamie sei auch eines von den willkürlich durch die Priester eingesetzten Menschengeboten. Es gelang ihm, seine rechtmäßige Gemahlin Christine zur Einwilligung zu bewegen gegen das Versprechen durch Revers vom 11. Dezember 1540, dass durch diese Nebenehe die fürstlichen Rechte ihrer Kinder nicht geschmälert werden sollten. Zunächst versuchte er nun, die Zustimmung seiner Hoftheologen zu erlangen. Unter diesen war der Hofprediger Dionysius Melander, selbst ein Mann von nicht ganz ehrbarem Wandel, nicht so schwer zu gewinnen, aber auch andere ehrbare Theologen und Räte, wie Kraft und Kanzler Feige, vereinigten sich zu einem zustimmenden Gutachten. Auch das war ihm noch nicht genug; die Häupter der Reformation, Luther und Melanchthon, sollten ihre Einwilligung geben und ein Schild werden, um die schlimme Sache vor der Welt zu decken. S. Bd. IX, S. 67 f. Sobald der Landgraf deren Gutachten, das mehr ab- als zuriet, erhalten hatte, ließ er sich am 4. März 1540 zu Rotenburg durch seinen Hofprediger Melander mit Margaretha von der Saal zur linken Hand trauen. Anfangs hielt Philipp seine neue Ehe geheim, nur dunkle Gerüchte davon drangen in das größere Publikum, die anfangs wenig Glauben fanden. Bald aber wurde das Gerücht immer lauter. Hauptsächlich wurde die Doppelehe verraten durch des Landgrafen Schwester, die Herzogin von Rochlitz. Sie betrachtete das Verhältnis als eine Schmach für ihr Haus und machte dem Herzog Heinrich von Sachsen Mitteilung davon. Dieser ließ die Mutter Margarethens darüber vernehmen, welche bereitwillig nähere Auskunft gab und die angestellte Untersuchung als einen willkommenen Vorwand benutzte, um die schon längst von ihr gewünschte öffentliche Anerkennung der Ehe ihrer Tochter herbeizufüren. Der Landgraf, auf diese Weise gedrängt, bettelte nun bei seinen protestantischen Mitständen um Anerkennung der Ehe und ihren Schutz für den Fall, dass der Kaiser ihn darüber zur Rechenschaft und Strafe ziehen würde. Zu dieser Befürchtung hatte er umsomehr Grund, da in der peinlichen Halsgerichtsordnung, welche Philipp 1535 in seinem Lande eingefürt hatte, die Bigamie als eines der schwersten Verbrechen verpönt worden war, und es der katholischen Partei sehr erwünscht sein musste, einen Vorwand zu einem rechtlichen Verfaren gegen ein protestantisches Haupt zu haben. Er stellte nun zunächst an den Kurfürsten von Sachsen das Ansinnen, ihr Verteidigungsbündnis auf den Fall zu erstrecken, dass er wegen der Doppelehe angegriffen werde, und erbot sich dafür, ihn seinerseits auch in den Fällen zu unterstützen, die noch nicht in dem schmalkaldischen Bündnis begriffen seien. Aber der Kurfürst wollte sich mit keiner Mitverantwortlichkeit an dem skandalösen Handel beladen. Er wandte sich an Luther und Melanchthon, die sich dahin erklärten, man solle dem Landgrafen unter der Bedingung Beistand zusagen, dass seine Doppelehe ganz geheim gehalten werde. Erst durch ein von Bucer vermitteltes Gutachten des Straßburger Städtemeisters Jakob Sturm ließ sich Johann Friedrich bewegen, eine Zusammenkunft sächsischer und hessischer Theologen zu veranstalten, um zu beraten, was in dieser Sache zu tun sei. Diese Beratung wurde am 18. Juli 1540 zu Eisenach gehalten. Luther erschien an der Spitze mehrerer sächsischer Theologen und fur gegen die hessischen Räte, besonders gegen Kanzler Feige, mit einer heftigen Strafrede heraus, doch



ließ er sich nachher zu ruhiger Erörterung der Sache herbei. Das Ergebnis dieser Besprechung war eine Erklärung des Kurfürsten, er wolle den Landgrafen nicht verlassen, wenn hinsichtlich der Nebenehe das strengste Geheimnis beobachtet werde. In seiner Not suchte Philipp auch bei seinem alten Freunde Herzog Ulrich von Württemberg Zuflucht. Aber auch dieser schrieb ihm auf die ihm gemachten vertraulichen Mitteilungen am 19. Oktober 1540: Er wisse keine Sache, so ihm in allen seinen Widerwärtigkeiten begegnet, die ihn härter erschreckt und zu Gemüt gegangen wäre, als diese, da er sie zum erstenmale gehört. Zugleich legte er ihm ein Gutachten seiner Theologen bei, über die Frage: „ob einer mit Gott und Ehren zwei Eheweiber zumal haben möge?“ Die Beantwortung war entschieden verneinend ausgefallen. Der Landgraf antwortete dem Herzog in einem eigenhändigen Schreiben ruhig und gemäßigt, ließ aber von seinen hessischen Theologen eine heftige Gegenschrift gegen die der württembergischen Theologen abfassen, worin auf die Widereinsetzung Ulrichs durch Philipp angespielt und angedeutet war, dass Ulrich mit den Kirchengütern auch nicht tadellos wirtschaftete. Dies schüchterte Ulrich wirklich ein und er schrieb an Philipp, er wolle über die zu leistende Hilfe weiter nachdenken. Auch bei dem König von Dänemark ließ der Landgraf unterhandeln, gewann aber auch hier keinen gewünschten Erfolg. Nun wandte er sich in seiner Not, so sehr auch Bucer warnte und abmante, an den Kaiser. Feige unterhandelte mit Granvella, und dieser ließ sich nicht gar zu hartnäckig finden, machte aber seine Bedingungen hinsichtlich der Religionssachen. Der Landgraf sollte ein neues Religionsgespräch vermitteln und mit seiner ganzen Autorität dahin arbeiten, dass der Religionsstreit vertragen werde. Überdies sollte er gegen Frankreich und Ungarn Hilfe gewären, den nächsten Reichstag persönlich besuchen und die Interessen des Kaisers bei einem Streite mit Sachsen über den Besitz Gelderns vertreten, und für Reichshilfe gegen die Türken und zur Verteidigung Mailands sich verwenden. Philipp aber lehnte mit ehrenwerter Standhaftigkeit alle Forderungen ab, welche sein Gewissen beschweren könnten, und bestand darauf, dass er nicht verpflichtet werde, den Kampf für sein Bekenntnis aufzugeben. Dadurch wurden die Verhandlungen natürlich sehr schwierig, und der Kaiser zog sie in die Länge, um Philipp mürbe zu machen. Erst im Jare 1541 kamen sie auf dem Reichstage zu Regensburg zum Abschluss durch einen Vertrag vom 13. Juni, durch welchen der Landgraf Verzeihung erhielt. Auch die längst ersehnte Bestätigung der Privilegien der Universität Marburg wurde jetzt gewärt. Der Landgraf hatte dafür zwar nicht seine kirchliche, aber seine politische Stellung geopfert. Er hatte versprechen müssen, bei jeder Gelegenheit den Vorteil des Kaiserhauses zu waren. Auch musste er auf Abschließung eines Bündnisses mit England und Frankreich verzichten, in mehreren Angelegenheiten die Vermittlerrolle übernehmen und sich dem Kaiser zu persönlichem Kriegsdienste bereit erklären.

So waren die zunächst drohenden Gefaren der Doppelehe beseitigt, aber die Nachwirkungen dauerten fort. Das Misstrauen der evangelischen Fürsten und der Reformatoren lasteten schwer auf Philipp, sein großes entscheidendes Ansehen bei der Partei war dahin, und der Verfall des schmalkaldischen Bundes war eine mittelbare Folge davon. Übrigens gab Philipp mit seiner bewundernswerten Elastizität seine Tätigkeit für die Sache der Reformation keineswegs auf, nur betrieb er sie nicht mehr mit der früheren Keckheit, nicht mehr mit dem bisherigen Erfolg. Zunächst trachtete er darnach, die Reformation faktisch in die einzelnen Territorien, namentlich auch die der geistlichen Herren eindringen zu lassen und diejenigen Fürsten, die sich nicht gewinnen ließen, als Gegner unschädlich zu machen. Seine Bemühungen für Ausbreitung der Reformation waren damals auf die Bistümer Münster und Osnabrück gerichtet. Schon längst war er mit ihrem Bischof Franz von Waldeck befreundet und hoffte ihn ganz zu gewinnen. Im Juli 1543 kam dessen Marschall Georg von Malsberg nach Kassel, um über die Aufnahme seines Herrn in den schmalkaldischen Bund zu unterhandeln und im folgenden Jar wurde der Landgraf um Überlassung einiger hessischen Geistlichen, besonders Adam Kraffts, angegangen. Für die Protestanten in Metz, wo einst

Lambert von Avignon gewirkt hatte, verwendete sich Philipp angelegentlich und vermittelte ihnen die Einräumung einer Kirche. Nicht minder interessirte er sich für die Reformation des Erzbistums Köln, wo Hermann von Wied große Neigung dafür zeigte. Er schickte ihm seinen Prediger Johann Pistorius und diente ihm vielfach durch Rat und diplomatische Verwendung. Die Reformation Hildesheims, der Fürstentümer Calenberg und Göttingen, auch Wesels kam unter Philipps Mitwirkung zustande. Baiern, das freilich für die Reformation nicht zu gewinnen war, suchte er wenigstens dem Kreise der evangelischen Fürsten zu befreunden und dadurch die feindselige Haltung gegen die Reformation abzuschwächen. So arbeitete er darauf hin, die Herzoge von Baiern mit Ulrich von Württemberg auszusönen, und es gelang ihm, einen Vertrag zustande zu bringen, der am 9. Oktober 1542 zum Abschluss kam. Er spekulirte auch auf Baierns Eifersucht gegen Österreich, machte Versuche, den einflussreichen Kanzler Eck zu bestechen, bemühte sich, die Zusage von Baiern zu gewinnen, dass es dem Herzog Heinrich von Braunschweig keine Hilfe leisten wolle. Im ganzen erreichte er freilich seine Absichten gegenüber von Baiern nicht, oder wenigstens sehr unvollständig. Desto besser gelang es dem Landgrafen mit der Niederwerfung Herzog Heinrichs von Braunschweig, der die Städte Braunschweig und Goslar wegen der Reformation hart bedrängte. Durch dringende Noten und Briefe brachte er es dahin, dass der schmalkaldische Bund sich dieser Städte ernstlich annahm und auf einem Konvent zu Eisenach am 13. Juli 1542 eine Exekution gegen Herzog Heinrich beschloss. Der Landgraf rückte mit dem Kurfürsten von Sachsen an der Spitze eines Heeres von 20,000 Mann in das Braunschweigische ein und in 14 Tagen war das ganze Land, dessen Bewoner sich längst nach der Reformation gesehnt hatten, erobert. Nur das befestigte Wolfenbüttel leistete einen 12tägigen Widerstand. Es schien eine planmäßige Belagerung und Erstürmung nötig zu werden. Philipp selbst schlich sich in einem Bauernkittel bis hart an die Feste, um die schwächsten Stellen der Mauer auszukundschaften, und ließ dann, nachdem er sie ausfindig gemacht, das schwere Geschütz herbeifüren und mit aller Kraft darauf wirken, worauf die Besatzung, welche die Aufforderung zur Übergabe hönisch abgewiesen hatte, sich doch dazu entschloss, sodass am 13. August die hessischen und sächsischen Truppen triumphirend einzogen. Der Hofprediger Philipps, Melander, hielt dann von der Schlosstreppe herab eine Predigt über den Einzug Christi in Jerusalem und den ungerechten Haushalter. Der Herzog war geflohen, die Verbündeten nahmen das Land in vorläufige Verwaltung und fürten die Reformation ein. Durch den Sieg über Herzog Heinrich war dem Katholizismus in Norddeutschland der letzte Anhalt genommen. Im Dezember desselben Jares hielten die Mitglieder des schmalkaldischen Bundes eine Versammlung zu Braunschweig, worauf sie beschlossen, die Exekution gegen Braunschweig mit den beiden Bundeshäuptern gegen jede Anfechtung zu vertreten und etwaigen feindseligen Beschlüssen des Reichskammergerichts die Anerkennung zu versagen. Dieser Erfolge ungeachtet war die Macht der protestantischen Partei doch entschieden in der Abnahme begriffen und eine Hauptursache dieser Schwächung war das gespannte Verhältnis, das infolge der Doppelehe Philipps zwischen ihm und dem Kurfürsten von Sachsen bestand, und die nötige Einheit des Handelns lähmte. Kurz nach der gelungenen Exekution gegen Braunschweig handelte es sich darum, den protestantisch gewordenen Herzog von Cleve, den Schwager des Kurfürsten von Sachsen, gegen die Angriffe des Kaisers zu schützen. Der Kurfürst von Sachsen beantragte dessen Aufnahme in den schmalkaldischen Bund; aber der Landgraf Philipp, durch seinen Vertrag mit dem Kaiser vom Jar 1541 gebunden, musste es verweigern und geschehen lassen, dass der Kaiser das clevische Land eroberte und die dort begonnene Reformation unterdrückte. Der schmalkaldische Bund wurde gelockert durch Zwistigkeiten unter seinen bedeutendsten Mitgliedern. Der Herzog Moritz von Sachsen, Philipps Schwiegerson, konnte sich mit seinem Vetter Johann Friedrich, dem Kurfürsten, nicht vertragen und trat aus. Die Städte beklagten sich, dass man gegen Heinrich von Braunschweig zu große Truppenmassen aufgeboten habe, der Landgraf sowie der Kurfürst weigerten sich, die

Hauptmannsstelle wider zu übernehmen und es wurde ernstlich die Frage aufgeworfen, ob man nicht lieber den Bund auflösen solle. So sehr Philipp davon überzeugt war, dass der Bund ziemlich machtlos geworden sei, so erklärte er sich doch gegen die völlige Auflösung. Aber trübe Ahnungen drückten ihn und er fürchtete sehr, das künstlich zusammengehaltene Gebäude werde in Kurzem auseinanderfallen. Auf dem Reichstage zu Speier im Frühjar 1544 zeigte sich Philipp noch einmal in seinem alten Glanze. In der Beratung über die Türkenhilfe entwickelte er eine bewunderte Beredtsamkeit, sodass der Bischof von Augsburg meinte, er sei vom heiligen Geiste inspirirt. Er ließ sich durch die Einwendungen des Kaisers nicht abhalten, in der Kirche des Franziskanerklosters evangelische Predigt halten zu lassen, zu welcher mehrere Tausende Zuhörer sich einfanden; er hielt den glänzendsten gastfreisten Hof; wenn er zur Tafel ging, bließen Trompeten, damit Arme kommen mögen, sich an seinem Tische satt zu essen. Der florentinische Gesandte berichtete von ihm: „er ist bei den Deutschen wie ihr Gott angesehen". Der Kaiser stellte ihm für den nächsten Türkenkrieg die Oberbefehlshaberstelle in Aussicht, und sagte ihm, da er sich dagegen zu sträuben schien: „Du hast bisher für Dich und Andere glückliche Kriege gefürt, so denke ich, wirst Du mir auch dienen". Dagegen erlaubte sich Philipp gegen den Kaiser auch mitunter ein freimütiges Wort, und setzte ihm einmal in einem Gespräch auseinander, wie man den Protestanten doch wol nicht zumuten könne, sich den Aussprüchen des Kammergerichts zu unterwerfen, in welchem nur ihre Feinde säßen.

Nach dem Frieden von Crespy im September 1544 nahm das Benehmen des Kaisers, der bisher im ganzen eine versönliche Haltung gegen die Protestanten eingenommen hatte, auf einmal eine kriegerische Wendung. Der Landgraf erkannte sogleich die drohende Gefar, und entwickelte aufs neue eine Tätigkeit, wie er sie in seinen jungen Jaren bewärt hatte. Als jener Herzog Heinrich von Braunschweig, den der Landgraf aus seinem Lande verjagt hatte, im September 1545 plötzlich wider im Felde erschien und sich in den Besitz seines Landes setzte, drang der Landgraf mit Entschiedenheit darauf, dass man ihm mit Waffengewalt entgegentreten müsse, er setzte die Rüstungen durch und bedrängte den Herzog Heinrich so, dass er sich ihm übergeben musste. Nicht nur zur Niederwerfung eines alten Gegners fasste Philipp den Mut, sondern sogar an eine neue Eroberung des Protestantismus wagte er zu denken. Der Erzbischof von Mainz war gestorben und diese Erledigung versuchte Philipp zu benützen, um einen protestantisch gesinnten Fürsten in den Besitz des Kurfürstentums zu bringen und dadurch die Reformation des Landes wenigstens einzuleiten. Zuerst dachte er daran, einen seiner Söne auf den erzbischöflichen Stul zu erheben, als er aber einsah, dass das doch nicht ginge, verhandelte er mit einem Canonicus Sebastian von Heusenstamm, einem freisinnigen Katholiken, welcher der Reformation geneigt schien. Nachdem dieser ihm die Zusage gegeben hatte, dass er allmählich die Reformation einfüren, hauptsächlich durch die evangelisch gesinnten Glieder des Kapitels und des Adels regieren, Predigt des Evangeliums, Priesterehe und das Abendmal unter beiderlei Gestalt zulassen werde, wurde er durch die vereinigten Bemühungen des Landgrafen und des Kurfürsten von der Pfalz zum Erzbischof gewält. Aber nachdem er eingesetzt war, beeilte er sich nicht so sehr, als Philipp gehofft hatte, die Reformation einzufüren und entschuldigte sich gegen den manenden Landgrafen mit der mangelnden päpstlichen Bestätigung, den ungünstigen Zeitverhältnissen und der Stimmung des Kapitels, das noch nicht so reformationsfreundlich sei, als der Landgraf voraussetze. Auch mit Baiern versuchte es Philipp noch einmal. In der Hoffnung, dass es einer oppositionellen Stellung gegen Österreich nicht abgeneigt sein werde, arbeitete er auf die Stiftung eines Fürstenbundes hin, dessen Glieder sich vereinigen sollten, die von dem Tridentinum zu Ungunsten des Protestantismus gefassten Beschlüsse nicht zu vollziehen. Als dies nicht gelang, unterhandelte er über ein Bündnis mit Baiern allein, und hoffte wenigstens, dessen Neutralität für den Fall eines Krieges zu erlangen. Andererseits bemühte er sich um ein neues Bündnis der protestantischen Stände, welches den hinfälligen

schmalkaldischen Bund ersetzen könnte. Zunächst wandte er sich an seinen Tochtermann Moritz, der damals in Sorgen, ob der Kaiser nicht doch vielleicht Schlimmes im Sinne habe, auf den Plan einging. Der Kurfürst aber, aus Eifersucht gegen seinen Vetter Moritz, wies die ihm von letzterem gemachten Vorschläge zurück. Auch ein von Philipp betriebenes Bündnis mit den Schweizern, die man gut gebrauchen konnte, um die italienischen Truppen des Kaisers abzuschneiden, scheiterte an den alten konfessionellen Bedenklichkeiten Johann Friedrichs. Unterhandlungen, die Philipp mit Frankreich, England und Dänemark unterhielt, fürten nicht zu dem gewünschten Ziele. Unterdessen reifte des Kaisers Entschluss zum Kriege. Noch einmal machte der Landgraf den Versuch, durch eine persönliche Unterredung mit dem Kaiser die Dinge zum Besseren zu wenden. In Speier traf er am 14. März 1546 mit Karl V. zusammen, der die beruhigendsten Erklärungen gab und durchaus versicherte, dass er weit entfernt sei, die Beschlüsse des Konzils den Protestanten mit Gewalt aufdringen zu wollen. Philipp suchte dagegen den Kaiser zu überzeugen, dass die Reformation zu tief im deutschen Volke Wurzel gefasst habe, als dass sie mit Gewalt zu vertilgen sei und dass es das Beste sei, wenn die Religion ganz frei gegeben und ein von der Religionssache unabhängiger, allgemeiner Friedensstand aufgerichtet würde. Am folgenden Tage hatte er auch eine Unterredung mit Granvella, der ihn zum persönlichen Erscheinen auf dem nächsten Reichstage und zur Anerkennung des Konzils zu bestimmen suchte, was aber Philipp zu versprechen beharrlich ablehnte. Der Kaiser entließ den Landgrafen freundlich, aber dieser schied voll tiefen Misstrauens und schrieb dem Kurfürsten von Sachsen über diese Zusammenkunft: „Anders das Herz, anders die Worte“.

Die Geschichte des nun ausbrechenden schmalkaldischen Krieges kann hier nicht gegeben werden; wir stellen nur Einiges zusammen, was den Landgrafen angeht. Er hatte ein Heer von 16,000 Mann zu Fuß und 5000 Reitern. Seine sonst so einsichtsvolle und mutige Heerfürung war gelähmt durch die Geteiltheit des Oberbefehls, durch die Beratungen nicht nur mit dem Kurfürsten von Sachsen, sondern auch mit den Fürern des württembergischen und städtischen Heeres. Nach der Niederlage und Gefangennehmung Johann Friedrichs stand Philipp, von Geld entblößt, auf allen Seiten von Feinden umgeben, von einem großen Teile seiner Vasallen verlassen, ja mit Verrat bedroht, in der niedergedrücktesten Stimmung in Hessen. Doch fürchtete der Kaiser immer noch seine Tätigkeit, und fasste den Gedanken, sich seiner Person zu bemächtigen; er erklärte den im Lager vor Wittenberg vermittelnden Fürsten geradezu, er könne dem Landgrafen nicht trauen, er müsse ihn persönlich in seiner Gewalt haben. Als Lukas Kranach um Gnade für seinen gefangenen Herrn, den Kurfürsten, bat, erwiderte er, an dem liege nicht so viel, wenn er nur den Andern hätte. Die vermittelnden Fürsten Moritz von Sachsen und Joachim von Brandenburg, welche dem Kaiser vorgestellt hatten, der Landgraf, der sich selbst ausgeliefert, könne doch unmöglich auf gleichem Fuß mit demjenigen behandelt werden, welcher mit den Waffen in der Hand gefangen genommen werde, ließen sich in ihren Unterhandlungen mit dem kaiserlichen Minister Granvella eine Erklärung über die Versicherungsbedingungen unterbreiten, in welcher der Ausdruck gebraucht war, der Kaiser wolle den Landgrafen nicht in einigem Gefängnis halten. Da sie aber, wie der Reichskanzler Seld im Jare 1558 dem baierischen Hofe verriet, von Wein beschwert waren, achteten sie auf den Ausdruck nicht so genau und versäumten auch, das von einem kaiserlichen Schreiber aufgesetzte Aktenstück durchzulesen. Mündlich hatte zwol Granvella das Wort „einig“ oder das flämische eenig gebraucht, der Schreiber aber sogleich verräterischerweise ewig geschrieben, oder das Wort nachher gefälscht. An jenen zweideutigen Ausdruck dachten sie nun später um so weniger, als die Erinnerung jener Verhandlung nicht so ganz klar war und der weitere Gang derselben, der im ganzen milde Inhalt der Kapitulation, die Zusage des Geleites u. s. w. die persönliche Freiheit des Landgrafen voraussetzten. Sie gaben daher dem Landgrafen die ausdrückliche Versicherung, dass er weder an Leib noch Gut, auch nicht mit Schmälerung seines Landes, oder mit Gefängnis beschwert werden solle. Die

Bedingungen waren, er solle sich auf Gnade und Ungnade dem Kaiser ergeben, einen Fußfall tun, allen Bündnissen absagen, die Feinde des Kaisers nicht in seinem Lande dulden, seine Untertanen, die noch wider den Kaiser dienen, mit einer Frist von 14 Tagen zurückrufen, alle seine Festungen bis auf eine schleifen, alle seine Gefangene, worunter auch Herzog Heinrich von Braunschweig, herausgeben und dem letzteren sein Land überantworten. Wärend die Vermittler von ferne nicht an Gefängnis dachten, hatte der Kaiser seine ursprüngliche Absicht und jenen verfänglichen Ausdruck nicht vergessen. Er schrieb am 15. Juni 1547 seinem Bruder Ferdinand, er gedenke den Landgrafen einige Zeit gefangen zu halten, die Kurfürsten könnten ihm das nicht übel nehmen, da sie ja selbst in ihrer ersten Eingabe diesen Fall vorausgesetzt hätten. Als nun am 19. Juni in der kaiserlichen Residenz zu Halle die Versönungsceremonie vor sich ging und der Landgraf den verabredeten Fußfall getan, sein Kanzler Günderode die vereinbarte Abbitte vorgelesen hatte, war es zwar befremdend, dass der Kaiser nicht, wie sonst in solchen Fällen üblich, dem Versönten die Hand reichte, aber doch dachte der Landgraf an keine weitere Gefar und ging mit den beiden Kurfürsten, einer angenommenen Einladung gemäß, zu Herzog Alba auf das Schloss zum Abendessen. Nach demselben setzte er sich mit anderen Gästen zum Brettspiel, plötzlich aber erschien eine 100 Mann starke Wache und erklärte Philipp für ihren Gefangenen.

Mag nun auch der Kaiser nach dem Wortlaut der den vermittelnden Fürsten gegebenen Versicherungen formell das Recht gehabt haben, den Landgrafen in vorläufiger Gefangenschaft zu halten, so war doch das Verfaren gegen den Landgrafen im Widerspruche mit seiner eigenen Annahme und mit dem guten Glauben der Vermittler, und macht den Eindruck treuloser Überlistung, namentlich durch die Überraschung in einem Hause, wo sich Philipp als eingeladener Gast eingefunden hatte. Die dringendsten Vorstellungen der Vermittler fanden kein Gehör, der Landgraf war und blieb Gefangener und die Kurfürsten standen von weiteren Reklamationen ab, weil sie fürchteten, sie würden das Los des Landgrafen nur verschlimmern. Dieser wurde in viel schlimmerer Gefangenschaft gehalten, als der Kurfürst, er wurde zuerst von Ort zu Ort in Deutschland herumgeschleppt, später in die Niederlande zurück nach Oudenarde, hierauf nach Mecheln gebracht. Einmal wurde er in ein nur 10 Fuß langes Gewölbe verwiesen, dessen einziges Fenster verriegelt war, von seinen Wächtern verhönt und gequält, einmal sogar bedroht, ihn kreuzweise schließen zu lassen. Viele Qualen bereitete ihm auch die Art, wie er zur Annahme des Interims für sein Land gedrängt wurde. Er gab endlich, in Hoffnung auf Freiheit, den Befehl zu dessen Einfürung, aber seine Geistlichen und seine Söne vollzogen den erzwungenen Befehl nicht. Durch den Passauer Frieden wurde er endlich nach 5järiger Gefangenschaft befreit. Am 10. September 1552 zog er in Marburg ein, wo er von seinen Sönen, Räten und den Professoren der Universität feierlich begrüßt wurde. Die Gefangenschaft, die er anfangs mit großer Bitterkeit und Unmut getragen, hatte ihn milder und demütiger gemacht. Er widmete sich hinfort mit Sorgfalt und Hingebung der inneren Landesverwaltung, deren das durch Krieg und allerlei Leiden heimgesuchte Land gar sehr bedurfte. An Religionshändeln nahm er auch forthin lebendigen Anteil, doch war seine Tätigkeit hauptsächlich eine versönende und vermittelnde. So beteiligte er sich an den verschiedenen Versönungsversuchen mit der katholischen Kirche, die nach dem Passauer Vertrag angestellt wurden. Im Mai 1554 sendete er seine Theologen nach Naumburg, wo unter Mitwirkung Melanchthons die auf dem Reichstage zu Augsburg den Katholiken gegenüber einzunehmende Stellung besprochen werden sollte; im September 1557 zu dem Religionsgespräch in Worms. Im Jare 1562 und 1568 schickte er Gesandte nach Erfurt und Fulda zur Beratung einer Rekusationsschrift gegen das Tridentiner Konzil mit der Instruktion, dass sie sich erbieten sollten, ein wirklich freies Konzil anzuerkennen. Auch an den späteren Streitigkeiten über die Melanchthonische Lehre nahm Philipp zugunsten Melanchthons vielfachen Anteil; so betrieb er 1558 die Berufung eines Fürstenkonvents zur Beilegung der Streitigkeiten unter

den Evangelischen, beschickte im März desselben Jares einen Konvent evangelischer Theologen zu Frankfurt a. M., und erfreute sich sehr darüber, als hier eine neue Konkordienformel zustande kam, und war sehr eifrig, dieselbe in seinem Lande und bei den Ständen, die den Konvent nicht beschickt hatten, zur Anerkennung zu bringen. Als die Jenenser ein großes Konfutationsbuch dagegen ausgehen ließen, erließ er ein Schreiben an den Herzog Johann Friedrich den Mittleren, worin er sich über die unbedingte Verdammung der Sakramentirer und der Schwenkfeldianer sehr missbilligend aussprach und zu großer Zufriedenheit Melanchthons seine eigenen theologischen Ansichten rückhaltslos darlegte. Auf dem Konvent zu Naumburg, wo die evangelischen Fürsten durch eine neue Unterzeichnung der augsburgischen Konfession den Katholiken gegenüber ein neues Zeugnis der Einigkeit ablegen wollten, fand sich Philipp persönlich ein und bemühete sich sehr eifrig, aber vergeblich, eine Verständigung herbeizufüren, da die Lutheraner mit ihrer ganzen Herbigkeit auf ein neues, über die augsburgische Konfession hinausgehendes Bekenntnis drangen. Auf einer zweiten Versammlung zu Erfurt war die Parteiwut schon so gesteigert, dass die vermittelnden hessischen Theologen nicht einmal zu einer Unterredung zugelassen wurden. Philipp fur fort, persönlich unter den Fürsten zum Frieden zu wirken, kam aber damit so übel an, dass er selbst in den Verdacht des Abfalls zum Calvinismus kam und auf Selstverteidigung bei seinen Glaubensgenossen bedacht sein musste; es gelang ihm, seine Theologen auf einer Konferenz zu Kassel im September 1561 zu einer zufriedenstellenden Erklärung zu vereinigen, durch welche weitere Anfechtungen glücklich abgewendet wurden. Um den Verdacht calvinistischer Ketzerei von sich abzuwenden, ließ er es auch geschehen, dass einige Jare später die hessischen Theologen in einem Streit der reformirten pfälzischen Theologen mit den lutherischen Württembergern eine Erklärung zugunsten der letzteren abgaben, wofür Herzog Christof sich bei dem Landgrafen besonders bedankte. Es ist nicht warscheinlich, dass er seine früher unzweifelhaft mehr calvinische Überzeugung wirklich verändert und zu dem ausgeprägteren Luthertum sich hingeneigt habe, aber das ist warscheinlich, dass der alternde Herr Frieden haben wollte und sich gern der schrofferen Richtung accomodirte. Ein Zeugnis von seiner Gesinnung in Betreff der Abendmalslehre ist die Weisung, die er in seinem den 6. April 1562 feierlich übergebenen Testament seinem Sone gibt. Er sagt nämlich hier in Beziehung auf die Verfolgungssucht gegen die Reformirten: seine Söne sollten die Prediger, welche bekennen, dass warhaftig im Abendmal und Sakramente der Leib und das Blut Christi gegeben und genossen werde, in keiner Weise verjagen, noch weiter in sie dringen. In seinen letzten Jaren hatte Philipp mit vielen körperlichen Leiden, besonders Steinschmerzen und Gicht zu kämpfen, doch blieb sein Geist kräftig und tätig. Im Gefüle seines herannahenden Todes genoss er am Donnerstage vor Ostern 1567 mit seinen Sönen das hl. Abendmal, verteilte am folgenden Tage seine Kleinodien und Waffen und legte sich am Ostersonntage mit dem Ausruf: „ich füle eine außerordentliche himmlische Freude“, zu Bette, starb dann am folgenden Tage, den 31. März 1567, im 64. Lebensjare und 49. seiner Regierung.

Litteratur: Christoph von Rommel, Philipp der Großmüthige, Landgraf von Hessen, 3 Bände, Gießen 1830; Desselben, Die fünfjährige Gefangenschaft des Landgrafen Philipp von Hessen, Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte, Bd. V, S. 97. 184, Kassel 1850; Ch. G. Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit, Kassel 1836; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 3 und 4, 3. A. 1873; W. Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, Düsseldorf 1865; Publikationen aus den preußischen Staatsarchiven, Bd. V; Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, Hg. von M. Lenz. Bd. I. Leipz. 1880; W. Schomburgk, Die Packischen Händel, im historischen Taschenbuche, N. Folge, Jahrg. I, Hg. von Maurenbrecher, Leipzig 1882; Jakob Wille, Philipp der Großmüthige und die Restitution Herzog Ulrichs von Würtemberg, Tübingen 1882.

Klüpfel.

Bedingungen waren, er solle sich auf Gnade und Ungnade dem Kaiser ergeben, einen Fußfall tun, allen Bündnissen absagen, die Feinde des Kaisers nicht in seinem Lande dulden, seine Untertanen, die noch wider den Kaiser dienen, mit einer Frist von 14 Tagen zurückrufen, alle seine Festungen bis auf eine schleifen, alle seine Gefangene, worunter auch Herzog Heinrich von Braunschweig, herausgeben und dem letzteren sein Land überantworten. Wärend die Vermittler von ferne nicht an Gefängnis dachten, hatte der Kaiser seine ursprüngliche Absicht und jenen verfänglichen Ausdruck nicht vergessen. Er schrieb am 15. Juni 1547 seinem Bruder Ferdinand, er gedenke den Landgrafen einige Zeit gefangen zu halten, die Kurfürsten könnten ihm das nicht übel nehmen, da sie ja selbst in ihrer ersten Eingabe diesen Fall vorausgesetzt hätten. Als nun am 19. Juni in der kaiserlichen Residenz zu Halle die Versönungsceremonie vor sich ging und der Landgraf den verabredeten Fußfall getan, sein Kanzler Günderode die vereinbarte Abbitte vorgelesen hatte, war es zwar befremdend, dass der Kaiser nicht, wie sonst in solchen Fällen üblich, dem Versönten die Hand reichte, aber doch dachte der Landgraf an keine weitere Gefar und ging mit den beiden Kurfürsten, einer angenommenen Einladung gemäß, zu Herzog Alba auf das Schloss zum Abendessen. Nach demselben setzte er sich mit anderen Gästen zum Brettspiel, plötzlich aber erschien eine 100 Mann starke Wache und erklärte Philipp für ihren Gefangenen.

Mag nun auch der Kaiser nach dem Wortlaut der den vermittelnden Fürsten gegebenen Versicherungen formell das Recht gehabt haben, den Landgrafen in vorläufiger Gefangenschaft zu halten, so war doch das Verfaren gegen den Landgrafen im Widerspruche mit seiner eigenen Annahme und mit dem guten Glauben der Vermittler, und macht den Eindruck treuloser Überlistung, namentlich durch die Überraschung in einem Hause, wo sich Philipp als eingeladener Gast eingefunden hatte. Die dringendsten Vorstellungen der Vermittler fanden kein Gehör, der Landgraf war und blieb Gefangener und die Kurfürsten standen von weiteren Reklamationen ab, weil sie fürchteten, sie würden das Los des Landgrafen nur verschlimmern. Dieser wurde in viel schlimmerer Gefangenschaft gehalten, als der Kurfürst, er wurde zuerst von Ort zu Ort in Deutschland herumgeschleppt, später in die Niederlande zurück nach Oudenarde, hierauf nach Mecheln gebracht. Einmal wurde er in ein nur 10 Fuß langes Gewölbe verwiesen, dessen einziges Fenster verriegelt war, von seinen Wächtern verhönt und gequält, einmal sogar bedroht, ihn kreuzweise schließen zu lassen. Viele Qualen bereitete ihm auch die Art, wie er zur Annahme des Interims für sein Land gedrängt wurde. Er gab endlich, in Hoffnung auf Freiheit, den Befehl zu dessen Einfürung, aber seine Geistlichen und seine Söne vollzogen den erzwungenen Befehl nicht. Durch den Passauer Frieden wurde er endlich nach 5järiger Gefangenschaft befreit. Am 10. September 1552 zog er in Marburg ein, wo er von seinen Sönen, Räten und den Professoren der Universität feierlich begrüßt wurde. Die Gefangenschaft, die er anfangs mit großer Bitterkeit und Unmut getragen, hatte ihn milder und demütiger gemacht. Er widmete sich hinfort mit Sorgfalt und Hingebung der inneren Landesverwaltung, deren das durch Krieg und allerlei Leiden heimgesuchte Land gar sehr bedurfte. An Religionshändeln nahm er auch forthin lebendigen Anteil, doch war seine Tätigkeit hauptsächlich eine versönende und vermittelnde. So beteiligte er sich an den verschiedenen Versönungsversuchen mit der katholischen Kirche, die nach dem Passauer Vertrag angestellt wurden. Im Mai 1554 sendete er seine Theologen nach Naumburg, wo unter Mitwirkung Melanchthons die auf dem Reichstage zu Augsburg den Katholiken gegenüber einzunehmende Stellung besprochen werden sollte; im September 1557 zu dem Religionsgespräch in Worms. Im Jare 1562 und 1568 schickte er Gesandte nach Erfurt und Fulda zur Beratung einer Rekusationsschrift gegen das Tridentiner Konzil mit der Instruktion, dass sie sich erbieten sollten, ein wirklich freies Konzil anzuerkennen. Auch an den späteren Streitigkeiten über die Melanchthonische Lehre nahm Philipp zugunsten Melanchthons vielfachen Anteil; so betrieb er 1558 die Berufung eines Fürstenkonvents zur Beilegung der Streitigkeiten unter

den Evangelischen, beschickte im März desselben Jares einen Konvent evangelischer Theologen zu Frankfurt a. M., und erfreute sich sehr darüber, als hier eine neue Konkordienformel zustande kam, und war sehr eifrig, dieselbe in seinem Lande und bei den Ständen, die den Konvent nicht beschickt hatten, zur Anerkennung zu bringen. Als die Jenenser ein großes Konfutationsbuch dagegen ausgehen ließen, erließ er ein Schreiben an den Herzog Johann Friedrich den Mittleren, worin er sich über die unbedingte Verdammung der Sakramentirer und der Schwenkfeldianer sehr missbilligend aussprach und zu großer Zufriedenheit Melanchthons seine eigenen theologischen Ansichten rückhaltslos darlegte. Auf dem Konvent zu Naumburg, wo die evangelischen Fürsten durch eine neue Unterzeichnung der augsburgischen Konfession den Katholiken gegenüber ein neues Zeugnis der Einigkeit ablegen wollten, fand sich Philipp persönlich ein und bemühete sich sehr eifrig, aber vergeblich, eine Verständigung herbeizufüren, da die Lutheraner mit ihrer ganzen Herbigkeit auf ein neues, über die augsburgische Konfession hinausgehendes Bekenntnis drangen. Auf einer zweiten Versammlung zu Erfurt war die Parteiwut schon so gesteigert, dass die vermittelnden hessischen Theologen nicht einmal zu einer Unterredung zugelassen wurden. Philipp fur fort, persönlich unter den Fürsten zum Frieden zu wirken, kam aber damit so übel an, dass er selbst in den Verdacht des Abfalls zum Calvinismus kam und auf Selstverteidigung bei seinen Glaubensgenossen bedacht sein musste; es gelang ihm, seine Theologen auf einer Konferenz zu Kassel im September 1561 zu einer zufriedenstellenden Erklärung zu vereinigen, durch welche weitere Anfechtungen glücklich abgewendet wurden. Um den Verdacht calvinistischer Ketzerei von sich abzuwenden, ließ er es auch geschehen, dass einige Jare später die hessischen Theologen in einem Streit der reformirten pfälzischen Theologen mit den lutherischen Württembergern eine Erklärung zugunsten der letzteren abgaben, wofür Herzog Christof sich bei dem Landgrafen besonders bedankte. Es ist nicht warscheinlich, dass er seine früher unzweifelhaft mehr calvinische Überzeugung wirklich verändert und zu dem ausgeprägteren Luthertum sich hingeneigt habe, aber das ist warscheinlich, dass der alternde Herr Frieden haben wollte und sich gern der schrofferen Richtung accomodirte. Ein Zeugnis von seiner Gesinnung in Betreff der Abendmalslehre ist die Weisung, die er in seinem den 6. April 1562 feierlich übergebenen Testament seinem Sone gibt. Er sagt nämlich hier in Beziehung auf die Verfolgungssucht gegen die Reformirten: seine Söne sollten die Prediger, welche bekennen, dass warhaftig im Abendmal und Sakramente der Leib und das Blut Christi gegeben und genossen werde, in keiner Weise verjagen, noch weiter in sie dringen. In seinen letzten Jaren hatte Philipp mit vielen körperlichen Leiden, besonders Steinschmerzen und Gicht zu kämpfen, doch blieb sein Geist kräftig und tätig. Im Gefüle seines herannahenden Todes genoss er am Donnerstage vor Ostern 1567 mit seinen Sönen das hl. Abendmal, verteilte am folgenden Tage seine Kleinodien und Waffen und legte sich am Ostersonntage mit dem Ausruf: „ich füle eine außerordentliche himmlische Freude“, zu Bette, starb dann am folgenden Tage, den 31. März 1567, im 64. Lebensjare und 49. seiner Regierung.

Litteratur: Christoph von Rommel, Philipp der Großmüthige, Landgraf von Hessen, 3 Bände, Gießen 1830; Desselben, Die fünfjährige Gefangenschaft des Landgrafen Philipp von Hessen, Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte, Bd. V, S. 97. 184, Kassel 1850; Ch. G. Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit, Kassel 1836; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 3 und 4, 3. A. 1873; W. Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, Düsseldorf 1865; Publikationen aus den preußischen Staatsarchiven, Bd. V; Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, Hg. von M. Lenz, Bd. I. Leipz. 1880; W. Schomburgk, Die Packischen Händel, im historischen Taschenbuche, N. Folge, Jahrg. I, Hg. von Maurenbrecher, Leipzig 1882; Jakob Wille, Philipp der Großmüthige und die Restitution Herzog Ulrichs von Würtemberg, Tübingen 1882.

Klüpfel.

Philippi, Friedrich Adolph, wurde zu Berlin am 15. Oktober 1809 geboren, woselbst sein Vater jüdischer Kaufmann war. Die ersten christlichen Eindrücke erhielt er in der Marggrafschen Vorbereitungsschule; dieselben waren gleich so nachhaltig, dass er, noch ein Knabe, viel darüber nachdachte, ob Christus Gottes Son gewesen sei, ja dieser Gedanke begleitete ihn selbst bei seinen kindlichen Spielen, von deren Ausfall er in kindlichem Unverstand die Antwort auf die ihn beunruhigende Frage suchte. Einem einige Jare älteren, zum Christentume bereits übergetretenen Vetter, dem späteren Professor der Mathematik Jacobi, teilte er mit, was sein Innerstes bewegte. Ernste und eingehende Dispute mit diesem durch Klarheit des Verstandes ausgezeichneten Jüngling förderten den noch nicht sechzehnjärigen Knaben, welcher überdies immer deutlicher erkannte, dass weder die Aufklärung des 19. Jarhunderts noch das erstarrte Formelwesen des Alten Bundes im Stande sei, ein angefochtenes Gewissen zu beruhigen und den Schrei nach Versönung, der sich in seinem Innern je länger desto mehr geltend machte, zu stillen. Freilich konnte er noch damals Jacobi zum Vorwurf machen, er sei nur übergetreten, um Karriere zu machen, aber gerade an dem großen Ernste und an der Überzeugungsgewissheit, mit der dieser Vorwurf zurückgewiesen wurde, erkannte er wol zum ersten Male die sittliche Macht des Christentums. Er fing an im Neuen Testamente und in christlichen Schriften zu lesen und hörte auch zuweilen christliche Predigten. Als er aber, noch nicht 16 Jare alt, mit evangelischer Klarheit Christum als Son Gottes und Heiland der Welt, auch als seinen Heiland und Versöner erkannt hatte und nun ernstlich daran dachte, durch öffentlichen Übertritt auch Christum vor den Menschen zu bekennen, stieß er bei seiner Familie auf heftigen Widerstand. Zwar waren einzelne Familienglieder, die schon damals wegen seiner Begabung und wegen seiner Fortschritte mit Stolz auf ihn blickten, geneigt, ihn gewären zu lassen, dagegen widersetzten sich andere seinem Vorhaben mit solchem Eifer, dass die heftigsten Scenen stattfanden. Da er seinen Eltern, besonders seiner Mutter, mit kindlicher Anhänglichkeit ergeben war und die Pietät gegen sie nicht verletzen wollte, so konnten ernste Gewissenskämpfe nicht ausbleiben. Besonderen Trost in diesen Anfechtungen gab ihm in dieser Zeit das Wort des Herrn: kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Von Christi Gottessonschaft fest überzeugt und der Kraft der Versönung, die er am eigenen Herzen bereits erfaren hatte, gewiss, aber in Zweifel, ob es richtig sei, den Übertritt zum Christentum auch gegen den Willen seiner Eltern zu vollziehen, ging er zu dem Hofprediger Strauß, dessen „Glockentöne“ auf ihn einen großen Eindruck gemacht hatten. Er fand aber anfangs bei Strauß nicht die Aufmunterung und Stärkung, die er erwartet hatte, erhielt vielmehr nach Darlegung seiner Gewissenskonflikte die Antwort: „Philippi, ehre Vater und Mutter, das ist das erste Gebot, das Verheißung hat“. Auch wurde er darauf hingewiesen, dass es schwer sei, für den aus seiner Familie Ausgestoßenen Unterstützung zu finden. Trotz dieser Antworten ließ Philippi sich nicht zurückweisen; er widerholte seine Besuche bei Strauß, der bald Zutrauen zu ihm gewann und sich seiner annahm. Durch die Unterredungen mit Strauß wurde er in seiner Überzeugung befestigt, er schob aber seinen Übertritt noch einige Jare hinaus, sei es, dass er den Widerstand seiner Familie im Laufe der Zeit zu brechen hoffte, sei es, dass er immer noch Bedenken trug, den Eltern einen so großen Kummer zu bereiten. Erst als Leipziger Student ließ er sich am Weihnachtsfeste 1829 in der Kirche zu Groß-Städtel bei Leipzig taufen; seine Pathen waren u. a. die Professoren Lindner und A. Hahn. Dass in der Tat nichts anderes als die Erfarung von der versönenden Kraft des Blutes des Sones Gottes ihn zum Übertritte zum Christentum bestimmte, hat er nicht bloß oft mündlich bezeugt, sondern auch schriftlich ausgesprochen. In seiner Schrift „Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versönungs- und Rechtfertigungslehre“ heißt es S. 56: „Denn gerade um der lutherischen Versönungs- und Rechtfertigungslehre willen in ihrer bekenntnismäßigen Form und Fassung bin ich lutherischer Theologe, lutherischer Christ, ja Christ überhaupt. Denn wer mir das dem Zorne Gottes als Lösegeld gezalte Sünblut des Sones Gottes,

die der Strafgerechtigkeit Gottes geleistete stellvertretende Genugtuung unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi und damit die Rechtfertigung oder Sündenvergebung allein durch den Glauben an das Verdienst dieses meines Bürgen und Mittlers, die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi nimmt, der nimmt mir das Christentum überhaupt. Ich wäre dann eben so gern bei der Religion meiner Väter, des Samens Abrahams nach dem Fleische, geblieben . ."

Hinsichtlich seiner Vorbildung sei bemerkt, dass er von Ostern 1822 bis Michaelis 1827 das Joachimstaler Gymnasium in Berlin besuchte und wärend dieser Zeit unausgesetzt wegen seines Fleißes und wegen seiner Fortschritte besonders in den alten Sprachen und in der Mathematik das ungeteilte Lob seiner Lehrer erntete. Bei dem im September 1827 unter Meinekes Direktorat abgehaltenen Abiturientenexamen erhielt er im Griechischen, Lateinischen und Deutschen das Prädikat egregie, in den übrigen Fächern perbene. Mit dem Zeugnis der Reife Nr. I entlassen, wurde er als Studiosus der Philosophie bei der Berliner Universität immatrikulirt. Schon damals schwankte er, obwol noch nicht getauft, ob er sich mit dem allgemeinen Christenberufe begnügen oder das geistliche Amt wälen sollte, aber (wie er selbst in einer später abgefassten vita sagt) durch äußere Hindernisse (warscheinlich den Widerstand der Familie) gezwungen, entschied er sich für das philologische Studium und für das Schulamt. Er hörte bei Erman, C. Ritter, Zumpt und besonders bei Böckh, daneben auch bei Neander. Nachdem er drei Semester in Berlin studirt hatte, ging er nach Leipzig, woselbst er im Mai 1829 als philologiae studiosus immatrikulirt wurde. Hier hörte er vorzugsweise bei Gottfried Hermann, daneben Pädagogik und Katechetik bei Lindner. Auch war er Mitglied der unter Hermanns Leitung stehenden griechischen Gesellschaft. Dass er Hermann besonders viel verdanke, sprach er oft aus; dass auch Hermann mit seinem Schüler zufrieden war, bezeugen die von ihm ausgestellten Zeugnisse. In diese Leipziger Zeit fällt, wie schon angegeben, sein Übertritt zum Christentum. Schon wärend des Sommersemesters 1830 promovirte er in Leipzig zum Doktor der Philosophie.

Seit Michaelis 1830 Lehrer der alten Sprachen an der Blochmannschen Erziehungsanstalt und an dem Vitzthumschen Geschlechtsgymnasium in Dresden, unterrichtete er besonders in Prima und Secunda in den alten Sprachen. In dem ihm unter dem 10. Mai 1832 von Director Blochmann ausgestellten Zeugnisse rühmt derselbe „seine vorzügliche Gründlichkeit der Kenntnisse und Herrschaft über den Stoff, eine ausgezeichnete Gabe klarer, eindringlicher und dem jedesmaligen Standpunkte der Fassungskraft angemessenen lebendigen Mitteilung, und dabei eine kräftige Handhabung der Disziplin", sowie seinen Einfluss als Erzieher, durch den er, strengen Ernst und freundliches Wolwollen vereinend, für festere und edlere Charakterbildung vorteilhaft und woltätig wirkte". Nach zweijärigem Aufenthalte in Dresden kehrte er im Herbst 1832 nach Berlin zurück, wie es in einer Eingabe an das königl. preußische Unterrichtsministerium heißt, „getrieben durch Anhänglichkeit an mein Vaterland und durch den Wunsch, demselben fortan, soviel in meinen Kräften steht, meine Dienste zu widmen". Nach bestandenem Examen erhielt er am 25. Januar 1833 die facultas docendi. In dem von der wissenschaftlichen Prüfungskommission ausgestellten Zeugnisse heißt es u. a. „Das gute Urteil und die Gewandtheit, die er bei der Behandlung philologischer Gegenstände zeigt, empfehlen ihn als philologischen Lehrer ebensosehr, als das Geschick und die Zweckmäßigkeit seines Vortrages. Es hat daher kein Bedenken, ihm den Unterricht in den alten Sprachen durch alle Klassen eines Gymnasiums anzuvertrauen. Auch wird er befähigt gefunden, die alte Geschichte in allen Klassen vorzutragen. Mit dem Hebräischen und mit dem eigentlichen theologischen Studium hat er sich nicht beschäftigt. Dagegen zeigte er eine gute Bekanntschaft mit dem Inhalte des Neuen Test.'s und wusste von der Natur, der Würde und den Absichten der Sendung Jesu recht gründliche Rechenschaft zu geben. Wenn er sich daher gehörig dazu vorbereiten will, wird es unbedenklich sein, ihm den Religionsunterricht in unteren und mittleren Klassen zu übertragen". Im April des Jares 1833 erfolgte seine Anstellung als Adjunctus und ordent-

licher Lehrer am Joachimstaler Gymnasium, in dessen oberen Klassen er vorzugsweise in den alten Sprachen mit solchem Erfolge unterrichtete, dass sein nach $1^1/_2$ Jaren erfolgter Abgang von dem Direktor sowol wegen seiner „umfassenden und gründlichen Kenntnisse in den alten Sprachen" als auch wegen seiner Gewissenhaftigkeit und seiner „durch geistige Beweglichkeit und große Klarheit des Vortrages hervorstechenden Lehrgaben" als ein empfindlicher Verlust für die Anstalt bezeichnet wurde. Sein Abgang war durch seine überwiegende Neigung zu streng theologischen Studien und durch den Entschluss veranlasst, „alle seine Kräfte derjenigen Wissenschaft zu widmen, die ihm als das höchste Ziel seines Lebens erschien". Da er mehr Neigung zu wissenschaftlicher als zu praktischer Tätigkeit spürte (cum ingenium semper ad contemplationem magis quam ad agendum inclinaret, heißt es in seiner vita), so entschied er sich für die akademische Laufban. Er widmete sich vorzugsweise exegetischen und dogmatischen Studien, indem er sich damals besonders an Hengstenberg anschloss, one sich jedoch unbedingt seiner Leitung anzuvertrauen. Er beschränkte sich übrigens wesentlich auf Privatstudien und hörte auch in jener Zeit kaum theologische Vorlesungen, wiewol er vom königl. Unterrichtsministerium die Erlaubnis zur Annahme theologischer Studien one nochmalige Immatrikulation erhalten hatte. Auf das Licentiatenexamen bereitete er sich u. a. mit den späteren Professoren Erbkam und Baumgarten vor. Ausgehend vom Centrum der hl. Schrift, der Rechtfertigung durch den Glauben, deren Kraft und Warheit er unter schweren Kämpfen an sich selbst erfaren hatte, erkannte er bald, dass allein in dem lutherischen Bekenntnis Konsequenz und Klarheit zu finden, ja dass dies Bekenntnis allein die heilige Schrift zu ihrem vollen Rechte kommen lässt. So arbeitete er sich schon damals zu lutherischer Klarheit und Entschiedenheit durch. Schon in der Rede, die er bei Gelegenheit seiner Licentiatenpromotion hielt, stellte er sich klar und unzweideutig auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses und zeigte damit, dass der Standpunkt, den er wärend seiner ganzen akademischen Lehrtätigkeit one Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, one persönliche Nebenabsichten, one Bulen mit Majoritäten nnd Autoritäten festgehalten, ihm schon bei Beginn seiner akademischen Tätigkeit eignete. In dieser Rede heißt es u. a.: Ecclesia nostra Evangelica in libris suis symbolicis, Thesauro illo pretioso, quem temporum invidia injuria premit sed frustra obruere conatur, puram servat et intemeratam Verbi divini interpretationem. Quare, amici dil., doctrinae nostrae fundamentum teneamus Verbum Dei et ecclesiae confessionem et cum scriptura sacra nobili similis sit fodinae, quae inexhaustas condat metallorum venas, ecclesiae vestigia legentes prudentes et ipsi fiamus fossores, qui aurum, argentum, lapides pretiosos, non plumbum, stannum, aes inutile in lucem proferant .... Illud tantum adjiciendo dicendi finem faciam, nos minime repugnare cautae humanae mentis in divina mysteria indagationi, modo stet Augustinianum illud: „fidem praecedere intellectum" et ita quidem stet, ut intellectu fides non tollatur, sed intellectum fides comitetur et sequatur. *Διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν· οὐ διὰ εἴδους.* Cognitionis vero humanae limites agnoscere haec demum vera sapientia est. In seiner ersten theologischen Schrift De Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere (Berlin 1836, Eichler, 112 S. kl. 8°), welche er zugleich bei der Meldung zum Licentiatenexamen speciminis loco einreichte, suchte er zu zeigen, dass Celsus Eklektiker mit Hinneigung zu Epicur gewesen sei. Am 24. November 1837 habilitirte er sich in Berlin als Privatdozent der Theologie. Seine ersten Vorlesungen hielt er im Sommersemester 1838 über die paulinischen Briefe und über den Lehrbegriff des Apostels Paulus. Im Mai des Jares 1839 verheiratete er sich mit Jeanette Pincson, welche gleich ihm aus voller Überzeugung zum Christentum übergetreten und, den 30. Dezember 1834 durch Prediger Jonas getauft, um den Anfeindungen ihrer Familie zu entgehen, im Hause des Prediger Reuscher Aufnahme gefunden hatte. Mit Hengstenberg und dem Kreise, der sich um ihn gebildet hatte, namentlich auch mit Stahl, stand er in regem Verkehre. Außer einigen Artikeln für die evangel. Kirchenzeitung schrieb er um diese Zeit seine Schrift „Über den thätigen Gehorsam" (Berlin 1841 L. Oehmigke),

in welcher er die kirchliche Lehre verteidigte und zugleich die Baursche Schrift „Die christliche Lehre von der Versöhnung" einer durchschlagenden Kritik unterzog. Im Jare 1841 wurde er an Sartorius' Stelle als Professor der Dogmatik und theologischen Moral nach Dorpat berufen. In der von ihm geforderten Darlegung der Prinzipien, nach welchen er für den Fall seiner Berufung nach Dorpat seine Vorlesungen über die ihm zugewiesenen Disziplinen zu halten beabsichtigte, bekannte er sich zum Formal- und Materialprinzip der lutherischen Kirche, und nannte sich nicht nur äußeres Glied der Gemeinschaft, sondern auch innerer Teilnehmer des Glaubens der ev.-lutherischen Kirche, wie derselbe in sämtlichen Bekenntnisschriften dieser Kirche, namentlich der Augsb. Konf., urkundlich niedergelegt ist. In Bezug auf die Handbücher, die er seinen Vorlesungen in Dorpat zugrunde zu legen beabsichtigte, beklagte er zunächst den Mangel brauchbarer Handbücher und erklärte es für schwierig, ein Handbuch namhaft zu machen, mit welchem er sich in Prinzipien und Methode vollkommen zu identifiziren vermöchte, entschied sich aber in der Dogmatik für Hase's Hutterus redivivus, in der Dogmengeschichte für Münscher's Lehrbuch, in der Bearbeitung von Cölln, resp. für Engelhardt's Dogmengeschichte, in der Moral vorläufig für Nitzsch, System der christlichen Lehre, event. für die erwartete Moraltheologie von Sartorius oder die Ethik von Harleß. Mit dem ersten Semester des Jares 1842 begann er seine Dorpater Lehrtätigkeit, deren Einfluss nicht bloß auf seine unmittelbaren Zuhörer beschränkt blieb, sondern sich auch auf die lutherische Geistlichkeit der Ostseeprovinzen, ja des ganzen russischen Reiches erstreckte. Die lutherische Kirche befand sich damals in den Ostseeprovinzen in einer kritischen Lage. Auf der einen Seite wurde sie bedroht durch die kirchenzersetzende Wirksamkeit der Herrnhuter, welche sich nach Art der Sekten vorzugsweise an die erweckten Glieder der esthnischen und lettischen Gemeinden wendeten und sie in „besondere Seelenpflege" nahmen, um sie in eigens dazu erbauten Bethäusern als „eine Gesellschaft von waren Kindern Gottes", mit welchen der Herr einen Spezialbund geschlossen, zu sammeln und durch das Los ihres Gnadenstandes und ihrer Seligkeit gewiss zu machen. Da nun ein großer Teil der teils noch rationalistischen teils pietistischen Geistlichen diese Bewegung in Schutz nahm, kam es vor allem darauf an, auf die der Schrift und dem Bekenntnis widersprechenden Anschauungen der Herrnhuter und die daraus hervorgehenden, nur zu bald zu Tage tretenden bedenklichen praktischen Konsequenzen aufmerksam zu machen. Philippis Eintreten in den Kampf und der gerade durch ihn getragenen und geförderten Erstarkung des kirchlichen Bewusstseins ist es wesentlich zu danken, dass das Urteil über die Bewegung sich klärte und die rechten Waffen zum Kampfe gewält wurden. Es gelang ihm teils durch Gebetsversammlungen in seinem Hause, teils durch seinen persönlichen Einfluss namentlich auf den Synoden die Einzelnen im Bekenntnis zu befestigen und zu unumwundenem Zeugnis und mutigem Vorgehen gegen Herrnhut zu stärken. Aber noch von einer anderen Seite kamen schwere Versuchungen über die lutherische Kirche der Ostseeprovinzen. Viele ihrer Glieder wurden seit 1845 zum Teil durch falsche Versprechungen zum Übertritt zur griechischen Kirche verleitet. Dazu kam das mit unerbittlicher Strenge gehandhabte Gesetz, welches sämtliche Kinder aus gemischten Ehen der griechischen Kirche zusprach. Auch bei dieser Bewegung hat Philippi durch umsichtigen Rat einzelne Geistliche vor voreiligem Vorgehen bewart und überhaupt durch Klarheit des Blickes und Besonnenheit des Urteiles zu einer korrekten Haltung der lutherischen Geistlichkeit wesentlich beigetragen und dadurch die lutherische Kirche jener Lande an seinem Teile vor größerer Vergewaltigung bewart.

Hinsichtlich seiner Vorlesungen sei bemerkt, dass er vor zalreichen Zuhörern dem angegebenen Programm entsprechend Dogmatik, Symbolik, Moral, neutest. Einleitung, über den Römerbrief und kleine paulinische Briefe las. In diese Dorpater Zeit fällt auch die Ausarbeitung des Commentars zum Römerbrief, dessen erste Auflage 1848 bis 1850 in drei Abteilungen (Frankfurt am Main bei Heyder und Zimmer, 2. Auflage 1856, 3. Auflage 1866, ins Englische übersetzt Edinburgh 1878, Clark) erschien. In diesem Werke hat er den Nachweis ge-

fürt, dass die fortgeschrittene Kenntnis der Sprachgesetze und die derselben entsprechende Auslegungskunst in den dadurch gewonnenen Resultaten mit dem Schriftverständnisse der lutherischen Kirche sich im Einklange befinde, vornehmlich mit ihrem Verständnis desjenigen apostolischen Briefes, dessen Lehrinhalt das Centrum ihrer ganzen Glaubensanschauung bildet. Er beklagt es in der Vorrede, dass unserer Theologie die unerschütterliche Laiengewissheit fehle, die da weiß, an wen sie glaubt und was sie an dem Worte ihres Gottes hat. Für den Theologen, der die heil. Schrift als Exeget zu behandeln hat, statuirt er nur einen Weg: „er muss das, was der Geist durchs Wort ihn gelehrt hat, als wirklichen Sinn des Wortes durch gewissenhaften Gebrauch der gottgeordneten Mittel dartun. Der Geist Gottes hat in menschlicher Sprache geredet, er will also auch nach den Gesetzen menschlicher Sprache ausgelegt und verstanden sein. Es gibt kein anderes Mittel wissenschaftlichen Schriftverständnisses, als gründliche grammatisch-logische Auslegung“.

Wärend seines dorpater Aufenthaltes bestieg er auch zuweilen die Kanzel. Auf Wunsch der Hörer sind seine Predigten meistens gedruckt, so eine Predigt am Bibelfeste 1847 (Dorpat 1847 Karow), am Sonntage Reminiscere 1848 (ebendas.), „Der Glaube, die Rechtfertigung, das Kreuz“ (Erlangen 1850 Heyder und Zimmer). — Wiewol Philippi mit ganzem Herzen an seinem deutschen Vaterlande hing, so wurde es ihm doch schwer, einem im Jare 1851 an ihn ergehenden Rufe nach Rostock Folge zu leisten, denn er wär durch seine ganze Wirksamkeit und durch viele persönliche Beziehungen mit der lutherischen Kirche der Ostseeprovinzen zu fest verwachsen. Jedoch leistete er dem Rufe Folge hauptsächlich aus Rücksicht auf seine Kinder, deren Ausbildung durch die damals zunehmenden Russifizirungsversuche erschwert werden konnte. Zugleich bestimmte ihn zu diesem Entschlusse die Überzeugung, dass, „wenn der Herr ihm eine Arbeit beim Aufbau seines hl. Tempels in den Ostseeprovinzen aufgetragen habe, dieselbe im wesentlichen vollbracht sei“. In einem „Rückblick auf die Wirksamkeit der Universität Dorpat“, welcher 1866 nach den vom Kurator des Dörptschen Lehrbezirks eingezogenen Berichten veröffentlicht wurde, heißt es von Philippi: „durch seine entschiedene charaktervolle, ebensosehr Achtung gebietende wie Vertrauen erweckende Persönlichkeit, seine gediegene Gelehrsamkeit, seine ungewönliche Lehrgabe, seinen anregenden persönlichen Umgang und seine tätige Teilnahme an den Verhandlungen der livländischen Synoden übte er nicht nur auf die zur Zeit studirende Jugend, sondern zugleich auch auf seine theologischen Kollegen und die bereits im Amte befindliche Geistlichkeit des Landes einen so weit- und tiefgreifenden Einfluss aus, dass seine zehnjärige Wirksamkeit an unserer Universität als überaus fruchtbar und für die evangelische Kirche in Rußland epochemachend bezeichnet werden muss“.

Am 27. April 1852 wurde Philippi unter Krabbes Rektorat in das Rostocker Konzil eingefürt. Da ihm in Rostock die Professur der neutestamentlichen Exegese übertragen war, so las er vorzugsweise exegetische Vorlesungen über die meisten neutest. Schriften, ferner neutest. Einleitung, Symbolik, sowie Symbolik und Polemik. Seine Wirksamkeit wurde ihm anfangs durch den Einfluss, den die Baumgartensche Theologie auf die Theologie studirende Jugend zeitweise gewonnen, sehr erschwert. Man hat ihn sogar als intellektuellen Urheber der Baumgartenschen Absetzung bezeichnet. Daran ist nur so viel war, dass er als einer der ersten gegen die Baumgartensche Theologie Zeugnis ablegte und dadurch andern das Gewissen schärfte. Wiewol er in dem durch Baumgartens Absetzung hervorgerufenen litterarischen Streit heftig angegriffen wurde, so fülte er sich doch nicht veranlasst, in die Debatte einzutreten, jedoch hielt er es für geboten, sich zu seinem hart angefochtenen Kollegen Krabbe dadurch zu bekennen, dass er ihm den gerade damals erscheinenden dritten Band seiner Dogmatik als „dem angefochtenen, nicht überwundenen Zeugen für das unzweideutige in Gottes klarem Worte festgegründete Bekenntnis unserer Kirche“ widmete.

Je länger desto mehr erfüllte es ihn mit Schmerz, dass in der lutherischen Kirche eine Theologie an Einfluss gewann, welche sich zwar auf das kirchliche

Bekenntnis berief, aber doch alle einzelnen Bekenntnislehren der Reihe nach auflöste nnd verflüchtigte. Es war ihm daher Gewissenssache, zunächst und zwar in der Vorrede zur zweiten Auflage des Kommentars über den Römerbrief (1856) gegen „die subjektivistische Umsetzung der objektiven biblisch-kirchlichen Versönungs- und Rechtfertigungslehre in Hofmanns Schriftbeweis (zweite Hälfte, erste Abtheilung)“ Zeugnis abzulegen. Wie fern ihm dabei persönliche Verdächtigungen lagen, ist aus folgenden Sätzen, die er jener Erklärung hinzufügte, ersichtlich: „Möchte es diesem gelehrten und scharfsinnigen Schriftforscher, der doch gewiss auch mit seiner Theologie unserer gemeinsamen Kirche und ihrem Bekenntnisse zu dienen sucht, gelingen, sich dieser centralen Grundlehre des Heiles in ihrer evangelischen Einfalt, Tiefe und Lauterkeit zu bemächtigen, und danach mit den reichen wissenschaftlichen Gaben und Kräften, die ihm vor Anderen verliehen sind, den Gesamtbau seines originalen, doch singulären Lehrsystems umzuschaffen und der biblisch-kirchlichen Glaubensanalogie entsprechender zu gestalten. Warlich, ich wollte dann einer der ersten sein von Denen, die sich freudig und dankbar lernend zu seinen Füßen setzten“. Dr. von Hofmann erwiderte zunächst im Februar- und Märzhefte der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche und zwar in einer Weise, dass mancher Leser wol mit Philippi gewünscht haben wird, dass seine Erwiderung persönlich etwas feiner, dahingegen sachlich etwas weniger fein ausgefallen wäre. Philippis Entgegnung erschien unter dem Titel „Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versönungs- und Rechtfertigungslehre“ (Frankfurt am Main und Erlangen 1856, Heyder und Zimmer). In dieser Schrift fürte er den Nachweis, dass die von Hofmannsche Versönungs- und Rechtfertigungslehrermit ihrer Leugnung der stellvertretenden Genugtuung und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht nur der Form nach, sondern auch nach Inhalt und Wesen vom Glauben und Bekenntnisse der lutherischen Kirche abweicht, ja im prinzipiellen Gegensatze zu demselben steht, und dass sie materiell und prinzipiell mit der der römischen Lehre so nahe stehenden mystischen oder Schleiermacherschen vollkommen identisch ist (S. 28 und 52 f.). Gegen von Hofmanns Behauptung, dass der Ausdruck seines Lehrganzen in dem betreffenden Punkte der heil. Schrift besser entspreche, als der des kirchlichen Herkommens (Schriftbew., zweite Hälfte, erste Abth. S. 335 u. a. a. O. S. 177), zeigt Philippi an einzelnen Proben, dass die Hofmannsche Versönungs- und Rechtfertigungslehre wie gegen Bekenntnis, Erfarung und tiefere dogmatische Spekulation, so auch gegen die Schrift verstößt; ja er fürt weiter sogar den Nachweis, dass, wenn die lutherische Kirche sich in dieser Lehre geirrt hätte, mit diesem ihrem sog. Materialprinzipe auch ihr sog. Formalprinzip dahinfiele, insofern man dann nicht mehr von der Deutlichkeit der hl. Schrift reden und dieselbe dann nicht mehr als primäre Quelle und ausschließliche Norm der Lehre ansehen könne. Auf Dr. von Hofmanns Verteidigung seiner Lehre in den „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Warheit zu lehren“ (Nördlingen 1856 bei Beck) antwortete Philippi in einer kurzen „Erklärung“ in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ (1856, Nr. 62, S. 638), in welcher er sich darauf beschränken konnte zu konstatiren, dass v. Hofmann für jeden einsichtigen und urteilsfähigen Leser trotz seiner widerholten Klagen über Missverständnis eben durch die erneuerte Darlegung und Verteidigung seiner Lehre selbst den Beweis gefürt habe, dass Ph. ihn vollkommen richtig verstanden, wie auch bündig gegen ihn argumentirt habe. Nach Philippi traten allmählich auch andere Theologen, u. a. die Dorpater theologische Fakultät, die Professoren Harnack und Thomasius auf den Plan und stellten sich zum teil unter Abweisung der unwürdigen Art Hofmannscher Polemik sachlich auf Philippis Seite, und heutzutage gilt es bei Freund und Feind als ausgemacht, dass die von Hofmannsche Theologie jedenfalls in der Versönungs- und Rechtfertigungslehre der heiligen Schrift und dem lutherischen Bekenntnis widerspricht.

Von Philippis sonstigen litterarischen Arbeiten fällt in die Rostocker Zeit, abgesehen von einem Artikel in der kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth und Mejer (1855, S. 519—548) über das Protevangelium oder den Weibes- und Abrahams-

samen, die Ausarbeitung der „kirchlichen Glaubenslehre“ (Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh), deren Prolegomena zuerst in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ und sodann in erster Auflage 1854 erschienen; eine dritte durch Anmerkungen und Zusätze vermehrte Auflage der Prolegomena, welche Ph. noch kurz vor seinem Tode zum Drucke vorbereitete, wird demnächst erscheinen; die meisten Bände der Dogmatik haben bereits die zweite Auflage erlebt. Ausgehend von dem Begriffe des Christentums als der durch Christum vermittelten, näher der durch Christum widerhergestellten Gemeinschaft des Menschen mit Gott definirt Ph. die christliche Religion als die objektiverseits durch göttliche Erlösungsoffenbarung in Christo, subjektiverseits durch gottgewirkten Herzensglauben des Menschen vermittelte Widerherstellung der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen (I, S. 102). Aus dieser Definition ergibt sich ihm von selbst die Einteilung der Dogmatik. Dieselbe zerfällt in 5 Abschnitte: 1) ursprüngliche Gottesgemeinschaft (Band II); 2) Störung der Gottesgemeinschaft (Band III); 3) objektive Widerherstellung der Gottesgemeinschaft durch Christum (Band IV, 1 Christi Person und IV, 2 Christi Werk); 4) subjektive Zueignung oder Verwirklichung der objektiv widerhergestellten Gottesgemeinschaft (Band V, 1 Lehre von der Heilsordnung, V, 2 Lehre von den Gnadenmitteln, V, 3 Lehre von der Kirche; 5) zukünftige Vollendung der widerhergestellten und zugeeigneten Gottesgemeinschaft (Band VI). Die Quelle, aus welcher die christliche Glaubenslehre ihren Stoff zu schöpfen hat, ist nach Philippi eine dreifache, nämlich die erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjektes, die Lehre der Kirche und die kanonische Schrift des Alten und Neuen Testaments. Bei der von ihm befolgten Methode der Darstellung nimmt die erleuchtete Vernunft den ersten, die Kirchenlehre den zweiten und die Schrift den dritten, d. h. aber nicht den untersten und niedrigsten, sondern den obersten und höchsten Platz ein. Das Resultat seiner Dogmatik ist der mit allen Mitteln der Wissenschaft gefürte Nachweis, dass die Lehren der lutherischen Bekenntnisse auch jetzt noch vor den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart bestehen können, jedenfalls weit eher als die Systeme ihrer Gegner und die Versuche neuen Ausbaues inmitten der lutherischen Kirche selbst. Bei dem uns leider knapp zugemessenen Raum müssen wir uns auf diese Andeutungen beschränken. Außer seiner Professur bekleidete Philippi noch mehrere Nebenämter, welche seine Zeit mehr oder weniger stark in Anspruch nahmen. Seit dem Jare 1856 war er Mitglied der theologischen Prüfungskommission pro licentia concionandi; am 2. Januar 1874 wurde er zum Konsistorialrat, am 18. April desselben Jares zum zweiten großherzoglichen Provisor bei der Kirchenökonomie zu Rostock und bei dem Kloster zum heiligen Kreuz daselbst ernannt. In den ersten Jaren seines Rostocker Aufenthaltes hielt er vor einem engeren Kreise Bibelstunden über verschiedene paulinische Briefe, messianische Weissagungen u. s. w., später hielt er vor einem weiteren Kreise Vorträge über den „Eingang des Johannesevangeliums“, 1, 1—18 (Stuttgart 1866 S. G. Liesching) und über die kirchliche Lehre von der Person Christi (Stuttgart 1861, S. G. Liesching). Von seinen Rostocker Predigten sind im Drucke erschienen: Predigt am 19. Sonntag nach Trinitatis (Rostock 1852, L. Hirsch), am Sonntage Quasimodogeniti 1853 (ebendas.), ferner eine Predigt, gehalten zur Eröffnung der allgemeinen Missionsversammlung und Pastoralkonferenz zu Güstrow 1863 (Schwerin 1863, Stillersche Hofbuchhandl.) Er beteiligte sich überhaupt sowol an den in den 50er Jaren vom Landrat von Maltzan in Rothenmoor veranstalteten Konferenzen als auch an den allgemeinen mecklenburgischen Pastoralkonferenzen. Die von ihm vertretenen Anschauungen und Grundsätze fanden allmählich in immer weiteren Kreisen Eingang, sodass er sich wenigstens in den letzten Jaren der verdienten Anerkennung freuen konnte. Wie hoch man seine Wirksamkeit schätzte, das zeigte sich besonders bei der unter zalreicher Beteiligung von nah und fern veranstalteten Feier seines 50järigen Doktorjubiläums. Sein Landesherr ehrte ihn bei dieser Gelegenheit durch Verleihung der goldenen Medaille für Kunst und Wissenschaft. Von früher ihm zn teil gewordenen Anerkennungen seien hier erwänt die Verleihung der theologischen Doktorwürde von Sei-

ten der Erlanger theologischen Fakultät am 26. August 1843, sowie die Ernennung zum Mitglied der Lutherstiftung in Leipzig am 10. November 1853 und die Ernennung zum Mitglied der Leipziger Societas historico-theologica am 1. März 1854.

Wärend Philippi sich Jare lang einer guten Gesundheit zu erfreuen gehabt hatte, nahmen doch in den beiden letzten Jaren bei aller geistigen Frische und Klarheit die Körperkräfte bedeutend ab und zwar, wie sich allmählich herausstellte, infolge eines Herzleidens, das ihn schließlich auf ein sieben Wochen wärendes schweres Krankenlager warf, auf welchem er sich durch das hl. Abendmal, durch Gebete, Psalmen und Sterbelieder stärkte und mit großer Sterbensfreudigkeit und Siegesgewissheit den Tod erwartete. Noch in den letzten Minuten hörte man ihn beten: „erbarme dich . . . Son Gottes . . . erbarme dich“, darauf richtete er plötzlich den Blick nach oben, rief: „wie schön, wie schön“, dann wider „erbarme dich“, und er war eingegangen zu seines Herrn Freude. Er starb am 29. August 1882.

Litteratur: „Mecklenburgisches Kirchen- und Zeitblatt“ 1882, Nr. 19—21 Ein Artikel in der Luthardt'schen allgemeinen luther. Kirchenzeitung steht Ende 1882 in Aussicht.

Ferdinand Philippi.

Philippisten (Melanchthonische Schule). Mit diesem Namen sind in der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts die Schüler und Anhänger Philipp Melanchthons bezeichnet worden. Der Name ist wol im flacianischen Lager entstanden (vgl. Heppe I, 75) und wurde seit den interimistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten von den Gnesiolutheranern zunächst den Theologen der Wittenberger und Leipziger Universität aufgeheftet, welche den besonderen Lehrmeinungen Melanchthons sich anschlossen und daher einer Abweichung von der reinen lutherischen Lehre teils nach der katholischen, teils nach der calvinischen Seite hin beschuldigt wurden. Später erhielt der theologische Parteiname zugleich eine kirchenpolitische Bedeutung: es hießen so die Anhänger der von dem Schwiegerson Melanchthons, dem kurfürstlichen Leibarzt Peucer, vom Geheimrat Cracau, Kirchenrat Stößel u. a. organisirten Partei, welche auf eine Gesamtunion der protestantischen Mächte hinarbeitete und zu diesem Zwecke die konfessionelle Schranke zwischen Lutheranern und Calvinisten durch das Medium des Melanchthonismus zu beseitigen suchte. —

Die Skizze, welche hier von den Philippisten gegeben werden soll, beschränkt sich auf die Entstehung dieser Richtung und Partei, ihre Geschichte im Allgemeinen, ihr Wesen und ihre Bedeutung im Entwicklungsgang des Protestantismus des 16. Jarhunderts, da die hervorragenden Persönlichkeiten sowie die einzelnen Hauptstreitigkeiten in besonderen Artikeln der R.-E. ihre Besprechung finden.

Melanchthon hat, wenn man seine Stellung als des theologischen Mitreformators der deutschen Kirche und den weitgreifenden Einfluss seines Unterrichts als des praeceptor Germaniae ins Auge fasst, die größte Zal von Schülern um sich gesammelt, welche mit ihm übereinstimmten in derjenigen Auffassung der christlichen Warheit, wie diese als die gemeinsam evangelische von den beiden Hauptrepräsentanten der deutschen Reformation, Luther und Melanchthon, dem Katholizismus wie den Schweizern und Schwärmern gegenüber bekannt wurde (s. die beiden Artikel Luther und Melanchthon R.-E. Bd. IX und die dort angegebene Litteratur). Von Melanchthonischer Schule aber im engern und eigentlichen Sinne kann erst geredet werden, seit Melanchthon in manchen Punkten von der ursprünglichen und gemeinsamen Lehrweise, und insbesondere von der Lehrweise Luthers — und zwar teils nach der katholischen, teils nach der schweizerischen Seite hin — abzuweichen begann, diese Abweichungen auch öffentlich kundgab und damit bei einer nicht geringen Zal von jüngeren Theologen Anklang fand.

So lange Luther lebte, war teils durch das gemeinsame Interesse des äußeren Kampfes, teils durch die positiven Aufgaben des inneren Aufbaues der Kirche,

ihres Lehrbegriffs und ihrer Lebensordnungen, alle Kraft der Reformatoren so in Anspruch genommen, dass dadurch die inneren Differenzen, auch soweit sie vorhanden waren, doch vorerst immer wider zurückgedrängt wurden; und überdies hatte teils die geniale und großartige Persönlichkeit Luthers, teils die Milde und Persönlichkeit Melanchthons den, freilich mehrfach bedrohten Frieden und das gute Einverständnis zwischen Beiden erhalten. Melanchthon war sich der wesentlichen Übereinstimmung mit Luther, troz aller Abweichungen in einzelnen Fragen, ebenso bewusst, als dieser dieselbe mit hoher Achtung gegen seinen Philippus anerkannte. Ja gerade in den letzten Monaten Luthers war das durch vorübergehende Stimmungen und Verstimmungen zeitweilig gestörte freundliche Verhältnis zwischen beiden Männern völlig wider hergestellt, obwol Luther voraussah, dass der bestehende Zwiespalt nach seinem Tode zum Ausbruch kommen werde (s. Gieseler S. 197 ff.).

Kaum war Luther gestorben, so schien der Frieden aus der lutherischen Kirche gewichen. Die längst bestehende, aber bisher immer noch niedergehaltene Differenz zwischen einer enger an Luthers Namen und Auktorität sich anschließenden und einer mehr an Melanchthon sich anlehnenden, zu allerlei Konzessionen, Abweichungen und Fortbildungen geneigten Partei, zwischen G n e s i o l u t h e r a n e r n und P h i l i p p i s t e n, trat jetzt offen hervor und steigerte sich bald zu feindseligem Gegensatze. Da nämlich Melanchthon, der mit seiner schul- und reflexionsmäßigen Verarbeitung der lutherischen Gedanken bisher doch mehr in zweiter Linie gestanden hatte, nunmehr an die Spitze der nach dem Kriegssturm des Jares 1547 wider gesammelten Wittenberger Universität und der evangelischen Kirche Deutschlands trat: so waren die strengen Lutheraner, wie Amsdorf, Flacius, Wigand, Mörlin ꝛc., nicht geneigt, seine theologische Fürerschaft anzuerkennen, weil er bei ihnen im Verdacht mangelnder Lehrbestimmtheit und Charakterfestigkeit stand. Melanchthon dagegen und seine getreuen Schüler und Freunde (wie Camerarius, Major, Menius, Pfeffinger, Eber, Cruciger, Strigel ꝛc.), von ihrem teils humanistisch freieren, teils theologisch beweglicheren Standpunkt aus, sahen in den Gnesiolutheranern Leute, die mit Hintansetzung der freien Forschung und mit Verachtung der Wissenschaft lediglich das Interesse verfolgen, Luthers Namen und Buchstaben zur ausschließlichen Auktorität in der Kirche zu erheben. Die Philippisten betrachteten sich selbst als die Männer des Fortschritts, der Bildung und der Vermittlung, wärend ihre Gegner, die Gnesiolutheraner, sich als die Vertreter der reinen Lehre, als Hüter der Orthodoxie, als die echten lutherischen Warheitszeugen ansahen. Allerlei persönliche, politische und kirchenpolitische Momente dienten dazu, die Kluft zu erweitern und den Streit zu verbittern: die Rivalität zwischen den beiden Linien des sächsischen Hauses, der Ernestinischen und Albertinischen, sowie die Eifersucht der Universitäten, da auf den beiden kursächsischen, Leipzig sowol als Wittenberg (seit Flacius Abgang), die philippistische Richtung die allein herrschende war, wärend die neue Ernestinische Universität Jena seit ihrer Gründung als Burg des reinen Luthertums sich auftat, wenngleich auch zwei in Wittenberg gebildete Schüler Melanchthons, Strigel und Stigel, für die neue theologische Fakultät gewonnen wurden (s. Frank, Jenaische Theologie S. 5).

Damit war der ausbrechende Konflikt des Gnesioluthertums und des Philippismus vorbereitet, und der Ausbruch desselben trat ja nun auch bald genug ein mit dem i n t e r i m i s t i s c h e n S t r e i t 1548 ff. In den Verhandlungen über das Leipziger Interim (siehe Band VI, S. 773 ff.) standen die Wittenberger Theologen, außer Flacius, auf Seiten Melanchthons; ebenso der Superintendent Pfeffinger von Leipzig und der Melanchthon besonders nahe stehende fürstliche Theolog Georg von Anhalt. Sie waren wegen dieses ihres Verhaltens in den Angelegenheiten des Interims denselben Angriffen, wie Melanchthon von Seiten der strengen Lutheraner, besonders Flacius, ausgesetzt (s. d. Art. Melanchthon Band IX, 483 ff., und Adiaphora Bd. I, 146). Der mit dem interimistischen Kampfe ausgebrochene Konflikt zwischen dem Gnesioluthertum und der Melanchthonschen Schule setzte sich nun fort in einer Reihe einzelner Streitigkeiten, die mehr oder weniger alle von einem änlichen dogmatischen In-

teresse ausgingen, aber gleichwol nicht zu einem sichern Resultate dogmatischer Erkenntnis gefürt haben, weil die gegenseitige persönliche Verbitterung das Sachliche zu wenig im Auge behielt, und darum leicht über die Grenzen der Warheit sich hinausreißen ließ, aber auch weil die Streitenden noch zu sehr gebunden waren durch das überlieferte scholastische Begriffssystem, das für die neu gewonnene religiöse Überzeugung keinen ganz entsprechenden Ausdruck bot, und im Zusammenhange damit durch die ängstliche Sorge, nicht der katholischen Lehre zu nahe zu kommen. So haben die Philippisten Georg Major in Wittenberg und Menius in Gotha bei der Proposition: gute Werke sind zur Seligkeit notwendig, oder wie sich Menius lieber ausdrücken wollte: der neue Gehorsam, das neue Leben ist notwendig zur Seligkeit, nicht nur überhaupt die Gefar im Auge gehabt, dass die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben zu Antinomismus und sittlichem Libertinismus missbraucht werden konnte (vgl. Majors Sermon von der Bekehrung Pauli 1553), sondern es schwebte ihnen auch der schon von Melanchthon angedeutete, unbestreitbar richtige Gedanke vor, dass zwar die Rechtfertigung als Versetzung in den Gnadenstand und der Besitz der sündenvergebenden Gnade primitiv nicht durch den neuen Gehorsam, sondern nur durch den Glauben bedingt sein kann, dass aber dann doch die Erlangung der vita aeterna und der Eintritt in das Himmelreich den neuen Gehorsam oder die fortgehende Erneuerung und Heiligung als das, was mit der Rechtfertigung und Widergeburt sich verknüpft, schlechterdings voraussetzt (vergl. Beck im Art. Majoristische Streitigkeiten, R.-E. IX, 156 ff.), oder wie wir es auch ausdrücken könnten, dass nicht nur in idea und in foro legis, wie die Eisenacher Synode 1556 sagt, die Notwendigkeit der guten Werke auszusprechen ist, sondern dass die Vollbringung derselben, die Darstellung der vollkommenen Heiligkeit auf dem Grunde des Werkes Christi und der Rechtfertigung durch den ursprünglichen, in der Schrift bezeugten Willen Gottes gefordert ist. Diesen ethisch-theologischen Gesichtspunkt fest ins Auge zu fassen und rein durchzufüren, war weder Major in seinem schwankenden, wenig scharfen und doch wider rasch zufarenden Wesen, noch Menius im Stande: sie ließen sich durch die Angriffe ihrer Gegner, Flacius, Amsdorf etc., durch den vorgehaltenen Popanz, die Lehre von der Rechtfertigung zu verleugnen und ins römische Lager zu geraten, aus ihrer Position vertreiben und auf den allgemeinen Lehrsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, womit das Problem nicht gelöst war, zurückwerfen. Flacius konnte wol das Bedenkliche und Gefärliche der Lehr- und Ausdrucksweise seiner Gegner Major und Menius aufdecken, er konnte namentlich (Preger, Flacius I, 363) Major in die Enge treiben mit der Schwierigkeit der Bekehrung auf dem Totenbette; er hat endlich auch scharf hingewiesen auf den Unterschied von Rechtfertigung und Seligkeit; aber von diesem Unterschiede aus die Bedeutung der guten Werke vollständiger zu erkennen und das positive Verhältnis des aus dem Glauben hervorwachsenden neuen Gehorsams zur Erlangung der künftigen Seligkeit zu begreifen, das vermochte er auf seinem Standpunkte nicht. Und so hat auch die Konkordienformel zwar den Streit abgeschlossen, indem sie die Extreme abschnitt, aber sie hat darum keineswegs die Frage zu der Lösung gebracht, auf welche das ursprüngliche, wenn auch nicht klar erkannte und ausgesprochene Motiv des ganzen Streites hinwies. — Der fast gleichzeitig mit diesen Verhandlungen über die guten Werke entstandene synergistische Streit (s. d. Art.) knüpfte sich gleichfalls an die Veränderungen, welche Melanchthon in der Lehre vom liberum arbitrium in Gegensatz zu seinem früheren prädestinatianischen Determinismus in ethischem Interesse vorgenommen hatte. Nach dem Vorspiele des Streites, dem Zusammenstoße Pfeffingers in Leipzig, welcher in seinen propositiones de libero arbitrio 1555 an Melanchthonische Formeln sich angeschlossen hatte, mit Amsdorf und Flacius, hat Victorin Strigel in Jena seit 1559 das synergistische Thema tiefer angefasst und mit vollstem Rechte darauf gedrungen, dass im Werke der Bekehrung die Gnade auf den sündigen Menschen immerhin noch als Persönlichkeit, nicht als ein selbstloses Naturobjekt wirke, dass ihm daher der modus agendi eines agens liberum, eine aptitudo naturalis, geblieben sein müsse. Meinte er damit zunächst nur freie Em-

pfänglichkeit für die Gnade, so hat er dies doch nicht festgehalten, sondern ist weiter gegangen zu der Behauptung einer aktiven Synergie, einer spontanen Mitwirkung aus dem Reste eigener, vor dem Wirken der Gnade nur gebundener Kräfte, wie sich am klarsten zeigt in der Vergleichung, welche er einmal macht: es sei bei der Bekehrung wie bei einem Gastmale, wo der Geladene nur einen Heller bezale, der Einladende aber alles Übrige, statt dass, wenn die Vergleichung zutreffen soll, der Geladene gar nichts zu bezalen hat, weil er nichts bezalen kann, vielmehr nur an den Tisch sich setzt und das ihm bereitete Mal genießt. Durch diesen einen Heller ist der reine Begriff der Bekehrung als einer schöpferischen Anfassung der freien Empfänglichkeit, wie er aus dem Prinzip des Protestantismus folgt, aufgegeben, was Flacius klar und war hervorgehoben hat. Es wäre dies noch deutlicher geworden, wenn man die Sache mehr auch von der materialen Seite, und nicht überwiegend nur von der formalen ins Auge gefasst und die Frage gestellt hätte: ob im Nichtwidergebornen auch schon Regungen eines waren Glaubens und einer reinen Liebe zu Gott vorhanden sein können, ob nicht vielmehr dieser innere Habitus als lebenskräftiger nur durch die Gnade im Menschen erzeugt werde. Dass aber auch die Wittenberger Theologen jene falsche Ansicht vom liberum arbitrium nicht teilten, hat Thomasius in seiner trefflichen Darstellung des synergistischen Streites (Bekenntnis der ev.-luther. Kirche S. 129) mit Recht unter Berufung auf den: „Endlichen Bericht der Wittenberger 2c. vom Jare 1571“ geltend gemacht. Ob aber andererseits die Konkordienformel im Artikel: de libero arbitrio „den Lehrbegriff in der rechten Mitte feststellt“ (Thomasius S. 145) mit ihrer capacitas mere passiva, möchte sich doch noch sehr fragen; denn wenn einerseits der unwidergeborne Mensch immer noch tiefer actu fallen kann, ob er gleich im Prinzip der Gefallene ist, und wenn andererseits die neuschaffende Gnade jedenfalls noch einen realen Anknüpfungspunkt im natürlichen Menschen finden muss, weil one einen solchen sich nimmermehr verstehen läßt, wie der von der Gnade ergriffene Mensch seinerseits auch die Gnade ergreifen und ergreifen wollen kann, so kommen wir mit einer rein formal gedachten Empfänglichkeit für die Gnade, was denn doch die capacitas mere passiva ist, nicht weiter. Mag man nun auch auf die Taufe als Kindertaufe und die Zubereitung des Einzelnen durch die Fürungen der Weltregierung rekurriren, so ist mit allem diesem die Frage nicht gelöst, weil jedes Wirken Gottes auf den Menschen in geistlichen Dingen, wenn es zu einem Ziele kommen soll, einen noch vorhandenen Anknüpfungspunkt voraussetzt, und dieser mit der Lehre der Konkordienformel vom natürlichen Verderben aufgehoben ist. — Auch die übrigen Korruptelen der reinen Lehre, welche man Melanchthon zur Last legte im Artikel von der Rechtfertigung, Abendmal 2c., waren fortan der Gegenstand des Verdachts und Angriffs auch gegen seine Schule von Seiten des Gnesioluthertums. Daher geht nun den einzelnen Streitigkeiten das Bestreben der Gnesiolutheraner zur Seite, durch einen Gesamtschlag den Philippismus zu vernichten, „der Sache nicht nur einen Stich zu geben, sondern ihr die Gurgel ganz abzuschneiden“ (Flacius). Dieses Bestreben trat zu Tage im Konvente der Lutheraner zu Weimar Januar 1556, und in den Verhandlungen zu Coswig und Magdeburg 1556—57, die vor allem dadurch widerlich sind, dass sie nicht auf Versönung der Parteien, sondern auf persönliche Demütigung Melanchthons hinarbeiteten (s. R.-E. IX, 486 ff., und C. Ref. IX, 23 sqq.: Acta Cosvicensia). Wärend aber Melanchthon diese Angriffe und Zumutungen zwar sehr empfindlich aufnahm, aber im ganzen doch mit großer Mäßigung und Geduld ertrug, vergalten die Philippisten in Leipzig und Wittenberg das Gebaren der Gnesiolutheraner mit gleicher Münze, ja sie rächten sich zum teil in den unwürdigsten Schmähungen vor allen an Flacius, so 1557 in dem Spottgedicht des Wittenberger Poeten Johann Major, synodus avium, 1558 in dem Ausschreiben und Vermanung der beiden Universitäten an alle christliche Stände, und in der berüchtigten Epistola Scholasticorum Wittenbergensium, oder: warhaftiger, beständiger und klarer Bericht von dem Anfang, Grund und Aufkommen der schädlichen aufrürerischen Zerrüttung, welche der verloffene undeutsche Flacius Illyricus in der christlichen Kirche deutscher Na-

tion erregt hat (Preger I, 419 sqq.), — ein Treiben, an welchem Melanchthon keinen Anteil hatte. Der heftigste Zusammenprall des Gnesioluthertums und des Philippismus aber erfolgt — nach verschiedenen, von den evangelischen Fürsten ausgegangenen vergeblichen Pazifikationsversuchen (vgl. den Art. Frankfurter Rezeß RE. IV, 628 ff.) — im letzten Lebensjare Melanchthons 1559 durch das von Flacius u. a. redigirte, von Herzog Johann Friedrich dem Mittleren von Sachsen publizirte sog. Weimar'sche Confutationsbuch (Solida et ex verbo Dei sumta confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum hoc tempore ingruentium et grassantium etc., Jena 1559, 4°), wo neben den errores Serveti, Schwenkfeldii, Antinomorum, Zwinglii etc., insbesondere auch die philippistischen Lehrmeinungen — Synergismus, Majorismus und Adiaphorismus — als gefärliche Irrtümer und Korruptelen konfutirt und kondemnirt werden, gegen welche das reine Luthertum der thüringischen Kirchen sichergestellt werden soll. Eben diese Schrift aber brachte auch unter die Jenenser selbst Uneinigkeit, da Victorin Strigel gegen Flacius die Melanchthonische Lehre von Sünde und Gnade verteidigt und sich dadurch die roheste Behandlung von Seiten des leidenschaftlichen Herzogs zuzog (s. den Art. Strigel R.-E. 1. Aufl. XV, 178 ff.). Das Jenenser Luthertum verstärkte sich zunächst noch durch die Berufung von Johann Wigand und Matthäus Judex, und der Herzog blieb der strenglutherischen Richtung noch im Jare 1561 so zugetan, dass er auf dem Naumburger Fürstentage (s. d. A. R.-E. X, 437 ff.) seine Unterschrift verweigerte, wenn nicht zuvor die herrschenden Irrtümer, insbesondere die der Sakramentirer, ausdrücklich verdammt würden. Aber bald darauf hatten die Übertreibungen des Flacius, die Verödung der Universität, besonders aber die Renitenz der Jenenser gegen die kirchlichen Anordnungen des Herzogs die Absetzung der gnesiolutherischen Professoren und Pastoren zur Folge: die theologische Fakultät in Jena wurde mit Philippisten besetzt (Stößel 1562, Selnecker, Freyhut, Salmuth 1565) und die Opposition des thüringischen Luthertums gegen den kursächsischen Philippismus schien gebrochen. Kaum aber hatte nach der Gothaischen Katastrophe, nach der Gefangennehmung und Ächtung Johann Friedrichs des M., 1567 dessen Bruder Johann Wilhelm die Regierung der Ernestinischen Lande übernommen, so kam wider ein Umschlag: die Philippisten in Jena wurden entlassen und durch die Lutheraner Wigand, Cölestin, Kirchner und Heshusius ersetzt (1568—69). Damit war die Jenenser Opposition gegen Leipzig und Wittenberg aufs neue organisirt (Frank, Jen. Theologie 17 f.), wie denn die Jenaer sofort 1569 mit ihrem „Bekenntniß von der Rechtfertigung und guten Werken" die Wittenberger und Leipziger so entschieden angriffen, dass Selnecker in seinem „Kurzen Bericht und Erinnerung ꝛc." eine heftige Erwiderung zurückzuschleudern sich veranlasst sah.

Kurfürst August von Sachsen wünschte jetzt dringend die religiöse Einigkeit in den sächsischen Ländern hergestellt zu sehen, und auch Herzog Johann Wilhelm ließ sich endlich herbei, ein Religionsgespräch zwischen den beiderseitigen Theologen zu veranstalten, das den 21. Oktober 1568 in Altenburg eröffnet wurde unter dem Vorsitze des Herzogs, „als eines zweiten Konstantin". Die bedeutendsten kursächsischen philippistischen Theologen, welche anwonten, waren Paul Eber und Caspar Cruciger; von der herzoglich sächsischen lutherischen Seite Johann Wigand, Joh. Friedrich Cölestin, Timotheus Kirchner. Die Verhandlungen konnten zu keinem Resultate füren, da sich der Philippismus und das Gnesioluthertum im schroffsten Gegensatze gegen einander aussprachen, und namentlich über die Bekenntnisgrundlage in unversönlichen Konflikt gerieten, indem die Philippisten die Auktorität der Conf. Aug. Variata von 1540, der loci Melanchthons in den späteren Ausgaben, und des Corpus Philippicum (s. R.-E. III, 358) geltend machten, von der anderen Seite aber dies als eine Antastung der reinen Lehre und Auktorität Luthers ebenso hartnäckig zurückgewiesen wurde. Die gegenseitige Verbitterung entlud sich nach der Auflösung des Gespräches noch in der Herausgabe der Akten desselben, bei welcher jeder Teil sich den Sieg und die unverfälschte Darstellung des Herganges zuschrieb (s. Heppe II, 206; Planck IV, 335 ff.; Gieseler S. 251). Die Leipziger und Wittenberger Philippisten schlossen

daran eine Gesamtrechtfertigung ihres Standpunktes im Gegensatze zu dem flacianischen Luthertum in dem: Endlichen Bericht rc. 1571, 4° (Heppe II, 228), in welchem sie in Beziehung auf die Bekenntnisschriften und die einzelnen Lehren ihre philippistische Richtung eifrig verteidigen, one jedoch wesentlich Neues vorzubringen und nicht one ihr Werk durch unwürdige persönliche Polemik gegen Flacius zu entstellen. Verwandt damit ist der Protest der hessischen Theologen zugunsten des Philippismus gegen das flacianische Luthertum auf dem Konvent zu Ziegenhain 1570 (Heppe, Geschichte der hessischen Generalsynoden, Bd. II, S. 175).

Indem nun das reine Luthertum in verschiedenen Landeskirchen im Gegensatz zum Philippismus sich befestigte und das Konkordienwerk, ursprünglich darauf berechnet, eine Versönung der Gegensätze auf neutralisirendem Boden zu erreichen, im weiteren Verlaufe immer entschiedener darauf hinarbeitete, das melanchthonische Element zu beseitigen: war der Philippismus darauf hingetrieben, sich dessen zu erwehren, ja er macht nun seinerseits den Versuch, sich nicht nur in Kursachsen zu konsolidiren, sondern auch die ganze deutsch-evangelische Kirche für sich zu erobern. Aber eben dieser Versuch hatte seinen Untergang in seinem ursprünglichen Herde in Kursachsen zur Folge; über das Einzelne vergleiche die Artikel Peucer oben Seite 548 ff. und Pezel Seite 551 ff. Der Ausgang des Altenburger Gespräches hatte den Kurfürsten August veranlasst, 1569 ein Mandat ergehen zu lassen, wodurch alle Geistlichen seines Landes verpflichtet wurden: „in Ansehung der Lehre sich genau an das Corpus Doctrinae Philippicum zu halten, und alles, was den kursächsischen Kirchen von adiaphoristischen, synergistischen und majoristischen Irrtümern aufgebürdet würde, als flacianischen gefärlichen Irrtum, zänkisch Geschmeiß und giftig Gebeiß zu verdammen“ (s. Löscher, Historia motuum, III, 21; Gieseler S. 233). Er ging dabei von der Voraussetzung aus, dass er auf diese Weise das reine ursprüngliche Luthertum one flacianische Übertreibungen festhalte, und ebenso den ursprünglichen mit Luther einstimmigen Melanchthon one calvinisirende Abschwächungen. Die Wittenberger aber beuteten diese Wendung zugunsten ihres Philippismus, insbesondere ihrer Übereinstimmung mit der Melanchthonschen, von Luther abweichenden Lehre vom Abendmal und der Person Christi aus (s. über diese den Artikel Melanchthon IX, 481 ff.). Vom Prinzip des Protestantismus aus angesehen kann ihr Recht, die eigentümliche melanchthonische Lehrweise festzuhalten, so wenig angefochten werden, als Melanchthon verdacht werden darf, dass er seine von Luther abweichende Überzeugung aussprach. Allein indem nun die Wittenberger diese ihre von Luther abweichende Lehrweise zu befestigen und auszubreiten begannen, obgleich sie wussten, dass ihr Kurfürst sie in der Abendmalslehre für gut lutherisch hielt und jede Annäherung an den Calvinismus verabscheute, und indem sie ebendarum ihre melanchthonische Lehrweise durch Accommodation an die Voraussetzung des Kurfürsten verhüllten, spielten sie nicht nur ein sehr gefärliches, sondern auch ein unredliches Spiel (vgl. hiezu besonders Heppe II, S. 403; Henke, Caspar Peucer 1863; Calinich, Melanchthonismus in Kursachsen, 1866, S. 36 ff.). Der Wittenberger Katechismus vom Jare 1571 (Catechesis etc. ed. in acad. Witebergensi et acc. ad usum scholarum puerilium 1571, Gieseler S. 263) sprach den Philippismus so unverholen aus im Lehrstück vom Abendmal und der Person Christi, dass dies gewaltigen Widerspruch von Seiten der Lutheraner und einen heftigen Schriftenwechsel zwischen diesen und den Philippisten erzeugte. Die Wittenberger verteidigten sich gegen die „giftigen nnd heftigen Verleumdungen“ durch ihre sog. Grundfeste (1571, 4°), und es gelang ihnen auch, den beunruhigten Kurfürsten wider zufrieden zu stellen durch den sog. Consensus Dresdensis vom 10. Oktober 1571. Dass dieses Bekenntnis nur eine Verhüllung der philippistischen Lehre durch Anbequemung an lutherisch lautende Formeln war, das möchte (gegenüber von Heppe II, 410, der in ihm „die reinste und lauterste Bezeugung des philippistischen Protestantismus und zugleich die wesentliche deutsch-protestantische Einheit der melanchthonischen und lutherischen Lehre ausgesprochen finden will) noch immer das historisch begründetere Urteil sein. Der Umstand,

dass selbst Selnecker sich darüber täuschen und meinen konnte: „es sei damit der Sakramentirer Gaukelei ausgefegt", beweist eben so wenig etwas dagegen, als die Leidenschaftlichkeit der lutherischen Entgegnungen die Richtigkeit ihrer Entdeckungen aufhebt, dass die eigentlich lutherische Lehre hier umgangen sei. Als nun aber der Kurfürst August nach dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm 1573 die Vormundschaftsregierung im Herzogtum Sachsen übernahm und diese Gelegenheit dazu benützte, um nicht nur lutherische Eiferer, wie Heshuß und Wigand, zu verjagen, sondern alle diejenigen Geistlichen ihres Amtes zu entsetzen, welche den Konsens mit der kursächsischen Kirche zu halten sich weigerten: so stieg in gleichem Maße das Selbstvertrauen der Philippisten, welche nun den Plan verfolgten, dem Philippismus durch Verbindung mit der Pfälzer Kirche den Sieg in Deutschland zu verschaffen. Die Art, wie sie dies durch geheime Konspiration und Machination ins Werk zu setzen suchten, die Weise, wie in geheimer Korrespondenz nicht nur der Name des Kurfürsten, sondern auch der Luthers behandelt wurde, wirft den Schatten eines unreinen Parteistrebens auf die Philippisten und lässt die Würde und Geradheit, welche eine wolbegründete Überzeugung mitteilen muss, nur zu sehr vermissen. Am Erscheinen der exegesis perspicua controversiae de sacra coena im Jare 1574 hatten die Wittenberger zwar keinen unmittelbaren Anteil, und verdienten insofern die leidenschaftlichen Angriffe der lutherischen Gegner nicht; vielmehr müsste, wenn wir vom Inhalt absehend, die Sache ganz objektiv beurteilen, wenigstens die Entschiedenheit, mit welcher die von Luther abweichende Ansicht hier vorgetragen ist, zu ihren Gunsten sprechen. Die Festigkeit, welche besonders die theologischen Stimmfürer Wittenbergs, die Professoren Widebram, Petzel, Moller, Cruciger bei dem durch den Kurfürsten über sie verhängten Prozess bewiesen, mag einigermaßen mit ihnen aussönen; andererseits aber kann das Verfaren gegen sie, wie sehr es sich aus dem Charakter des Kurfürsten August psychologisch erklären lässt, doch teils durch die Roheit und Ungerechtigkeit der ganzen Prozedur, teils durch die dogmatische Haltungslosigkeit des ihnen entgegengestellten Torgauer Bekenntnisses (Mai 1574) nur einen widerlichen Eindruck machen. Der Philippismus war durch diesen Schlag niedergeworfen, und auch die Bemühungen des Landgrafen Wilhelm von Hessen, ihm wider aufzuhelfen (Heppe II, 446), waren one Erfolg. Dem Konkordienwerk war durch diesen Sturz einerseits der Flacianer in Thüringen 1573, andererseits der Philippisten in Kursachsen 1574 der Weg geebnet. Aber wenngleich der Philippismus als diese bestimmte lokalisirte und extremste Partei unterdrückt war, so beweist doch der weitere Gang des Konkordienwerkes, beweisen die scharfen Censuren, welche aus dem Niederhessischen, Zweibrückenschen, Anhalt rc. (s. d. A. Konkordienformel Bd. VIII, S. 176) einliefen, dass die Melanchthonsche Theologie noch nicht ausgestorben war. Dass dann die Konkordienformel in der Lehre von den guten Werken und dem liberum arbitrium zwar die unvollkommene melanchthonische Lehr- und Ausdrucksweise abgewiesen, aber das ursprüngliche Motiv der Melanchthonschen Anschauungsweise nicht gehörig erkannt, geschweige es zur Geltung gebracht habe, ist oben schon bemerkt worden. In der Lehre vom Abendmal und der Christologie fürt die Konkordienformel allerdings den rein lutherischen (näher den Chemnitz-Brenz'schen) Standpunkt durch; aber sie verfärt in ihrem Widerspruch gegen die Sakramentirer und Philippisten weder ganz gerecht, noch konsequent, sofern sie bei der Lehre von der Person Christi zwar von der strengsten Ubiquitätslehre auf die Multivolipräsenz sich zurückzieht, aber diese doch wider auf die unio personalis naturarum gründet, aus welcher nicht nur diese, sondern jene folgt. Aber freilich war auch die Abendmalslehre Melanchthons und der Philippisten nicht so biblisch korrekt und dogmatisch abgerundet, dass sie eine größere Geltung sich hätte verschaffen können. Die Christologie Melanchthons und der Philippisten aber ist eine Halbheit, sofern sie die Konsequenzen abschneidet und doch die Prämissen, aus welchen diese notwendig folgen, stehen lässt, überhaupt nicht progressiv, sondern regressiv verfärt. Mit der Durchfürung der Konkordienformel war in den deutschen Ländern, in welchen früher das Ansehen Melanchthons vereinigt mit dem Luthers gegolten hatte, der Philippismus nahezu

ausgerottet. Wie er sich in den übrigen evangelischen Ländern Deutschlands, welche die Konkordienformel nicht annahmen, z. B. in Nassau (wo die vertriebenen Wittenberger Philippisten zum teil Aufnahme fanden), Anhalt, Hessen, ferner in Bremen, Nürnberg ꝛc. erhalten hat, darüber sind die betreffenden Artikel der Real-Encykl. zu vergleichen. Nur das mag bemerkt werden, dass der Philippismus dieser Kirchen nur in der Abweisung der strengsten Bestimmungen der lutherischen Lehre und in einer freundlicheren Stellung zum Calvinismus sich zeigt, wie denn auch einzelne derselben später zum Calvinismus übergegangen sind. Der Philippismus tauchte zwar 1586 beim Regierungswechsel in Kursachsen noch einmal auf, aber nur um schon 1591 ff. desto schneller wider und blutig zu enden, wie dies der Artikel Nik. Krell (R.-E. VIII, 263 ff.) des Näheren zeigt.

Man muss es gewiss beklagen, dass der melanchthonische Geist, sofern er ein Geist kirchlicher Duldung und wissenschaftlicher Forschung war, in der deutsch-lutherischen Kirche zurückgedrängt wurde, und dass auch die besonderen Motive, welche zu den Melanchthonschen Änderungen gefürt haben, unberücksichtigt blieben. Dass aber der Philippismus als diese besondere geschichtliche Form untergehen muste, das ist nicht nur der Ungunst der Zeit und der Opposition eines zelotischen Luthertums zur Last zu legen, sondern auch daraus zu begreifen, dass der Philippismus selbst etwas Halbes geblieben ist und sich nicht zu einem vollständiger durchgefürten und fester begründeten dogmatischen Systeme gestaltet hat. Es ist auch gewiss bemerkenswert, dass aus den kirchlichen Kreisen, welche nach der Einfürung der Konkordienformel einen gewissen philippistischen Charakter behaupteten, keine wissenschaftlichen Leistungen hervorgegangen sind, welche sich vergleichen ließen mit denen des durch die Konkordienformel befestigten strengen Luthertums. Damit soll aber nicht geleugnet werden, dass die wissenschaftlichen Leistungen Melanchthons selbst ihre unantastbare Bedeutung behielten und auch in solchen nachgewirkt haben, die später in die strenger lutherische Ban einlenkten.

Wir sind hiemit von selbst auf einen letzten Punkt gefürt, der in der Kürze noch zu berüren ist, nämlich die wissenschaftliche Tätigkeit der Philippisten, insbesondere auf dem Gebiete der systematischen Theologie. Was die Dogmatik betrifft, so ist auf Gaß in seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik Band I, auf Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, 1. Band, und auf die einzelnen Artikel der Real-Encykl. zu verweisen. Auch hier ist die Melanchthonsche Schule im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden. Als Begründer der Dogmatik in der protestantischen Kirche überhaupt hat Melanchthon auf Viele eingewirkt, die ihm nicht in Allem und namentlich nicht in seinen eigentümlichen Abweichungen folgten, oder die, früher ihm näher stehend, später von ihm abwichen. Genauer schließt sich an ihn in seinen dogmatischen Schriften an Nikolaus Hemming, Professor in Kopenhagen, „der Mittelpunkt der melanchthonischen Schule in Dänemark“ (V, 767), darum auch als Kryptocalvinist angegriffen: „es eignet ihm aber in formaler und systematischer Hinsicht manches Eigentümliche“. — Die locorum theol. Mel. analysis von Andreas Prätorius (Schulz) vom Jare 1569 ist eine „in unbedingter Hingabe an die Auktorität Melanchthons ausgearbeitete Reproduktion der loci, durch klare und präzise Darstellung sich empfehlend“ (vgl. Adami vitae theol. 466). Bedeutender sind die von dem Philippisten Christof Pezel 1582 herausgegebenen und kommentirten loci theologici Strigels, welche den Inhalt der Mel. loci aufnehmen und ihn mit manchem geschichtlichen, dialektischen und polemischen Stoffe ergänzen; er ist, sagt Gaß, „der Erste und zunächst auch der Letzte, welcher die Gesinnung seines Meisters ganz vertritt“. Aber einen wirklichen Fortschritt der theologischen Wissenschaft darf man bei Strigel ebensowenig suchen, als in den dogmatischen Schriften Christof Pezels (Argument et obj. de praecipuis articulis etc. 1580—89) und seines Sones Julius Pezel. Eine besondere Stellung nehmen ein die dogmatischen Arbeiten Selneckers, besonders deswegen, weil er ursprünglich ein Freund Melanchthons, später als Mitarbeiter am Konkordienwerk von ihm abweicht. Seine institutiones christianae religionis vom Jare 1563 sprechen immer die größte Achtung vor Melanchthon,

dem praeceptor ὁ ἐν ἁγίοις, aus, aber zugleich mit voller Anerkennung Luthers, Brenzens und anderer doctorum orthodoxorum, was eben beweist, daſs er Melanchthon als mit Luther eins betrachtete, daher seine lutherische Lehre vom Abendmal keineswegs auffallen kann, und sein späterer Übergang zum strengen Luthertum um so begreiflicher wird. Eben darum kann er auch eigentlich nicht als Repräsentant des Philippismus im engeren Sinne hier in Betracht kommen. Noch einen Schritt weiter in der Entfernung von Melanchthon geht Chemnitz in den nach seinem Tode von Leyser herausgegebenen locis (1591 u. ö.). Er ist sich des Unterschiedes seines dogmatischen Standpunktes von dem späteren Melanchthonismus klar bewuſst und stellt sich sogar als Mitverfasser der Konkordienformel in bestimmtem Gegensatz zu der melanchthonischen Lehrweise. Dies hindert ihn aber nicht, seine Expositionen an den Text der melanchthonischen loci anzuknüpfen und ihm alles Lob und alle Anerkennung zu zollen, welche die Verschiedenheit des Standpunkts noch zuläſst. Man kann aber gewiſs nicht sagen, daſs sein dogmatisches Werk dadurch, daſs er von Melanchthon materiell abweicht, an wissenschaftlicher Bedeutung verloren habe, wenngleich die Schranken der Konkordienformel ihn an einer freieren und frischeren Behandlung und einer harmonischeren, weniger durch dialektische Distinktionen und polemischen Ballast überladenen Gestaltung des dogmatischen Stoffes gehindert haben. In Beziehung auf das Wenige, was für die theologische Ethik durch die Melanthonsche Schule geleistet wurde, z. B. durch den obengenannten Hemming und Andere, sei auf die Abhandlung von Schwarz (Melanchthon und seine Schüler als Ethiker, Stud. und Krit. 1853, 1) verwiesen, vgl. den Artikel Ethik Bd. IV, 361 f.). Im ganzen genommen können die wissenschaftlichen Leistungen der eigentlichen Philippisten, wenn man den progressiven Gewinn dabei ins Auge faſst, nicht als sehr bedeutend betrachtet werden. Melanchthons Geist selbst aber hat, obgleich mit dem Schlusse des 16. Jarhunderts durch die lutherisch-orthodoxe Strömung sein Ansehn überflutet war, sogar im 17. Jarhundert noch nachgewirkt. Die Richtung, welche Georg Calixt (s. Band III, 68) einschlug, ist nicht nur in mancher Beziehung mit Melanchthon verwandt, sondern hängt auch historisch mit ihm zusammen durch das Mittelglied seiner helmstädtischen Lehrer, besonders des Johannes Caselius († 1613), der noch selbst ein Schüler von Melanchthon und Camerarius gewesen war (R.-E. III, 152). Aber Calixt erinnert auch nicht nur durch das Erfreuliche in seiner Erscheinung, sondern ebensosehr durch manche seiner Fehler und Einseitigkeiten an seinen großen Vorgänger Melanchthon.

Quellen und Bearbeitungen: Vor allem kommen in Betracht die Werke und Briefe Melanchthons selbst im Corpus Ref. Bd. I—XXVIII und die übrigen im Artikel Melanchthon R.-E. IX, 524 ff. verzeichnete Litteratur; dann die bekannten Arbeiten zur Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, besonders: Schlüsselburg, Catalogus haereticorum 1597 sqq.; Löscher, Historia motuum 1723; Joh. Bacmeister, Acta Philippica; Salig, Gesch. der Augsb. Confession Bd. III; Walch, Einleit. in die Lehrstreitigkeiten ꝛc.; Planck, Gesch. des protest. L.-B. Bd. IV—VI; Gieseler, K.-G. III, 2, 208 ff.; Baur, K.-G. IV, 304 ff.; Lehrb. der D.-G. 285 ff.; Heppe, Gesch. des Prot. Bd. I—IV; Confess. Entw. der altprotestant. K. 1834; Dogmatik des d. Protest. 1837; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 92 ff.; R. F. Frank, Theol. der Conc.-Formel 1858 ff.; Thomasius, Bekenntniß der ev.-luth. K. 1845, und Dogmengeschichte II, 237 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik Bd. I, Tholuk, Geist der luth. Theol. Wittenbergs 1852; Dorner, Geschichte der protestant. Theol. S. 330 ff.; Calinich, Melanchthonismus in Kursachsen 1866; E. Henke, N. K.-Gesch. II, 245; Ritschl, Entstehung der luth. Kirche in Zeitschr. f. K.-G. 1876. I. **Landerer† (Wagenmann).**

Philippus (Marcus Julius), gewönlich Arabs zubenannt, römischer Kaiser von 244 bis 249, stammte aus Bostra in Arabien. Sein Vater soll der Anfürer einer Räuberbande gewesen sein, das heißt aber wohl der Scheik eines räuberischen Beduinenstammes. Auf welchem Wege er sich emporgearbeitet, wissen wir nicht, wie denn die Quellen über ihn sehr spärlich fließen. Dio Cassius



reicht nicht so weit; Herodians Historia Romana endet mit dem Tode des Maximinus und Balbinus; die Historia Augusta hat gerade hier eine Lücke. Unter Gordian III. war er Praefectus praetorio und schwang sich dann auf den Thron, indem er den Schwiegervater Gordians, Timesitheus, aus dem Wege räumte und, von den Truppen zum Kaiser ausgerufen, den Gordian töten ließ. Mit den Persern schloss er bald einen Frieden, der nicht eben ruhmvoll war, und begab sich dann nach Rom. Seine Regierung ist sehr inhaltslos; wir wissen kaum mehr von ihm, als dass er den tausendjärigen Bestand Roms mit großer Pracht feierte.

Von Interesse für die Kirchengeschichte ist die Angabe, er sei Christ gewesen; also, wenn die Angabe richtig ist, der erste christliche Kaiser. Der älteste Zeuge dafür ist Eusebius, denn die von Eusebius Hist. Eccl. III, 10 citirte Stelle aus einem Briefe Dionysius von Alexandrien, in der von christlichen Kaisern (Pluralis) die Rede ist, nennt Philippus nicht und ist auch sonst nicht klar genug. Eusebius erzält Hist. Eccl. VI, 34 mit einem vorausgeschickten „*κατέχει λόγος*", Philippus habe („*χριστιανὸν ὄντα*") zu Ostern am Gottesdienste teilnehmen wollen, sei aber von dem Bischofe zurückgewiesen, bis er Buße getan, Philippus habe sich dann auch der Buße unterzogen. Außerdem erwänt er l. c. c. 36 Briefe des Origenes an Philippus und an dessen Gemalin Severa. Vincentius von Lirinum, der die Briefe noch hatte, sagt, sie seien „christiani magisterii auctoritate" „ad Philippum imperatorem qui primus Romanorum principum christianus fuit" geschrieben (Common. ed. Baluz. p. 343). Das Chronicon pasch. ad Olymp. 257 erwänt auf Grund eines Zeugnisses des Bischofs Leontius von Antiochien (um 350), dass der Bischof, den Eusebius nicht nennt, Babylas von Antiochien war, und Chrysostomus erzält, one den Kaiser mit Namen zu nennen, die Geschichte in einer dem hl. Babylas gewidmeten Gedächtnispredigt (Opp. II, 470). Dazu kommen dann noch Hieronymus, der in seiner Chronik ad a. 246 Philippus den ersten christlichen Kaiser nennt, und in seinem Buche de viris illustr., da wo er von Origenes redet, dieses wenigstens andeutet, und Orosius, der Hist. c. 20 es bemerkenswert findet, dass das Jubeljar Roms von einem christlichen Kaiser gefeiert sei.

Die Ansichten darüber, ob diese Zeugnisse ausreichen, das Christsein des Philippus als historisches Faktum zu beglaubigen, gehen auseinander. Sehr entschieden haben sich dagegen ausgesprochen Scaliger zu Eusebius' Chronik, und besonders Spanheim de christianismo Phil. Ar. (Opp. II, 400 sqq.). Anders Mosheim, Comm. de rebus Christianis ante Const. M. p. 471 sqq. In den Inst. hist. eccl. p. 61 spricht er ein haud liquet aus. Gieseler gibt one Urteil nur die Quellen (K.G. I, 1, 260). Hase behandelt die Erzälung als Sage. Dagegen hat neuerdings Aubé: Les chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins au milieu du III. siècle (Paris 1881) p. 461 sqq. in ausfürlicher Besprechung die Geschichtlichkeit derselben darzutun versucht.

Man hat eingewendet, alle späteren Berichte über das Christentum des Philippus seien nur Eusebius entlehnt, und dieser sei also eigentlich der einzige Zeuge; er gebe die Erzälung aber nur als Sage. Das ist doch so kaum richtig. Das Chronicon Pasch. beruft sich auf Leontius, Bischofs von Antiochien, und dieser konnte 350 noch recht wol wissen, was sein Vorgänger 244 getan hatte. Auch die Erzälung bei Chrysostomus, dessen Zeugnis dadurch gewinnt, dass er ebenfalls in Antiochien lebte, hat eigentümliche, nicht von Eusebius entlehnte Züge. Nicht zu übersehen ist auch die Angabe des Vincentius, der Brief des Origenes sei „christiani magisterii auctoritate" geschrieben. Eusebius gibt allerdings die Geschichte mit einem *κατέχει λόγος*, aber man kann ihn auch so verstehen, dass dieses *κ. λ.* nur auf die Erzälung selbst geht, nicht auf das davon unabhängige „*χριστιανὸν ὄντα*". Sodann hat man darauf verwiesen, wie wenig der ganze Charakter und die Handlungsweise des Philippus zum Christentum stimme. Das ist richtig, beweist aber nicht, dass er kein Christ gewesen sein kann. Namenchristen gab es damals schon genug. Im Gegenteil möchte gerade dieser Umstand stark für die Geschichtlichkeit der Angabe sprechen, da man wol begreift, wie die

Sage dazu kommen konnte, einen edlen, dem Christentum auch sonst günstigen Kaiser, wie z. B. Alexander Severus, zum Christen zu stempeln, aber nicht, wie diese Sage von einem Kaiser wie Philippus Arabs aufkommen konnte. So bin ich geneigt, die Tatsache, dass Philippus Arabs Christ gewesen, als geschichtlich anzuerkennen, aber freilich sein Christsein hat so gut wie gar keine Bedeutung für die Geschichte der Kirche, höchstens kann es als Symptom für die Verbreitung desselben dienen. Der erste christliche Kaiser bleibt doch Konstantin. Mag Philippus für seine Person Christ gewesen sein, als Kaiser war er es nicht; denn wenn Orosius (a. a. O.) es zweifellos findet, dass Philippus die Ehre und den Dank bei der Jubelfeier Roms Christo dargebracht habe, so ist das eine Ausdeutung, die lediglich auf Rechnung des Orosius kommt, und die mit dem Hinweis darauf, dass kein Historiker erwäne, Philippus sei aufs Kapitol gegangen, um da zu opfern, nicht begründet werden kann. Wenn man nicht das Gesetz des Kaisers gegen unnatürliche Wollust (Usum virilis scorti removendum honestissime consultavit. Aur. Vict. c. 28) dahin rechnen will, so ist uns nichts von Philippus bekannt, wodurch er seine Zugehörigkeit zur Kirche dokumentirt oder mit seiner kaiserlichen Stellung und Macht der Kirche gedient hätte. Für diese war und blieb es ganz bedeutungslos, dass einige Jare ein Christ den Kaiserthron eingenommen. Deshalb kann die Frage, ob wir es hier mit Geschichte oder Sage zu tun haben, für uns auch kaum noch von Interesse sein.

G. Uhlhorn.

Philippus, der Apostel, wird in allen Apostelverzeichnissen nach den zwei Brüderparen der Söne des Jonas und des Zebedäus an fünfter Stelle genannt, meistens vor Bartholomäus (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 14), einmal vor Thomas (Apg. 1, 13). Die synoptischen Evangelien erwänen ihn außerdem gar nicht. Nur in der Erzälung des Johannesevangeliums kommt er einigemale vor. Er war danach aus demselben Orte Bethsaida, aus welchem ursprünglich auch Petrus und Andreas stammten, und wurde nach diesen, warscheinlich also wol durch deren Vermittelung, in der Umgebung des Täufers Johannes mit Jesus bekannt (Joh. 1, 44 f.), dem er dann seinerseits wider den Nathanael zufürte. Bei der Wüstenspeisung war es Ph., an den Jesus die Frage richtete, woher man für die Volksscharen Narung schaffen solle, worauf dieser ganz ernstlich die Kosten einer solchen Speisung berechnete (Joh. 6, 6. 7). Aus einer weiteren Notiz erfaren wir, dass sich beim letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem einige Hellenen an Ph. mit der Bitte wendeten, ihnen jenen zu zeigen, welchen Wunsch er gewiss erfüllte, aber auch als ein Zeichen der Zeit für bedeutsam genug hielt, um hinterher zunächst dem Andreas und dann zusammen mit diesem auch Jesus davon zu berichten (Joh. 12, 21 f.). Endlich wird Ph. noch bei Gelegenheit der Abschiedsreden Jesu erwänt, deren tröstliche Eröffnung er mit dem Ausdruck seines Verlangens unterbricht, sich über jene durch eine sinnenfällige Theophanie vergewissern zu lassen, so dass Jesus seinen Mangel an Verständnis für sein eigenes Wesen beklagen muss (Joh. 14, 8 ff.). Mit einiger Warscheinlichkeit lässt sich aus Joh. 6, 5. 8; 12, 22 schließen, dass Ph. seinem Landsmanne Andreas, mit dem er auch Mark. 3, 18 zusammengestellt wird, nahe stand, und allenfalls aus Joh. 6, 7, dass ihm eine gewisse nüchterne Verständigkeit eigen war. Weiteres lässt sich für seine Charakteristik den johanneischen Erzälungen nicht entnehmen, wenn man nicht unberechtigte Kombinationen machen (z. B. mit Beziehung auf Joh. 12, 21 aus seinem griechischen Namen auf griechische Bildung schließen) will. Umsomehr widerstreben jene einfachen Notizen dem Versuche der neueren Kritik, die ganze johanneische Figur des Ph. als eine aus rein ideellen Gesichtspunkten konstruirte aufzufassen (so z. B. Holtzmann in Schenkels Bibel-Lex.), und füren vielmehr auf die treue Erinnerung eines Augenzeugen auch an geschichtliche Details. Die patristischen Nachrichten über den Apostel Ph. beruhen warscheinlich auf einer Verwechslung mit dem Evangelisten dieses Namens, der aber möglicherweise ein kleinasiatischer Aufenthalt auch des Apostels neben dem des Evangelisten zugrunde liegt, siehe den folgenden Artikel.

F. Sieffert.

Philippus, der Evangelist, wird innerhalb des N. Test.'s nur in der Apostelgeschichte erwänt. Zuerst wird er hier (6, 5) als einer der sieben Männer genannt, welche die Gemeinde von Jerusalem zu Leitern ihrer Armenpflege und ihrer Liebesmale, wol überhaupt ihrer äußeren Angelegenheiten erwälte. Ihr von dem späteren Diakonat verschiedenes, selbständigeres Amt scheint aber nicht lange bestanden zu haben, sondern bereits bei der bald darauf durch schwere Verfolgung herbeigefürten Zerstreuung der Gemeinde von selbst aufgelöst und nach der neuen Sammlung der letzteren nicht wider hergestellt zu sein; vielmehr ist damals wol an seine Stelle das Presbyteramt getreten (Apg. 11, 30; 15, 29), das nun noch weitergehende Pflichten und Befugnisse einschloss. Ihre nächste Veranlassung hatte die Einsetzung jenes ersten christlichen Gemeindeamtes in den Klagen der zur Urgemeinde gehörenden Hellenisten, d. h. der aus griechischem Sprachgebiete stammenden Judenchristen über Vernachlässigung ihrer Witwen gehabt, welche aber vielleicht auf einer allgemeinen Spannung zwischen den gesetzlich strengeren hebräischen und den freier gesinnten hellenistischen Gemeindegliedern beruhten. Es ist danach zweifellos, dass wenigstens ein Teil jener Siebenmänner aus den Reihen der Hellenisten gewält wurde. Zu ihrer Seite kann man wol den einen Proselyten (der Gerechtigkeit) unter den Sieben, Nikolaos, rechnen, der möglicherweise später in Kleinasien Begründer einer geradezu antinomistischen Richtung geworden ist (s. Bd. X dieser Encykl. S. 562). Dass ferner der bedeutendste jener Sieben, der wol darum an erster Stelle unter ihnen genannt wird, Stephanus, Hellenist war, ergibt sich unzweifelhaft daraus, dass er gerade mit hellenistischen Juden dogmatische Streitunterredungen hatte (Apg. 6, 9). Das Gleiche lässt sich aber auch mit großer Warscheinlichkeit von Ph. annehmen, da derselbe in änlicher Weise wie Stephanus eine bis dahin in der apostolischen Kirche noch nicht hervorgetretene, aber aus dem Charakter des Hellenismus erklärliche freiere Stellung zum Judentum einnahm. Hatte nämlich Stephanus zu der gegen ihn erhobenen, in dieser Form allerdings falschen Anklage, die heilige Tempelstätte und das mosaische Gesetz angegriffen zu haben (Apg. 6, 13), immerhin doch one Frage durch eine Lehrweise Veranlassung gegeben, welche die spätere Ablösung des Christentums vom gesetzlichen Judentum vorbereitete, so wagte es Ph. bereits, aus solchen Anschauungen die ersten praktischen Konsequenzen zu ziehen. Als er bei der Verfolgung der Gemeinde aus Jerusalem flüchten musste, begann er eine erfolgreiche Missionstätigkeit unter den nur halbjüdischen Samaritanern (Apg. 8, 5 ff.), scheute sich auch nicht auf eine besondere göttliche Weisung hin, zum ersten Male an einem Unbeschnittenen, dem Eunuchen der Königin Candace von Äthiopien, der zum Judentum nur als Proselyt des Thors in losere Beziehung getreten war, die christliche Taufe zu vollziehen (Apg. 8, 26 ff.), und zog dann, das Evangelium predigend, durch die Ebene Saron bis nach Cäsarea. So gehört Ph. zusammen mit Stephanus und mit jenen Judenchristen aus Cyrene und Cypern, welche in Antiochien auch an rein heidnische Bewoner das Evangelium verkündeten (Apg. 11, 20), zu den interessanten aus dem Hellenismus hervorgegangenen Mittelgliedern zwischen der rein judenchristlichen Urgemeinde und der heidenapostolischen Wirksamkeit des Apostels Paulus, welche die Schranken des gesetzlichen Judentums vollends fallen ließ (vgl. Lechler, Das nachap. Zeitalter, 1857, S. 335 f.). Mit diesem ist Ph. später auch in persönliche Berürung gekommen, als Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem in Cäsarea, wo Ph. sich, wie es scheint, dauernd niedergelassen hatte, bei diesem mit seinen Reisegefärten Wonung nahm (Apg. 21, 8). In dem Bericht der Apostelg. hiervon wird Ph. nicht bloß nach seinem ehemaligen Amt in der Urgemeinde als „einer von den Sieben“, sondern auch, und zwar in erster Linie, mit Rücksicht auf seine früher erzälte und wol später noch fortgesetzte Missionstätigkeit als Evangelist bezeichnet. Zugleich wird bemerkt, dass er vier mit der Gabe der Weissagung ausgestattete jungfräuliche Töchter gehabt habe (21, 9). Dies ist das letzte, was wir im Neuen Testament von Ph. hören. — Dagegen dürfen wir wol der patristischen Überlieferung Nachrichten über seinen späteren Aufenthalt in der kleinasiatischen Stadt

Hierapolis entnehmen. Allerdings wird von derselben der in Hierapolis lebende Ph. zum teil als einer der zwölf Apostel bezeichnet. Aber es ist ziemlich warscheinlich, dass dies auf einer Verwechslung des Evangelisten mit dem Apostel beruht. Mit Unrecht freilich schreibt man eine solche Verwechslung dem Papias zu (z. B. Beyschlag in Riehms Handwörterbuch S. 1196), da nichts darauf fürt, dass derselbe den Ph. von Hierapolis für den Apostel gehalten habe (was auch Lipsius, Die apokryphischen Apostelgeschichten, Bd. I, 1883 voraussetzt). Denn wenn Papias in seinem von Eusebius K.-G. 3, 39, 3. 4 aufbehaltenen Fragment unter den unmittelbaren Jüngern des Herrn nach Petrus und Andreas vor Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus den Philippus nennt, so ist es wol zweifellos, dass er damit nicht (wie Zahn, Stud. und Krit. 1866, S. 660, für möglich hielt) den Evangelisten, sondern den Apostel meint, aber es ist nicht abzusehen, warum er dabei an denjenigen Ph. denken müsste, von dessen Töchtern er in Hierapolis (wie Eusebius auf Grund von eigenen Aussagen des Papias mitteilt K.-G. 3, 39, 9) sich Geschichten aus der Lebenszeit ihres Vaters hat erzälen lassen. War dieser Ph. der Evangelist, so hatte Papias nicht die mindeste Veranlassung, diesen, der wol gar nicht einmal Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen war, und den er selbst nicht mehr gekannt hatte (vgl. dazu Zahn a. a. O. S. 666) in jenem Zusammenhange zu nennen. Dagegen wenn Polykrates von Ephesus in seinem Briefe an den Bischof Viktor von Rom (bei Eusebius K.-G. 3, 31, 3; 5, 24, 2) berichtet, Ph., einer der zwölf Apostel, ruhe in Hierapolis ebenso wie zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen alt geworden seien, wärend seine dritte Tochter, welche „einen Wandel im hl. Geiste“ gefürt habe, in Ephesus begraben liege, so hat er damit dem Ph. von Hierapolis, wärend er ihn als einen der zwölf Apostel bezeichnet, doch Familienverhältnisse zugeschrieben, welche so sehr an die in Bezug auf den Evangelisten Ph. von der Apg. 21, 9 erwänten erinnern, dass man wol nur an eine und dieselbe Persönlichkeit mit Namen Ph. denken kann. Dass aber die Apostelgeschichte irrtümlich die Verhältnisse des Apostels auf den Evangelisten übertragen habe (Steitz, Jahrbb. f. d. Theol., 1868, S. 510; Krenkel, der Ap. Johannes, 1871, S. 161), ist um so weniger anzunehmen, da dort gerade der Bericht eines Augenzeugen vorliegt. Und die betreffende Angabe der Apostelgeschichte als Interpolation aufzufassen (Gieseler, Stud. und Krit., 1829, S. 139 ff.; Renan, Les Apôtres, 1866, S. 151) ist durch nichts angezeigt. Man wird es also für warscheinlich halten müssen, dass Polykrates den Ph. von Hierapolis fälschlich für den Apostel gehalten hat (Lange, Zeller, Apostelg., 1854, S. 155; de Wette-Overbeck und Wendt zu Apg. 21, 8, Holtzmann); und seine Angaben über jenen, die man darum nicht zu bezweifeln braucht, auf den Evangelisten zu beziehen haben. Derselbe wäre danach von Cäsarea in späterer Zeit mit dreien seiner Töchter nach Hierapolis übergesiedelt, wärend die vierte Tochter, wie man dann aus ihrer Nichterwänung bei Polykrates schließen kann, die Ihrigen nicht begleitet hat, vielleicht auch schon vor der Übersiedlung derselben gestorben war. Wenn etwas später Cajus von Rom in seinem Dialog mit Proklus den letzteren sagen läſst, die vier Töchter des Philippus hätten als Proselytinnen in Hierapolis gelebt und seien daselbst ebenso, wie ihr Vater, begraben (Eus. K.-G. 3, 31), so ist diese Angabe gewiss ungenauer (vgl. Steitz a. a. O. S. 511 f.) und die Vierzal der Töchter augenscheinlich nur aus dem entnommen, was die Apostelgeschichte über den Evangelisten Ph. sagt. Eben diesen versteht also Cajus unter dem Ph. von Hierapolis, one sich dabei unseres Wissens einer Verwechslung mit dem Apostel schuldig zu machen. Dagegen beruht wol wider auf einer solchen die Äußerung des Clemens von Alex. (bei Eusebius K.-G. 3, 30, 1), die Apostel Petrus und Ph. hätten Kinder erzeugt, ja Ph. habe auch seine Töchter wider verheiratet. Und Eusebius (K.-G. 3, 31) selbst hat die Sache ganz im Unklaren gelassen, indem er die beiden angefürten Angaben des Polykrates und des Cajus mit einander kombinirt und doch die erstere als Erwänung des Apostels Ph. bezeichnet, die letztere dagegen aus dem Bericht der Apostelgeschichte über den Evangelisten Ph. erläutert. Übrigens würde sich die Verwechslung der beiden Männer bei Polykrates und Clemens am leich-

testen erklären, wenn beide gleichzeitig in Kleinasien gelebt haben. Und es würde dann etwas Geschichtliches der allerdings späten Überlieferung zugrunde liegen, dass der Evangelist als Bischof in Tralles, der Apostel in Ephesus gestorben und begraben sei. Vgl. Lange in der ersten Aufl. dieser Encykl., Holtzmann in Schenkels Bibellexikon, 4, 540 f. **F. Sieffert.**

Philippus, der Tetrarch, war ein Son des Herodes d. Gr. und der Kleopatra von Jerusalem (Bd. VI, S. 55 f.; Joseph. Ant. 17, 1. 3). Vom ältesten Bruder Antipater, der nach Alleinherrschaft strebte, beim Vater des Strebens nach Herrschaft bezüchtigt, wurde er unschuldig gefunden. Herodes ernannte ihn in seinem Testamente (Jos. l. c. 17, 8. 1) zum Tetrarchen von Batanäa, Trachonitis, Gaulonitis, Paneas. Wärend der Abwesenheit des Archelaus in Rom, wo dieser sich die Krone bei Augustus zu sichern suchte, soll er dessen Land mit verwaltet haben. Auf Anraten des syrischen Statthalters Varus ging er selbst auch nach Rom und erhielt vom Kaiser noch Auranitis mit einem Teil des zenodorischen Gebiets, nämlich Ituräa (Luk. 3, 1, vgl. Jos. l. c. 17, 11. 4) zu seiner Tetrarchie. Seine Länder trugen ihm järlich 100 Talente ein. Er war ein seinem Vater unänlicher, milder und wolmeinender Regent. Oft bereiste er sein Land, um selbst jeden Streit zu schlichten und ließ sich überallhin seinen Richterstul nachtragen. Allgemein betrauert, starb er nach 37järiger Regierung im J. 34 n. Chr. (Jos. l. c. 18, 4. 6) in Julias (vorher Bethsaida, bei der Mündung des Jordan in den See Tiberias, zu unterscheiden von Bethsaida bei Kapernaum) und wurde in dem Grabmal, das er hier hatte bauen lassen, beigesetzt (Jos. l. c. 18, 4. 6). Auch Paneas an den Jordanquellen wurde von ihm prachtvoll ausgebaut und erhielt von ihm den Namen Cäsarea (Matth. 16, 13) zu Ehren des Cäsar Tiberius; der Beisatz „Philippi“ unterscheidet die Stadt von der Hafenstadt Cäsarea. Vgl. Jos. Ant. 18, 2. 1. bell. jud. 2, 9. 1. Da er von seiner Frau, der Salome, der Herodias Tochter, keine Erben hatte, so wurde seine Tetrarchie nach seinem Tode zur römischen Provinz Syrien geschlagen. Er ist nicht zu verwechseln mit seinem Bruder und Schwiegervater Herodes Philippus, dem Manne der Herodias (Matth. 14, 3; Mark. 6, 17), einem andern, vom Vater enterbten Son Herodis des Gr. von der zweiten Mariamne, einer Hohepriesterstochter, s. Jos. Ant. 18, 5. 1. 4 cf. 17, 1. 2, wo er Herodes heißt. Der Ergeiz der Herodias, der es nicht gefiel, Frau eines Enterbten zu sein, da ihre Tochter Gemalin eines Tetrarchen war, war eine Haupttriebfeder ihrer ehebrecherischen Verbindung mit Herodes Antipas. Dass Herodes 2 Söne Namens Philippus hatte, kann so wenig auffallen, als dass er 2 Söne Namens Antipater hatte. Vergl. Deyling, Obs. Sacr. II, 339 sqq.

Lehrer.

Philister, פְּלִשְׁתִּים (פְּלִשְׁתִּיִּים nur Am. 9, 7), in der Alex. *Φυλιστιείμ*, daneben auch *ἀλλόφυλοι*, bei Jos., Arch. 1, 6, 2 *Φυλιστῖνοι*, bei Herod. 2, 104; 3, 5. 91; 7, 89 *Παλαιστῖνοι*, waren die Bewoner des (abgesehen vom Negeb südlich von Gaza) nur etwa 10 Meilen langen und kaum halb so breiten Küstenstriches, welcher die südwestliche Einfassung Kanaans bildete. Wir beschreiben

1) das Land. Bis an den Bach Ägyptens, 1 Mos. 15, 18; 4 Mos. 34, 5 u. a., der auch Bach der Steppe (Arabah) Am. 6, 4, und שִׁיחוֹר (der dunkele) hieß, Jos. 13, 3; 1 Chron. 13, 5, d. i. bis an den heutigen El-Arisch, der mit seinen verschiedenen Nebenwadis aus der Mitte des steinigten Arabiens herkömmt und nördlich gerichtet, da ins Mittelmeer mündet, wo die ägyptische Küste aus der westöstlichen Richtung in die nordöstliche übergeht, reichte Ägypten mit dem an der Sirbonis gelegenen Gebiete Pelusiums. Von da ab begann das philistäische Gebiet und erstreckte sich bis über den Sorekbach (Wadi Sarar oder Nahr Rubin), der westlich von Jerusalem seine Anfänge hat und bei Jabne (Jamnia) vorbei nordwestlich gerichtet, ins Mittelmeer fließt. Der südlich von Gaza gelegene Teil des philistäischen Landes, der zum Negeb oder Südlande gehört, hat zwar im allgemeinen noch den Charakter der Wüste, in welche er sich verliert, weist aber

doch schon einzelne fruchtbare Punkte auf. Einen solchen bezeichnet bereits am Bach Ägyptens selbst, nur 10 Minuten vom Meere entfernt, das im Schatten von Palmen gelegene, sarazenische Kastell el-Arisch, das alte Rhinocolura, das in der Zeit der Kreuzzüge Laris genannt wurde, eine Hauptstation zwischen Ägypten und Syrien, die besonders wegen ihres Wasserreichtums wichtig ist. Etwas weiter nördlich folgt Bir Refâ, die Stätte der in der griechisch-römischen Zeit bedeutenden Stadt Rafia, deren Trümmer zwischen den Kornfeldern umherliegen; noch nördlicher, drei Stunden südlich von Gaza, in wesentlich derselben Gegend, in der Herodot (3, 5, vergl. 3, 91) Jenysos als eine arabische Ortschaft erwänt, der Chân Yunas, d. i. die Herberge des Propheten Jonas, ein Städtchen, das mit seinen 800 Häusern, mit seiner schönen Moschee aus den Zeiten des Sultan Barkuk, seinen Minarets und Befestigungsmauern, besonders aber auch mit seinen grünen Gärten und Obstpflanzungen auf den Reisenden nach langer Wanderung durch die Wüste einen äußerst angenehmen Eindruck macht; — endlich etwa eine Meile östlich von letzterem Orte und ebensoweit südlich von Gaza an einem kleinen Nebenwadi des von Bir-es-Sebâh herkommenden Wadi Scheriâh liegen die Ruinen von Umm Dscherâr, in denen man mit Recht das alte Gerar widererkannt hat. — Das nördlich von W. Scheriâh liegende, sich an eine Hügelreihe anlehnende Küstenland ist allen Anzeichen und ausdrücklichen Zeugnissen nach in alter Zeit sehr ergiebig gewesen; die fruchtbaren und bebauten Strecken sind aber um Gaza herum bis nach Ascalon hin, wie besonders deutlich die Map of Western Palestine by Conder veranschaulicht, durch den Wüsten- und Dünensand immer mehr verkleinert worden. Erst nördlich von Ascalon wird es wirklich besser. Es läßt sich übrigens in diesem Hauptgebiete das eigentliche Küstenland von Gaza bis Jabne, חוֹף הַיָּם 5 Mos. 1, 7; Jos. 5, 1, und die dazu gehörige Niederung, שְׁפֵלָה, Jos. 11, 16; Jer. 32, 44; 33, 13, welche nördlich von Joppe in die Ebene Saron übergeht, von der Hügelregion nach dem Gebirge Judas zu, den אֲשֵׁדוֹת, Jos. 10, 40; 12, 8, unterscheiden.

Von den fünf Städten, welche den Hauptsitz der philist. Entwicklung und Macht bildeten, lagen drei nahe am Meere. Die südlichste und fast in allen Zeiten mächtigste derselben, die sich allein noch eine gewisse Bedeutung bis in die Gegenwart bewart hat, war Gaza, syrisch und assyrisch auch wol Gazatha, Khazita genannt, und daher von Herodot 2, 159; 3, 5 warscheinlich mit *Καδύτις* gemeint (so Toussaint, Heyse, Hitzig, Ewald, Quatremère, Thenius und Stark S. 218, wärend Dahlmann, Keil, Bähr, Niebuhr u. a. Jerusalem verstehen), hebr. עַזָּה, die starke, jetzt el-Ghazzeh, von Griechen und Römern seit Alexanders d. Gr. Zeit, besonders von Pompon. Mela 1, 11 fälschlich als Schatz oder Schatzkammer gedeutet. In 1 Mos. 10, 19 als der südwestliche Grenzort Kanaans genannt, bezeichnet sie einen Hauptknotenpunkt der ägyptisch-syrischen Handelsstraße, und obwol ihr Karawanenhandel größtenteils aufgehört hat, ist doch ihr Markt auch heutzutage noch ziemlich belebt und besonders mit allerlei Lebensmitteln, mit Datteln, Feigen, Oliven und Hülsenfrüchten gut versehen. An den Rand der Wüste hinausgerückt und nach dem 20 Stadien (eine Stunde) entfernten Strande zu schon in Arrians Zeit von tiefem Sande und hohen Dünen, welche die Aussicht auf das Meer benehmen, umgeben, liegt sie doch auf einem an Grundwasser reichen Boden, der eine ungewönlich üppige Vegetation erzeugt. Nordöstlich umgibt sie ein großer Olivenwald; es ist der größte und schönste in Paläſtina. Nach Süden zu aber fassen sie die schönsten Obstgärten und Dattelpalmen derartig ein, dass man kaum erkennt, wo sie eigentlich beginnt oder aufhört. Sie hat jetzt etwa 16000 Einw.; ihre Straßen sind, wie die fast aller orientalischen Städte, eng und häslich; sie entbehrt der Mauern und Tore. Aber ihr südlicher Teil liegt auf einem Hügel, zu welchem sie von Nordwesten her amphitheatralisch emporsteigt, und mit ihren vielen Kuppeln und Minarets nimmt sie sich immerhin sehr malerisch aus. Das schönste Gebäude in ihr ist die östlich gelegene Hauptmoschee Dschâmi el-Kebir, die aus einer alten bis in die Zeit der Eudoxia zurück-

weisenden christlichen Kirche umgestaltet, aber durch muhammedanische Anbauten etwas verunziert, übrigens mit vergitterten Spitzbogenfenstern versehen ist. Es ist dies aber Neu-Gaza. Das alte Gaza hat, wenn auch vom Meere ebenso weit entfernt (20 Stadien nach Arrian), warscheinlich eine Stunde südlicher gelegen. Dennoch soll der Tempel des Dagon, in welchem Simson sein ruhmvolles Ende fand, in der Einsenkung, welche den Hügel des südlichen Stadtteils in zwei Höhen scheidet, gestanden haben. Im S.-W. der Stadt zeigt man den Ort, wo Simson das Tor ausgehoben und weggetragen haben soll. Mit dem Berge vor Hebron, Richt. 16, 3, nach welchem er dasselbe hintrug, ist warscheinlich der Hügel el-Muntâr, $^1/_2$ Stunde südöstlich von der Stadt, der eine treffliche Aussicht auf die wie aus einem grünen Kleide hervorschauenden Häuser, auf die Dünen und das Meer bietet, gemeint; er wird daher auch der Samsonsberg genannt. Nicht weit von der Hauptmoschee zeigt man in einem kleinen Gebäude das Grab Simsons. —

Etwa vier geographische Meilen nördlicher, fast unmittelbar am Meere, liegen die Ruinen Ascalons. Der Weg dahin fürt über den W. Simsim, einen Winterbach, der selbst in der Regenzeit seicht bleibt; je näher man dem Meere kommt, desto mehr nimmt der Dünensand überhand, obwol man hin und wider zu Dörfchen mit lieblichen Gartenumgebungen gelangt. Ascalon lag auf einer Höhe und war von einer starken Mauer halbkreisförmig bis ans Meer eingeschlossen. An die Mauer haben sich aber allmählich Flugsandhügel gelagert, sodass die Stadt vom Lande aus fast wie in einen Kessel hinabgesunken erscheint. Von der Westmauer, die sich auf den niedrigen Klippen am Meere entlang fortsetzt, sind bisweilen große Stücke hinabgestürzt, und man muss die Festigkeit des Cements bewundern, der die einzelnen Steine noch zusammenhält. Gegen das Meer hin war ein Tor, dessen Stelle noch jetzt Bâb el-Bahr (Meertor) heißt. Ungefär in der Südwestecke lag der kleine, unbedeutende Hafen, von dessen Bastionen noch einige Reste vorhanden sind. Die Südmauer lässt noch das Tor von Gaza und Reste von seinen Türmen erkennen. An der Ostmauer, der festesten, die über 2 Meter dick ist, sind die Türme noch wol erhalten, welche das Haupttor nach Jerusalem zu einfassten. Innerhalb der Mauern aber sieht man nichts als verworrene, unkenntliche Ruinen, hier eine längere Wand mit vielen spitzbogigen Fenstern, dort den Rest einer hohen Wölbung, vielleicht von einer Kirche, eingemauert und frei umherliegend verschiedene Säulenreste, besonders aber viele Cisternen, die noch heute gutes Wasser enthalten. Die noch in der Zeit der Kreuzfarer so feste „Braut Syriens“ ist von Menschen verlassen, und viele ihrer Bausteine und Säulen sind durch den mächtigen Dschezzâr Pascha im Anfange dieses Jarhunderts zu Schiffe nach seiner Residenz Acca geschafft und dort zu seinen Bauten verwandt worden. Nördlich von der Trümmerstätte, durch ein kleines Tal von ihr getrennt, unweit des Gestades, liegt das Dorf Neu-Ascalân (Ascalân el-Dschadîda). 1832 begann hier Ibrahim Pascha aus den Steinen der alten Stadt eine neue zu bauen, die ein Hauptwaffenplatz werden sollte; sie wurde aber bald wider verlassen und ist verfallen. Innerhalb und außerhalb der alten Mauern jedoch hat die ewig junge, hier immer noch üppig wuchernde Natur ihre Rechte von neuem geltend gemacht. Palmen, Tamarisken, Oliven, Orangen, Reben, viele Arten von Fruchtbäumen, besonders Feigen, namentlich aber auch Sykomoren, erheben sich auf den Ruinen längst vergangener Geschlechter. Ascalon mit Einschluss von Neu-Ascalân bildet eine äußerst fruchtbare Oase. Besonders ist die Nordseite der Wälle von üppigen Baumgärten überwachsen, die das Begehen derselben erschweren. Unter anderen Gewächsen gedeiht hier auch, und zwar wildwachsend, eine Zwiebelart, die eine Lieblingskost der Araber ist und wegen ihrer Schmackhaftigkeit schon von den Griechen und Römern geschätzt wurde; bei den Römern heißt sie Ascalonia, woraus échalotte und Schalotte wurde. — Östlich von Ascalon liegt das Dorf Dschôra mit etwa 300 Einw., nordöstlich in etwas größerer Entfernung Medschdel mit etwa 1500 Einw. (vielleicht Migdal Gad, Jos. 15, 37), nördlich von letzterem Hammâme. Diese und noch andere Dörfer, um die sich trefflicher Kulturboden, Getreidefelder, Tabakspflanzungen, Gärten und Olivenwälder ausdehnen, geben den Hügeln inmitten der Niederungen

ein belebtes Aussehen. Den Männern der Gegend rühmt man Gastfreundschaft, den Frauen Schönheit nach.

Etwa drei Meilen nordöstlich von Ascalon, eine Stunde vom Meere entfernt, lag Asdod, griechisch und römisch Azotus, das in alter Zeit fast wie Gaza hervorragte. Jetzt findet man dort inmitten eines wellenförmigen Hügellandes, welches reichen Weideboden hat, hier und da aber auch beackert ist, das Dorf Esdud, mit etwa 150 Häusern. Es liegt mit seinen Baumgärten und Palmen am Abhange eines Hügels unterhalb einer noch bedeutenderen Anhöhe, welche vielleicht die Burg trug. Es fehlt an Resten höheren Altertums; doch hat sich am südlichen Eingange des Dorfes die Ruine eines großen mittelalterlichen Châns mit Gallerien und Höfen erhalten, und auch an den Häusern und Moscheen sind ältere Baureste und Säulenfragmente sichtbar. — Nordwestlich davon, eine Stunde entfernt, liegen am Meeresufer die Ruinen der alten Hafenstadt Asdods, Mînet Esdud, die in der christlichen Zeit Asdod am Meere hieß.

Ungewisser ist die Örtlichkeit der beiden noch übrigen Philisterstädte; aber jedenfals lagen sie etwas weiter ins Land hinein. Am zweifelhaftesten ist die Lage Gaths, das am frühesten aus der Reihe der Philisterstädte verschwunden ist. Da Moreschet Gath ein Vorwerk Gaths gewesen sein und nach Mich. 1, 14. 15 bei Marescha gelegen haben dürfte, die Lage des letzteren aber durch die Ruinenstätte Merâsch, 20 Minuten südlich von Bêt-Dschibrin in den westlichen Anfängen des Gebirges Judas (ungefär in der Linie zwischen Ascalon und Hebron) gesichert ist, so möchte man auch Gath selber (mit Hitzig) in der Gegend von Bêt Dschibrin suchen. Indes ist es möglich, dass das Wort Gath in der Zusammensetzung Moreschet Gath nicht nom. pr., sondern Appell. ist. Aus 1 Sam. 5, 1—10, wo die Philister die erbeutete Bundeslade von Asdod nach Gath, dann nach Ekron bringen, hat man schließen wollen, dass Gath zwischen Asdod und Ekron gelegen habe. Vielleicht freilich wälten sie Gath und Ekron one alle Rücksicht auf die Lage bloß aus dem Grunde, weil hier nicht wie in Asdod ein Dagonbild war, dem die Bundeslade gefärlich werden konnte. Aber auch aus 1 Sam. 17, 52, wo die Philister vom Wadi Samt aus nach Gath und Ekron hin verfolgt werden, wird es warscheinlich, dass Gath in der Richtung nach Ekron hin, also nördlicher als Bêt-Dschibrin anzusetzen ist. Schon im Onomasticon (s. Γέθ und Γεθθά) verrät sich Unklarheit über seine Lage. Zu Mich. 1 sagt Hieronymus, dass diese Stadt vicina Judaeae confinio et de Eleutheropoli (Bêt-Dschibrin) euntibus Gazam nunc usque vicus vel maximus; dagegen zu Jer. 25: Geth vicina atque confinis est Azoto. Lag Gad wirklich am Wadi-Samt, der nördlich von Asdod ins Mittelmeer mündet, oder sogar noch nördlich davon, so ist das Gebiet der gathitischen Könige verhältnismäßig groß gewesen. Denn Ziklag, das dazu gehörte und das Achis an David überließ, 1 Sam. 27, 5 ff., lag, wenn auch nicht bestimmter gesagt werden kann, wo, so doch jedenfalls ziemlich weit südlich, Jos. 19, 5; 1 Sam. 30, 1 ff.; 1 Chron. 4, 30; Neh. 11, 28, nach Rowlands bei Ritter XIV, S. 1085 wenige Stunden östlich von Zepata, nach V. de Velde II, S. 155 auf der Ruinenstätte des Tell Scheriâh oder Tell Mellala, nach Ritter XVI, S. 132 f. und Raumer, Pal. S. 225 auf dem für eine Veste ganz geeigneten, 200 Fuß über seine niedere Umgebung hervorragenden Tell Hasy, ungefär in der Mitte zwischen Gaza und Hebron, wo noch Felix Fabri im 15. Jarhundert die Ruinen eines Kastells und einer alten Stadt fand, obwol Robinson (II, S. 654 ff.) Spuren von einer früheren Stadt hier nicht mehr entdecken konnte. — Ekron, griech. und lat. Accaron, die fünfte der Philisterstädte, lag nach verschiedenen Andeutungen am nördlichsten, und Robinson (III, S. 229 ff.) hat es wol mit Recht in dem Dorfe Akir, eine Stunde nördlich vom W. Sarar, nach Ramleh zu, widererkannt. Der Name dieses Dorfes passt um so besser dazu, als ihn die Einwoner nach Furrer (Wanderungen S. 135) Aghrun aussprechen. Doch fehlt es, wenn man von einigen alten Cisternen absieht, an Spuren des Altertums. Das Weli in der Mitte des Dorfes ist „ein sehr ärmliches Ding, eine dürftige Dorfkapelle muhammedanischen Stils", obwol die obere Schwelle der in den Hof fürenden Tür nach Furrer aus einem schönen, zierlich

cannelirten Marmorstück besteht.— Als eine philistäische Stadt ist aber auch noch Jabne, 2 Chron. 26, 6, zu nennen, womit der Lage und dem Namen nach die Grenzstadt Judas Jabneel, Jos. 15, 11, identisch war. Später wurde sie *Ἰάμνια* oder *Ἰάμνεια* genannt (Jos. B. J. 1, 7, 7; Strab. 16. 759; Plin. 5, 14), wie denn auch gute Codd. der Alex. in Jos. 15, 46 *Ἰεμναί*, *Ἰαμναί* haben. Es ist one Zweifel das heutige Jebna, das etwa 1 Meile westlich von Ekron-Akir, 3 M. nordöstlich von Asdod, am W. Sarar auf einem grünen, niedrigen Hügelstrich, durch Taleinschnitte oder Sättel von den angrenzenden Höhen getrennt, recht malerisch gelegen ist (vgl. Furrer, Wanderungen S. 135). Am Meere hatte es einen Hafenort, der ebenfalls Jamnia hieß, 1 Makk. 4, 15; 5, 58; 10, 69, und einen guten Hafen, Ptolem. 5, 16, 2.

Wir kommen 2) auf das Volk. Nicht mächtig genug, sich über ihr Gebiet hinaus bedeutendere Teile Kanaans auf die Dauer anzueignen, hatten die alten philistäischen Bewoner des kleinen Ländchens immerhin die Kraft und den kriegerischen Sinn, den israelitischen Stämmen, besonders in der entscheidenden Zeit ihrer Entwicklung zu Königtum und Einheit, die Herrschaft in Kanaan streitig zu machen, weiterhin troz zeitweiliger Abhängigkeit von ihnen sich doch eine gewisse Selbständigkeit zu waren, bei den größeren Völkerbewegungen der späteren Zeit das Heidentum, speziell den Hellenismus im Gegensatz zu den jüdisch-nationalen Regungen und Erhebungen zu stützen und zulezt noch, nachdem sie sich mit den sich selbst untreu gewordenen jüdischen Elementen, mit Idumäern und Arabern verbunden hatten, dem Christentum längeren Widerstand entgegen zu sezen. Für Israel, dem sie in den Zeiten der Gründung und Blüte seiner Herrschaft in Kanaan von Südwesten her änliche Drangsale und Gefaren bereiteten, wie nachher in den Zeiten des Verfalls die Syrer von Nordosten her, hatten sie offenbar die Bedeutung, dass sie es kräftiger, als die kanaanitischen Reste es vermochten, aus den niederen Bestrebungen, Sorgen und Genüssen aufrüttelten, es zu Anstrengungen und Kämpfen für seine höheren Interessen und demgemäß auch zur Entfaltung seiner besten Kräfte nötigten. — Die Fragen, die sich in Beziehung auf sie erheben, betreffen vor allem ihren Namen, ihre Abstammung, Sprache, Religion, Tätigkeit und Verfassung.

Ihr Name פְּלִשְׁתִּים hängt warscheinlich mit dem im Äthiop. erhaltenen Verb. falascha, wandern, verwandt mit פָּלַט, zusammen. Die von Hitzig S. 33 ff. vertretene Ableitung von valaxa = weiß (Sanscr.), als wären die Philister im Gegensatze zu den *Φοίνικες*, den Roten, die Weißen, hat zu viel gegen sich, und ebenso die Annahme von Redslob und Arnold, dass eine Transposition von שְׁפֵלָה zugrunde liegt. Zu der Ableitung von falascha stimmt es, dass die Septuaginta פְּלִשְׁתִּים vom Buche der Richter an stehend mit *Ἀλλόφυλοι* widergeben. Als Philister, als Zugewanderte bezeichnete man sie one Zweifel, weil sie später als die kanaanitische Hauptbewonerschaft ins Land gekommen waren und die alex. Übersetzer verdolmetschten ihren Namen mit *Ἀλλόφυλοι*, weil die Andersartigkeit an ihnen stets so deutlich hervorstach. Das daneben in der Poesie übliche פְּלֶשֶׁת, ägypt. Polosta, vergl. Champoll. Gr. 180 in Ges. thes., genauer Pulusatu oder Puli-si-ta, assyrisch Palaaśtav, Pilaasta, Pilasta, vergl. Schrader, Keilinschr. u. A. Test. S. 14. 25; Keilinschr. u. Geschichtsforsch. S. 123 ff. 232, war, wie es die Bedeutung Einwanderung, Einwanderschaft mit sich brachte, zunächst nicht Landesname (gegen Quatremère S. 257—69), sondern, wie es fast durchweg gebraucht ist, Volksname, Ps. 60, 10; 83, 8; 87, 4; 108, 10; auch Jes. 14, 29. 31; nur in 2 Mos. 15, 14 findet sich יֹשְׁבֵי פְּלֶשֶׁת. Das Land hieß אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים, 1 Mos. 21, 32. 33; 3 Mos. 13, 17; 1 Sam. 27, 1. 7; 29, 11; 1 Kön. 14, 21; 2 Kön. 8, 2. 3. Die entsprechende griechische Bezeichnung *ἡ Παλαιστίνη*, sc. *γῆ*, welche bei Herodot, wie es scheint, vergl. 2, 12. 104. 157; 3, 5. 91; 7, 89, und jedenfalls in Jos. Arch. 12, 510 zunächst nur von dem eigentlichen Philisterland gebraucht wurde, wurde dann weiterhin vom ganzen Kanaan üblich, wie

denn auch schon das assyr. Palaastav Juda allenfalls mitumfasst zu haben scheint (Schrad. Keilinschr. u. A. T. S. 25).

In Betreff der **Abstammung** der Philister kommt 1 Mos. 10, 14 und daneben 5 Mos. 2, 23, Am. 9, 7 und Jer. 47, 4 in Betracht. In Mos. 10, 14 werden nach den andern ägyptischen, besonders niederägyptischen Stämmen die Kasluchim und Kafthorim aufgezält, und bei den Kasluchim findet sich der Zusatz: „von wo die Philister ausgegangen sind“. In den andern Stellen dagegen werden sie statt von den Kasluchim von Kafthor hergeleitet; in 5 Mos. 2, 23 heißen sie geradezu Kafthorim. Die diese Schwierigkeit am besten beseitigende Annahme, dass jener Zusatz in 1 Mos. 10, 14 ursprünglich erst hinter den Kafthorim gestanden habe und bloß durch ein Versehen hinter die Kasluchim geraten sei (J. D. Mich. Ilg. Vat. Bohl. Tuch, Bertheau, Ew.), hat, da schon der Chronist (vgl. 1 Chron. 1, 12) und die alten Versionen ebenso lasen wie wir, immerhin ihr Bedenkliches. Warscheinlich hatten beide Ableitungen ihre Berechtigung. Um sie zu vereinigen, haben Manche angenommen, dass die Einwanderer aus Kafthor zuerst zu den Kasluchim übergesiedelt und erst von da aus nach Kanaan gekommen seien (so G. Baur, Köhler und unentschiedener Dillmann). Aber da in 1 Mos. 10, 14 die Kasluchim allein als Ausgangspunkt bezeichnet, die Kafthorim, obwol sie sogleich folgen, als solcher gar nicht mitherangezogen werden, so können die Kasluchim nicht bloß so in zweiter Linie in Betracht gekommen sein. Knobel und Delitzsch vermuten, dass ein erster Philisterzug von den Kasluchim, ein späterer dagegen aus Kafthor ausgezogen sei. Es handelt sich jedoch an den angefürten Stellen jedesmal um die Philister im Ganzen. Wirklich neben einander bestehen können beiderlei Aussagen nur dann, wenn Kasluchim und Kafthorim so eng zusammen gehörten, dass es keinen wesentlichen Unterschied machte, ob man die einen oder anderen als Ausgangspunkt nannte, besonders wenn die Kasluchim einen Teil desselben Gebietes bewonten, von dem die Kafthorim ihren Namen hatten.

Versuchen wir, dies Gebiet genauer zu bestimmen, so werden die Kafthorim schon von der Alex. 5 Mos. 2, 23 und Am. 9, 7, von der Vulg. ebenda und Jer. 47, 4, von den Targumim und Pesch., in Test. Sim., 6, von Bochart, Gesen. (im thes.) u. a. auf die Kappadocier gedeutet, die Kasluchim aber von Bochart (Phaleg IV, 32), Winer und Tuch auf die Kolcher am schwarzen Meere, die wegen ihrer Beschneidung und anderer Merkmale von Herodot 2, 104; Diod. 1, 28, 55; Strabo 11, 2, 17 u. a. ausdrücklich als Abkömmlinge der Ägypter bezeichnet seien. Wäre aber auch der Zusammenhang der Kappadocier und Kolcher mit Ägypten wirklich gewiss, obwol für den der ersteren nichts als eine äußerliche Namensänlichkeit spricht, die bei Berücksichtigung der eigentlichen Form — Katpadhuk, vergl. Lassen, Altpers. Keilschr. S. 88 — in nichts zerrinnt: so wäre es doch immerhin höchst unwarscheinlich, dass sich die Philister erst von den späteren Ländern dieser Völker aus nach Philistäa zurückgefunden haben sollten. Viel eher ließe sich annehmen, dass sie sich schon vor oder bei Beginn ihrer Auswanderung aus Ägypten von ihnen abgezweigt hätten, und es käme auch so noch darauf an, zu ermitteln, welches ihre Urheimat gewesen sei. Das warscheinlichste dürfte von vornherein, zumal da es sich um niederägyptische Stämme handelt, eine von Philistäa nicht allzuferne Gegend sein. Schon das Targum Jerusch. deutet die Kasluchim auf die Bewoner von Pentaschönum in Unterägypten, und Forster (epp. ad Michael. p. 16 sqq.), Knobel, Ebers u. a. suchen ihre Gegend an der nördlichen Küste Ägyptens nach Pelusium zu, genauer in der Kasiotis des Ptolem., d. i. in dem dürren, heißen und salzreichen Landstrich am sirbonischen See und auf der langen, schmalen Zunge zwischen diesem See und dem Mittelmeere, wo der Mons Casius an ihren Namen erinnert. Man leitet ihren Namen von dem koptischen kas = Berg, und lokh = Dürre, Hitze ab (vergl. Ebers S. 123), welche Erklärung, obwol ein solches Wort als Eigenname nicht erwiesen ist, in der Tat nicht geringen Schein hat und von el-Kasrun, dem arabischen Namen des Mons Casius, begünstigt wird, da sich r und l im Altägyptischen und Koptischen nicht unterscheiden. Fraglich ist nur, wie es sich mit Kafthor verhält. Die

von J. D. Mich. und Schulth. vertretene Deutung desselben auf Cypern, das stehend כִּתִּים heißt, ist jetzt mit Recht aufgegeben. Aber wie schon Calmet, Lakemacher (observ. philol. II, 11 sqq.) und Rosenmüller, verstehen nicht bloß diejenigen, welche nur einen späteren Zuzug von Kafthor her statuiren, sondern selbst auch andere, welche die Philister ausschließlich von dort herleiten, die Insel Creta. Neben dem Philister- kommt nämlich auch der Cretername für sie vor, und zwar nicht bloß in der Bezeichnung der davidischen, zum guten Teil aus Philistern und nach philistäischem Muster gebildeten Leibwache der Creti und Pleti, 2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7, wo Pleti eine volkstümliche Aussprache von P'lischti zu sein scheint (vgl. *Φίλιστις* und *Φιλιτίων* Herod. 2, 128), — sondern auch in der (vielleicht freilich besonders amalekitischen) Bezeichnung des philistäischen Südlandes als des Negeb des Creti (הַכְּרֵתִי), 1 Sam. 30, 14, und außerdem in Zeph. 2, 5; Ez. 25, 16. Wie bei den Griechen wechselt zudem auch bei den Hebräern mit dem Creternamen der Kariername, הַכָּרִי, vgl. 2 Sam. 20, 23 (c'tib); (in 2 Kön. 11, 4. 19 freilich könnte הַכָּרִי ebenso appellativische Ausdeutung von הַכְּרֵתִי sein, wie הָרָצִים von פְּלֵתִי). Dazu kommt ferner, dass Kafthor in Jer. 47, 4 ausdrücklich eine אִי heißt, und endlich, dass man in 1 Mos. 10, wo Kittim und Dodamim aufgefürt werden, auch wol irgend eine Erwänung der bedeutenden Insel Creta erwarten darf. Allein wie scheinbar auch diese Gründe sind, so schlagen sie doch nicht durch. Was den ersteren betrifft, so sollten alle Philister, wenn Kafthor wirklich Creta wäre, ebensogut wie Kafthorim, 5 Mos. 2, 23, auch Cretim heißen; הַכְּרֵתִי findet sich aber in der Prosa nur von dem einen Bestandteil, ja nur von einem Anhängsel derselben, den Bewonern des philistäischen Negeb; die Zusammenstellung Creti und Pleti spricht geradezu für einen Unterschied. Nur Zephanja (2, 5) und Ezechiel (25, 16) brauchen כְּרֵתִים in ungenauer, verallgemeinernder Weise von den Philistern im Ganzen, und zwar sichtlich nur, um ein zum omen geeignetes nomen zu haben; Zephanja gebraucht von ihnen gleich daneben sogar „Kanaan" so. Wenn zwischen הַכְּרֵתִי und dem Namen der Cretenser wirklich ein Zusammenhang vorhanden ist, wofür man auch die targum. Übersetzung durch קַשָּׁתַיָּא geltend machen kann, da als Bogenschützen besonders die Cretenser berühmt waren, so ist es wol nur der, dass die Urbevölkerung Cretas und anderer griechischer Inseln zum guten Teil eine semitisch-hamitische war, die von Niederägypten und der syrischen Küste herkam, und einige ihren Sprachwurzeln entsprechende Benennungen, wie vielleicht auch den Stadtnamen Phalasarna, besonders den Flussnamen *Ἰάρδανος* (in Creta, Odyss. 3, 292, in Griechenland, Il. 7, 135, Apollod. 2, 6, 3, in Lydien, Herod. 1, 7, vergl. Müllers Fragm. hist. Gr. III, p. 372 sq.) entweder beibehielt oder erst neu zur Geltung brachte. (Die auf semitische Wurzeln zurückgehenden Inselnamen, wie Samos, Salamis und änliche, mögen von den Phöniziern herrüren.) Und wenn הַכָּרִי 2 Sam. 20, 23; 2 Kön. 11, 4. 19 in der Tat als nomen pr. genommen werden muss, so erklärt es sich aller Warscheinlichkeit nach einfach daraus, dass man infolge der Mischung der Cretenser mit den Kariern beide Namen mitunter promiscue gebrauchte. Als אִי aber konnte Kafthor nach dem hebräischen Sprachgebrauche bekanntlich auch dann bezeichnet werden, wenn es keine eigentliche Insel, wenn es nur ein Küstenland war, zumal wenn es etwa gar zugleich durch Seen oder Flußarme vom übrigen Festlande geschieden wurde. Die eventuelle Nichterwänung Cretas endlich in 1 Mos. 10 kann bei der großen Lückenhaftigkeit des dort gegebenen Verzeichnisses, namentlich in Beziehung auf Europa, unmöglich Bedenken erregen. Ist doch auch von Sicilien, wenn man es nicht in Elischa (v. 4) findet, und von Italien nicht die Rede. — Wenn die Philister wirklich aus Creta gekommen wären, so dürfte man erwarten, dass sich bei ihnen irgenwie Beziehungen auf diese Insel andeuten würden. Daran aber fehlt es, wenigstens in der älteren Zeit, gänzlich. In der griechisch-römischen

Zeit allerdings hat man einige statuirt; aber „das Ganze ist eine gelehrte Sagenbildung“, die in irgend welcher Erinnerung oder Überlieferung keinen Grund hat (Stark S. 581). Nach dem Bearbeiter des Stephanos v. Byzanz (s. v. *Γάζα* p. 194 ed. Meineke) wurde Neu-Gaza *Μίνῳα* genannt, weil Minos mit seinen Brüdern Aiakos und Rhadamanthys hinging und nach sich die Stadt so nannte. Minos galt aber änlich wie Herakles als ein allgemeiner *οἰκιστής*, und gern wies man eine Stadt von neuerer griechischer Gründung einem solchen Helden von uraltem Adel zu, da es nun einmal System geworden war, *ἀπὸ γένους πόλιν ἐγκωμιάζειν*. An ihn, den Minos, erinnerte auch der Name der Minäer, die als Weihrauchhändler ihren Markt in Gaza hatten, an ihn schon der Name des Gaza benachbarten Dorfes *Μηνέβηνα*, der leicht zu *Μηνωΐς* umgestaltet wurde (vgl. Eus. Onom. s. v. Menois). Hatte sich aber erst die Beziehung auf Minos ergeben, so lag es auch nahe, in dem in Gaza verehrten Gott Marna, zumal wenn er eine änliche Bedeutung hatte, einen *Ζεὺς Κρηταῖος* oder Cretagenes Jupiter zu sehen (Steph. Byz. s. v. *Μίνῳα* und Marci diac. vita Porphyr. in den Act. Sanct. Febr. III, p. 643 sq.), oder in ihm auch einen Diener des cretensischen Asterios zu verehren (vgl. Stark S. 577 ff.). — Die Nachricht bei Tacitus, hist. 5, 2: Judaeos Creta insula profugos novissima Lybiae insedisse, hat nichts mit den Philistern zu tun, sondern ist, wie aus dem Zusatz, qua tempestate Saturnus vi Jovis pulsus cesserit regnis, hervorgeht, warscheinlich weiter nichts als ein Versuch, die so eigentümliche Religion der Juden und ihre Sabbatfeier zum Saturn in eine Beziehung zu setzen, welche, wie Tacitus selbst hervorhebt, durch den Anklang des Namens des cretensischen Berges Ida an Judai, nahe gelegt wurde, vergl. G. Müller, Theol. Stud. u. Krit., 1843, S. 40 ff. — Höck, der die Urgeschichte Cretas am eingehendsten erforscht hat, hat sich über die Ableitung der Philister von den Cretensern nur sehr skeptisch ausgesprochen (Creta II, S. 367), Quatremère hält sie für eine gewagte Hypothese. — Stark (S. 98 ff.), Ebers (S. 127 bis 137), Dietrich (Merx Archiv I, S. 313 ff.), und Duncker (Gesch. des Alterth., 5. Aufl., I, S. 316) identifiziren Kasthor einfach mit der ägyptischen Küste, speziell etwa mit der Deltaküste. Stark (S. 104) hält dafür, dass der Küstenstrich, seis an der kanobischen Mündung, seis an der Sirbonis, ebensogut wie *ταινία* (Diod. 1, 31; 2, 30, Strabo 17, 1, 16) auch כַּפְתּוֹר, in der Alex. Ex. 25, 31 ff. = *σφαιρωτήρ* (Riemen, Band, unterer Teil eines Kapitells) habe heißen können. Ebers macht geltend, dass auf der Tafel von Kanopus der Name Kfa (Kaf) für Phönizien vorkomme, dass demnach das Deltaufer Caft-ur, Großkaft, oder Aicaft, Küstenland Kaft, womit übrigens *Αἴγυπτος* zusammenhänge, genannt sei, weil es seit den frühesten Zeiten durch die Phönizier (Kaftu) kolonisirt wurde. Dietrich deutet Kaftor als KAH-PET-HOR, Landstrich gehörig dem Hor, und bezieht diesen Namen zunächst auf die Gegend des Butosees mit der Chemmisinsel und dem großen Hortempel unweit der sebennytischen Nilmündung, d. i. auf die Gegend des heutigen Damiette, an die schon Saadja, da er Kaftor mit Dimjati übersetzte, gedacht habe.

Wie es sich nun aber auch mit Kasthor verhalten mag, keinenfalls sind die Philister mit Hitzig als Pelasger anzusehen. Nicht einmal solche abschwächende oder vermittelnde Anschauungen wie die von G. Baur, dass dieselben von semitischer Seite eine änliche Annäherung an die pelasgisch-griechischen Stämme repräsentirten, wie man sie an den Kariern von pelasgischer Seite an die semitische Raçe warnähme, — oder wie die von Knobel (Völkert. S. 223), dass das cretensische Element auf Gaza und den Negeb beschränkt geblieben sei, haben hinreichende Grundlagen. Einen wirklich pelasgischen Charakter haben die Kreter kaum selber gehabt. Kreta ist nach Herod. 1, 173 zunächst ganz von Barbaren, besonders von barbarisch redenden Eteocretern, die für Autochthonen galten, ist dann von Pelasgern nur vorübergehend, schon von der troischen Zeit ab aber von Kretern, d. i. von Doriern besetzt gewesen (Stark, S. 109 f.). Allen Anzeichen nach waren die Philister „nichts anderes als Semiten“ (Schrader, Keilinschriften und A. T. S. 74), d. h. hamitisch degenerirte Semitenstämme, Semiten

in dem weiteren Sinn, in welchem auch die Kanaaniter als Semiten zu bezeichnen sind. Knobel will sie daher nicht einmal für Sprößlinge ägyptischer Stämme gelten lassen, sondern leitet sie von dem seiner Meinung nach ursprünglich weit nach Süden, bis in Ägypten hinein verbreiteten, semitischen Lud ab und beruft sich dafür auf das מִשָּׁם in 1 Mos. 10, 14, wodurch nur ein örtlicher, nicht ein genealogischer Zusammenhang mit den Kasluchim angedeutet werde, obwol doch eine rein geographische Bemerkung in 1 Mos. 10 schwerlich am Orte ist. Nach Ewald (Gesch. Isr. I, S. 351 f.) waren die Kreter oder Kafthorim, die nach Philistäa kamen, ursprünglich die Ureinwoner des ganzen Libanon und Jordanthales gewesen; ihre Übersiedelung nach Philistäa war eine Rückkehr nach der ursprünglichen Heimat. Schon nach Movers (Phöniz. I, 2 S. 29) waren sie ursprünglich im Osten, dann in Ägypten, dann erst in Kreta ansässig gewesen und von da aus hatten sie erst die Küste von Gaza bis Pelusium besetzt, ehe sie das eigentliche Philistäa einnahmen.

Was ihre Sprache betrifft, die doch über ihre Stammverwandtschaft am ehesten Auskunft gibt, so hat Hitzig versucht, einige von den 12—15 Namen und Titeln, die wir etwa als philistäische kennen, aus dem Sanskrit und Griechischen zu erklären und darin einige Hauptstützen für seine Pelasgerhypothese zu finden: Ascalon sei, von squal wanken mit dem a privativum gebildet, die nicht wankende; im Sind füre eine Stadt den ganz entsprechenden Namen Ascaland (Z. D. M. G. II, S. 359); *Ἰαμνία* oder *Ἰάμνεια* hänge mit *ἰαμνοί*, sumpfige Wiesen, zusammen, obwol doch bei dieser Stadt sonst noch niemand auf sumpfigen Boden geraten ist; auch sei *Ἰαμνία* nicht erst aus Jabne, Jabneel gräzisirt, obwol es doch erst bei den griechisch Redenden vorkommt, sondern Jabne sei aus *Ἰαμνία* hebraisirt; endlich Akko (עַכּוֹ, Richt. 1, 31; *Ἀκχώ*, *Ἄκη*), das ebenfalls für die Philister in Anspruch zu nehmen sei, obwol es doch immer kanaanitisch war, habe seinen mit Ancona identischen Namen von *ἀγκών*. Aber überall liegt hier die semitische Etymologie viel näher, und sicher semitisch sind die Namen Gaza, Gath, Abimelech, Delilah, Dagon, Jischbi, Jittai (יִתַּאי) 2 Sam. 15, 19. 22; 18, 2, vgl. 2 Sam. 23, 29; 1 Chr. 11, 31; Saf (סַף) 2 Sam. 21, 18, was vielleicht mit סִפַּי 1 Chr. 20, 4 zusammenfällt. Andere Namen, wie Achusath, 1 Mos. 26, 26 und Goliath, 1 Sam. 17, 4 haben, wie es bei der Herkunft der Philister aus Ägypten natürlich ist, die ägyptische Endung ath, vgl. Gnubath 1 Kön. 11, 20. Auch die Endung en in Seren, dem philistäischen Fürstentitel, ist ägyptisch. Ganz ägyptisch-semitisch ist die Bezeichnung der philist. Hafenorte Majuma (Mai ist im Kopt. der Ort, Jam das Meer). Der Königsname Achis erinnert an *Ἄχης*, den sechsten König der dritten Monarchie bei Manetho, an diesen jedenfalls mehr als an Anchises (gegen Hitzig). Picol, 1 Mos. 21, 22. 32, und Maoch (מָעוֹךְ) 1 Sam. 27, 2, wofür 1 Kön. 2, 39 מַעֲכָה steht, sehen, wenn auch ihre Ableitung zweifelhaft ist, doch eher semitisch als griechisch aus. Vor allem aber kommt in Betracht, dass die Philister eine Sprache redeten, welche die Hebräer one alle Schwierigkeit, one irgend eines Dolmetschers zu bedürfen, ganz wol verstanden.

Achten wir auf die Religion, so verehrten sie den Dagon, nach Richt. 16, 23 ff. in Gaza, nach 1 Sam. 5, 1 ff.; 1 Macc. 10, 83; 11, 4 in Asdod, und nach Hieronymus auch in ihren anderen Städten, — ebenso den Baal Sebub in Ekron, 2 Kön. 1, 2. 3. 6. 16. Der erstere war vielleicht mit dem alt-babylonischen Gott Dakan identisch, der letztere war noch sicherer eine bloße Modifikation des kanaanitischen Baal. Der Kultus des ersteren hing, wie sein Name und Bild besagen — denn דָּגוֹן läßst an *ῥαχίς* (Alex.), Fischgestalt denken — mit dem Umstande zusammen, dass es für ein Küstenvolk nahe lag, das zeugende oder befruchtende Prinzip vor allem im Wasser und namentlich im Fisch zu finden. Der Kultus des anderen, des die Fliegen herbei- und wider wegfürenden Baal, mit welchem Zeus oder Herakles als *ἀπόμυιος* zu vergleichen ist, war durch den In-

sektenreichtum Niederägyptens und Philistäas an die Hand gegeben. Änlich wie die Kanaaniter und verwandten Stämme verehrten sie daneben aber auch ein weibliches Prinzip. Nach 1 Sam. 31, 10 hatten sie Astartentempel, und nach Diod. 2, 9 hatte die Derketo, die nach Ktesias und Plinius der Atargate oder Atara (Astarte) in Hierapolis gleich war, nicht weit von Ascalon bei einem großen, tiefen und fischreichen Teich ein *τέμενος*. Das Bild derselben hatte das Gesicht einer Frau und den Leib eines Fisches. Möglich, dass mit dem Kultus der letzteren auch die Verehrung der fabulosa Ceto, von der Plinius erzält (h. n. 14, 34), sowie der Andromeda-Mythus in der den Philistern längere Zeit gehörenden Stadt Joppe zusammenhing; — vgl. die Artikel „Dagon" III, S. 460 und „Atargatis" I, S. 736. Auf Grund dieser Kulte scheinen bei den Philistern änlich wie bei den Babyloniern neben den Priestern auch die Warsager mehr noch als bei anderen Völkern Bedeutung gehabt zu haben, in 1 Sam. 6, 1 die קֹסְמִים, in Jes. 2, 6 die עֹנְנִים, vgl. 2 Kön. 1, 2 ff. — Wol zu unterscheiden aber von den echten philistäischen Gottesvorstellungen und nicht zu verwerten für die Feststellung derselben sind die späteren religiösen Gebilde, die apollinischen Gottheiten, die durch den Einfluss der Seleuciden zu Ansehen gelangten, voran der Zeus Belos, der Herr des Himmels, dann die dionysisch-chthonischen Götter, die von den Ptolemäern begünstigt wurden. Erst durch den umbildenden Einfluss der späteren Zeit gewann der *πάτριος θεός* der Gazäer die Gestalt des Marna, dessen Name, zuerst auf einer Münze aus Hadrians Zeit mit der Inschrift *Γαζα Μαρνα* erwänt, auf das syrische Mar = Herr zurückgeht und demnach mit Bel oder Adonai gleichbedeutend ist. Er war ein Orakel-Gott, an den man sich aber auch bei großer Dürre mit Gebet und Opfer um Regen wandte; er galt daher als ein *Ζεὺς Ἀλδήμιος, Ἄλδος* (von חלד oder *ἀλδαίνω = αὐξάνω*), der *ἐπὶ τῆς αὐξήσεως τῶν καρπῶν* in Betracht kam, und gehörte mit dem *Ζεὺς Κάσιος*, dem Gott der wolkenumhüllten, Regen und Fruchtbarkeit spendenden Berghöhen zusammen; er wurde daher aber auch als *Ζεὺς Κρηταῖος*, Jupiter Cretagenes bezeichnet, zumal da man wie Gaza seine Stadt, so besonders auch seinen Tempel, das berühmte *Μάρνιον*, als eins der bedeutendsten Heiligtümer in ganz Syrien, das neben dem Serapeion in Alexandrien eine Hauptburg des Heidentums bildete, von dem Kretenser Minos herleiten zu dürfen meinte, vgl. Stark S. 576.

Für die Tätigkeit und kulturelle Entwicklung der Philister war es one Zweifel von großer Bedeutung, dass sie nicht bloß in den fünf größeren Städten, sondern auch auf dem Lande zalreich und dicht bei einander wonten. Die größeren Städte hatten, wie in Jos. 15, 45—47 von Ekron, Asdod und Gaza ausdrücklich bemerkt wird, ihre Tochterstädte und Gehöfte bis zum Bache Ägyptens; zu Gath, der Stadt des Königtums, עִיר הַמַּמְלָכָה, gehörten nach 1 Sam. 27, 5 Landstädte, עָרֵי הַשָּׂדֶה, darunter z. B. auch Zik'lag. War doch auch das kleine Ländchen im Stande, immer wider zalreiche Heere gegen Israel ins Feld zu stellen. In die Zalen in 1 Sam. 13, 5, die ihre Macht in Sauls Zeit betreffen, 30,000 Wagen und 6000 Reiter, mögen sich Fehler eingeschlichen haben; Salomo hatte 1400 Wagen und 12000 Reiter, 1 Kön. 10, 26; 2 Chr. 1, 14; 9, 25. Aber jedenfalls waren sie doch stark genug, den Kampf mit Israel lange Zeit siegreich durchzufüren. So waren sie denn genötigt, den sicher sehr fruchtbaren Boden der Schefela durch Ackerbau und Viehzucht möglichst auszunutzen. Der Ackerbau fiel warscheinlich zumeist den Resten der Urbevölkerung, den Avvim, die nach 5 Mos. 2, 23 in Gehöften, also auf dem Lande wonten, zu; die Viehzucht wurde warscheinlich vorzüglich im Negeb, südlich von Gaza, betrieben, 2 Chr. 17, 11. Auch der Weinstock und Ölbaum wurden gepflegt, Richt. 15, 5. Kein Wunder, dass sich die Raubzüge der Midianiter bis Gaza erstreckten, Richt. 6, 4 und dass Philistäa in Teuerungszeiten, z. B. in den Tagen Elisas, 2 Kön. 8, 1, einen Zufluchtsort darbot. So entwickelte sich aber auch eine gewisse Kunstfertigkeit, besonders in der Bearbeitung des Metalls. Die Philister versahen selbst die Israeliten längere Zeit mit Äxten und anderen eisernen Werkzeugen, 1 Sam. 13, 19 ff., vermochten Mäuse und menschliche Glieder in Gold nachzu-

bilden, 1 Sam. 6, 18, stellten Götterbilder her, 2 Sam. 5, 21; 1 Chr. 14, 12; 1 Sam. 31, 9; 1 Chr. 10, 9, und bauten Paläste und Tempel, besonders den Dagontempel in Gaza, dessen Galerieen Simson einriss, Richt. 16, 23—31. Neben den Leichtbewaffneten, welche Bogen fürten, hatten sie Schwerbewaffnete, die einen runden Helm von Kupfer, einen Kettenpanzer, eherne Beinschienen, einen Wurfspieß und eine große Lanze trugen oder von ihren Waffenträgern tragen ließen, 1 Sam. 17, 4—8. 45; 21, 9; 22, 10; 2 Sam. 21, 16. — Dafür, dass sie auch Handel trieben, spricht besonders ihr Geldreichtum, und zwar schon in der Richterzeit, wo jeder ihrer Fürsten an Delila 1100 Sekel gab, Richt. 16, 5. 18, dann in Davids Zeit, wo das von ihnen entrichtete Gold und Silber mit zum Tempel in Jerusalem bestimmt wurde, 1 Chr. 18, 11, weiterhin in Josaphats Zeit, wo sie ihren Tribut in Silber bezalten, wärend die Araber (die Negebbewoner) Schafe, Widder und Böcke darbrachten, 2 Chr. 17, 11. Von vornherein kommt in dieser Beziehung schon die Lage ihres Landes in Betracht. Sie werden die Produkte Ägyptens, besonders Pferde und Wagen, 1 Kön. 10, 28. 29; 2 Chr. 1, 16. 17, auch Leinwand mit kunstreicher Stickerei, Ez. 27, 7, nach Kanaan (Phönizien), die Produkte Kanaans widerum, wie Wein und Öl, nach Ägypten gebracht und ebenso die Vermittelung zwischen Arabien, Phönizien und Syrien gebildet haben. Nach Plutarch, Alex. 25, fand Alexander in Gaza ungeheure Vorräte von Weihrauch und Myrrhen, sodass er meinte, durch den Besitz dieser Stadt sei ihm der *ἀρωματοφόρος* gesichert. Nach Am. 1, 6 verkauften die Philister die gefangenen Judäer an Edom, nach Joel 4, 3. 6 an die Griechen, wie denn auch die *ἔμποροι*, die im Lager zu Emmaus jüdische Gefangene kauften, 1 Makk. 3, 41—44, warscheinlich aus den philistäischen Seestädten gekommen waren, 2 Makk. 8, 11. Die letzteren Notizen könnten sogar auf einen überseeischen Handel füren. Keinenfalls aber war derselbe bedeutend und nicht im mindesten ließ er sich mit dem der Phönizier vergleichen. Sonst würde viel ausdrücklicher und öfter von ihm die Rede sein. Bei dem stark wehenden, die Wogen aufstauenden Afrikus, der die süßen Nilwasser bis in die Gegend von Gaza fürte und zur Versandung des Küstenwassers beitrug, fehlte es an einem guten Hafen. Gaza, Asdod und Jabne lagen zudem ½ Meile vom Meere entfernt. Allmählich allerdings entstanden bei diesen drei Städten Hafenörter, Majumas, aber erst in griechischer Zeit sind letztere bezeugt. Die Meinung, welche die Septuaginta von der philistäischen Schifffart und Seeräuberei durch ihre vom Grundtext abweichende Übersetzung von Jes. 11, 14 andeuten, hatte erst in den Verhältnissen der Ptolemäerzeit ihren Grund. — Vor allem sticht an den Philistern doch ihr kriegerischer Sinn, ihre Zähigkeit und Einmütigkeit, ihr ungebrochener Mut und Stolz, mit dem sie Israel gegenüber nicht bloß für ihre Unabhängigkeit, sondern auch für ihre Herrschaft über Kanaan eintraten, hervor. Ihre Kriegstüchtigkeit war so groß, dass David es nicht verschmähte, seine Leibgarde, die Kreti und Pleti, vor allem aus ihnen zusammenzusetzen, und ihre Lust, Waffen zu tragen, war mächtig genug, sie änlich wie die Karer, Kreter und Hellenen zu Söldnerdiensten willig zu machen, wie unzweideutig aus der Erwänung der 600 Gathiter, die David getreu folgten, 2 Sam. 15, 18, erhellt. Liegt darin aber auch etwas, was sie von den Kanaanitern, so doch nichts, was sie von den Ägyptern oder gar den arabisch-semitischen Stämmen unterscheidet. Die Lust am Einzelkampfe, die allerdings leicht an die homerischen Helden erinnert, war nach 2 Sam. 21, 16 ff. vor allem den Nachkommen der Urbevölkerung unter den Philistern, nicht den letzteren selber eigen, war aber nach 2 Sam. 2, 14 f. auch den Israeliten nicht fremd.

Ihre **Verfassung** anlangend, so standen den fünf philistäischen Gebieten fünf Fürsten vor, die סְרָנִים hießen (Alex. *ἄρχοντες τῶν Φυλιστιείμ*; nach Ges. thes. p. 973 eig.: Axen, Wagenaxen, wofür das Arab.; nach Ewald: Herrscher, von derselben Wurzel wie סַר), zuweilen mit שָׂרִים wechselnd, wie 1 Sam. 18, 30; 29, 3. 8. Sie waren nicht bloß Anfürer im Kriege, sondern Vertreter des öffentlichen Woles in allen Beziehungen, Richt. 16, 5. 8. 18. 27. 30; 1 Sam. 5,

8. 11; 6, 12; 29, 2. Zugleich ist aber auch von einem Königtum bei ihnen die Rede. Nicht bloß Abimelech, der König von Gerar, wird 1 Mos. 26, 1. 8 als ein König der Philister bezeichnet, sondern auch Achis von Gath ist ein König, und zwar ein erblicher, 1 Sam. 21, 12; 27, 2 ff.; 1 Kön. 2, 39. One Zweifel war letzterer in Gath zugleich der סֶרֶן; dass er in 1 Sam. 29 von den סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים unterschieden zu sein scheint, hat one Zweifel nur darin seinen Grund, dass er eben als ein König in Betracht gezogen ist. Vielleicht hieß er deshalb vor den andern König, weil er in seinem am weitesten nach Kanaan hineinliegenden Gebiete am meisten nach kanaanitischer Königsweise auftrat und regierte, zumal da sein Ländchen auch wol das größte war. Jedenfalls aber konnte leicht auch jeder der andern סרנים, wenn er mehr für sich allein ins Auge gefasst wurde, als ein König angesehen und bezeichnet werden. In Ascalon erwänt Amos 1, 8 wenigstens einen Scepter Haltenden, תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט; in Sach. 9, 5 kommt ein König von Gaza vor, und in Jer. 25, 20 ist von allen Königen, in 1 Kön. 5, 1 von den Königreichen des Philisterlandes die Rede. Dass einer von den סרנים einen Vorrang vor den übrigen gehabt habe, erhellt nirgends. Desto mehr fällt die Einmütigkeit auf, mit der sie so oft, besonders Israel gegenüber, auftraten. Dass sie aber unter einem gemeinsamen Volksrate, unter einer Art von Gerusie gestanden hätten, verrät sich nicht, am wenigsten durch 1 Sam. 5, 8 (gegen Stark, S. 137). Warscheinlich war die philistäische Bevölkerung durch die Einheit der Gesinnung und durch die Gemeinschaft der Interessen so fest in sich verbunden, dass es keiner von den Fürsten wagen durfte, sich da, wo es sich um das Wol des Ganzen handelte, den übrigen zu entziehen. Auch kam in Betracht, dass der eine oder andere von ihnen in den Übrigen leicht eine Majorität gegen sich hatte, die er fürchten musste, vgl. 1 Sam. 29, 3 ff.

Wir skizziren 3) die Geschichte. Außer den alten Enakitengeschlechtern, deren Nachkommen sich in Gath, Gaza und Asdod erhielten, Jos. 11, 22; 2 Sam. 21, 19—21; 1 Chr. 21, 5–8, und von denen Goliath und änliche Recken abstammten, waren die Avvim die ursprünglichen Bewoner, 5 Mos. 2, 23; Jos. 13, 2, die, da sie weder 1 Mos. 10, 15—18, noch sonst wo als ein kanaanitischer Stamm mitaufgefürt werden, den vorkanaanitischen Urbewonern Kanaans zuzuzälen sind. Es scheint nicht, dass sie vorzüglich, oder wol gar ausschließlich südlich vom eigentlichen Philisterlande gesessen haben. Denn die Kafthorim, welche nach 5 Mos. 2, 23 die Avvim vertilgten, sind nicht auf eine südliche Abteilung der Philister zu beschränken oder gar von den eigentlichen Philistern zu unterscheiden; vielmehr sind darunter nach Am. 9, 7 und Jer. 47, 4 die Philister selbst und im ganzen zu verstehen; im Gegensatz zu den Avvim, durch deren Unterwerfung oder Amalgamirung sie erst Philister wurden, kamen sie nur vor allem als die aus Kafthor Eingewanderten in Betracht. In der Bemerkung 5 Mos. 2, 23, dass die Gehöfte der Avvim bis nach Gaza lagen, ist Gaza nach Analogie von 1 Mos. 10, 19 u. a. St. nicht der nördliche, sondern der südliche Terminus. In Jos. 13, 3 gegen die Versabteilung mit den alten Versionen zu verbinden: „und die Avvim im Süden" (von Gaza), ist schon deshalb nicht ratsam, weil die soeben vorhergehende Aufzälung der Philistergebiete von Süden nach Norden fortgeschritten ist und mit Ekron, der nördlichsten geschlossen hat. Vielmehr gehört das „von Süden" (oder besser wol: von Theman ab) zum Folgenden und der Sinn ist, da es sich um das von Josua noch nicht unterworfene Land handelt: von Theman, dem an der Südgrenze wonenden edomitischen Stamm ab das ganze kanaanitische Land, nämlich nach der Küste zu. Wärend die Avvim neben und unter den Philistern bis nach Ekron hin zu denken sind, werden in Jos. 13, 2 als südlich von den Philistern wonend die Geschuriter erwänt, die auch 1 Sam. 27, 8 vorkommen und von den Geschuritern in Peräa in Jos. 13, 11 u. 13; 12, 5; 5 Mos. 3, 14 unterschieden sein wollen.

Wann die Philister eingewandert sind, läßt sich nicht feststellen. Nach 1 Mos. 21, 32. 34 und 26, 1. 8. 14 ff. 18 (wo warscheinlich der Jehovist oder penta=

teuchische Redaktor redet), hatten die Philister schon in Abrahams und Isaaks Zeit, wenn auch noch nicht ihre späteren Wonsitze, so doch bereits die südlich von Gaza gelegene Gegend Gerars inne. Von dem jüngeren Elohisten wird der König von Gerar noch nicht ausdrücklich als Philisterkönig, aber doch schon mit demselben Würdenamen Abimelech, den die Philisterkönige später fürten, vergl. Ps. 34, 1, bezeichnet, — und an der Richtigkeit dieser Andeutungen zu zweifeln, hat man nur dann Grund, wenn man die philistäische Einwanderung erst im Zusammenhang mit der Vertreibung der Hyksos aus Ägypten (etwa gegen 1650 hin, ungefär 150 Jare vor Mose) vor sich gehen lässt. Haben aber auch die Philister zu den Hyksos wirklich Beziehung gehabt, wie denn die Notiz bei Herodot 2, 128, dass Philitis oder Philition bei Memphis seine Herden geweidet habe, und ebenso die Andeutung Manethos, dass sich die Hyksos nach Syrien hin zurückgezogen hätten und Phönizier oder Verwandte derselben gewesen seien, darauf hinzuweisen scheint, so ist es doch sehr wol denkbar, dass sie schon in den Zeiten, wo die Hyksos noch in Ägypten herrschten, als ein äußerer Vorposten derselben im Negeb, ja auch weiter nördlich festen Fuß gefasst haben. Dass sie in Moses Zeit ihr Land inne hatten, wird in 2 Mos. 13, 17 ff. sehr bestimmt vorausgesetzt. Vielleicht waren sie damals sogar noch weiter ausgebreitet; der Ortsname Bet-Dagon in Juda, Jos. 15, 41, und in Asser, Jos. 19, 27, scheint darauf hinzudeuten, kann freilich aber auch aus der Zeit der späteren Philisterherrschaft herrüren. Vor allem hatten sie die festen Küstenstädte eingenommen oder gegründet; schon die Rücksicht auf ihre Sicherheit, vielleicht aber auch eine Vorliebe für das Stadtleben, hatte es so mit sich gebracht. Die Urbewoner mussten mit Dörfern und Gehöften vorlieb nehmen, erhielten sich aber in ihnen noch in Josuas Zeit und weiterhin, Jos. 13, 3.

Wie die Gebiete der anderen Urbewoner Kanaans, vgl. 1 Mos. 15, 19 ff., wurde auch dasjenige der Avvim als von Israel einzunehmen angesehen. Dass die Philister in dasselbe eingedrungen waren, begründete trotz 5 Mos. 2, 23, wo diese Eroberer allerdings fast den zu verschonenden Edomitern, Moabitern und Ammonitern gleichgestellt zu werden scheinen, keinen Unterschied, Jos. 13, 2 ff.; 15, 45 ff. Allein wie dasjenige der Phönizier, hielt sich auch das der Philister sowol in Josuas Zeit, Jos. 13, 2 ff., als auch weiterhin frei. Außer den Amoritern, die freilich in Richt. 1, 34 f. allein hervorgehoben werden, hinderten wol auch die Philister die Daniten, sich in den Besitz des ihnen zugesprochenen Landesteiles zu setzen, sodass sie die in Richt. 18 berichtete danitische Auswanderung nach Norden mit veranlassten. Die Richt. 1, 18 erwänte, vielleicht noch der letzten Zeit Josuas angehörende Unterwerfung der drei Philisterstädte, Gaza, Ascalon und Ekron und ihrer Kreise durch den Stamm Juda, welchem Jos. 15, 45 ff. das philistäische Land zuerteilt war, hatte keine dauernde Bedeutung. Eine fast notwendige Folge waren kriegerische Reibungen, die, so lange die Israeliten noch mit der Aneignung des zunächst von ihnen eingenommenen Landes zu tun hatten und nicht mehr an einen gemeinsamen Krieg dachten, in kleineren Kämpfen ausgefochten wurden, die aber, je weiter sich die Macht des einen oder anderen Teils entwickelte, größer und ernster werden mussten. Viel weniger als die Phönizier durch Handel und Schiffart in den Stand gesetzt, sich das zur Existenz Nötige aus der Ferne zu verschaffen, mussten die Philister immer wider, zumal bei ihrer großen Zal, versucht sein, die ihnen zunächst gelegenen Gebiete Dans und Judas auszurauben. Die Heldentat Samgars, Richt. 3, 31, ist warscheinlich nur ein einzelnes Beispiel aus einer Reihe änlicher, wenn auch nicht so hervorragender Vorkommnisse. Die Taten Simsons tragen noch einen änlichen Charakter, gehören aber aller Warscheinlichkeit nach schon in eine spätere Zeit, obwol die 18järige Drangsal, die Richt. 10, 8 durch die Ammoniter und zugleich auch durch die Philister herbeigefürt wurde, warscheinlich nicht vor Simson, vor den 40 Jaren der philistäischen Bedrängnis, Richt. 13, 1, liegt (gegen Ewald), sondern in diese hineinfällt. Zur Erklärung des Umstandes, dass die Bedrückungen von seiten der Philister und die damit verbundenen Kämpfe gegen das Ende der Richterperiode, besonders in Elis, Samuels und Davids Zeit, einen so viel ernsteren

Charakter annahmen, dass die Philister überhaupt so viel mehr und mächtiger hervortraten und für Israel eine ganz neue Bedeutung gewannen, haben Ewald und noch G. Baur angenommen, dass ihnen jetzt eine neue Zuwanderung von Kafthorim eine wesentliche Verstärkung gebracht habe. Aber in Warheit fürt das Wachsen und neue Verhalten der Philister nicht auf mehr als das gleichzeitige Andringen der östlichen Völker, besonders der Ammoniter, welche letztere jetzt ebenfalls wie zu neuem Leben erwacht in die von ihnen früher besessenen Gebiete bis an den Jordan, ja sogar in das diesseitige Land vorgingen, Richt. 10, 7—9, und obwol sie von Jephta gedemütigt wurden, doch in Samuels Zeit und weiterhin immer von neuem aufstanden, bis sie von Joab und David völlig unterworfen wurden. Die Nachbarvölker hatten längere Zeit gebraucht, sich zu sammeln, fülten sich nun aber hinreichend stark. One Zweifel kam übrigens die Bedrängung von seiten der Ammoniter für das Hervortreten der Philister, die solche Gelegenheiten auch später, besonders in Jorams und Ahas Zeit, zu benutzen nur zu geneigt waren, mit in Betracht. Zunächst breiteten sie sich mehr friedlich in das danitische Gebiet hinein, z. B. nach Timnat, Richt. 14, 1, aus, wenn sie nicht noch von früher her hier sitzen geblieben waren. Bei der Verfolgung Simsons drangen sie dann kriegerisch bis nach Bethlehem und darüber hinaus vor, Richt. 15, 9. Gleichzeitig übten sie nun auch schon ein gewisses Übergewicht über Juda aus, Richt. 10, 9, sodass die Judäer sie nicht reizen zu dürfen, ihnen vielmehr Simson ausliefern zu müssen meinten, Richt. 15, 11. Als die Israeliten sie dann, durch Samuels Tätigkeit gehoben und durch sein Wort ermutigt, 1 Sam. 4. 1, in ihre Schranken zurückzuweisen versuchten, gelang es ihnen, einen großen Sieg davon zu tragen und sogar auch die Bundeslade wegzunehmen, 1 Sam. 4, 1 ff. Der tiefgreifenden Wirksamkeit Samuels musste noch erst das harte Joch, das sie auflegten, zur Besserung der Zustände Israels, besonders zur innerlichen Konsolidirung zu Hilfe kommen. Ebensowenig freilich, wie sie den Besitz der Bundeslade zu behaupten vermochten, 1 Sam. 5, 1 ff., waren sie auch im Stande, das zur Einheit aufstrebende Israel auf die Dauer zu knechten. Nachdem sie dasselbe 40 Jare, Richt. 13, 1, bedrängt hatten, erlitten sie in der Gegend von Mizpa bis Bet Kar, den Wadi Beit Hanina hinab (gleich westlich von Jerusalem, wo Samuel sein Eben Ezer aufrichtete, etwa an der Stelle des jetzigen Kulonijeh, das warscheinlich auch die Stelle des neutestamentl. Emmaus bezeichnet) eine Niederlage, von welcher es 1 Sam. 7, 13 heißt, dass sie nach ihr nicht mehr in Israels Grenzen kamen. Indes kann dies, auf die folgenden Erzälungen gesehen, nur dahin verstanden werden, dass sie von da ab nicht mehr ihre gewonten Raubzüge ausfürten, nicht mehr Jar ein Jar aus alles unsicher machten. Ausgeschlossen war dadurch nicht, dass sie das Land noch in einer gewissen Abhängigkeit hielten.

Dadurch, dass die Israeliten ihnen die Grenzstädte von Ekron bis Gath wider abnahmen, 1 Sam. 7, 14, und sie auf ihr eigenes Gebiet einschränkten, mochten sie sich, zumal nach ihrer bisherigen freieren Machtentfaltung, allzu empfindlich eingeengt, durch die folgende Vereinigung der israelitischen Stämme unter Saul allzusehr bedroht fühlen. So war es nur natürlich, dass sie zunächst noch das Äußerste gegen ihre Nachbarn versuchten. Schon bald nach ihrer Niederlage, 1 Sam. 10, 6, drangen sie, warscheinlich im Wadi Sarar oder Sorekbach von Jabne und Ekron her, sogar noch über Mizpa hinaus vor und besetzten den Pass zwischen Gibea Benjamins und Mikmas (den Wadi Suweinit) mit Wachtposten (נְצִיבִים, nach Thenius: Säulen, nach Andern: Beamten), um dem Südlande an diesem Hauptübergange die Verbindung mit den nördlichen Stämmen abzuschneiden, 1 Sam. 10, 5; 13, 3, um die Bevölkerung überhaupt von hier aus im Zaum zu halten. In der Tat gelang ihnen die Unterdrückung diesmal in besonders hohem Grade, und mehr oder weniger dauerte ihre Übermacht noch neue 40 Jare, ja noch darüber hinaus bis in Davids Zeit hinein fort. Obwol Saul nach seinem Sieg über die Ammoniter und nach seiner öffentlichen Einfürung als König alsbald zwei Heereshaufen zur Beobachtung der philistäischen Besatzung,

den einen nördlich von jenem Pass in Mikmas und den andern unter Jonathan südlich davon in Gibea Benjamins aufstellte, kam es doch dahin, dass sich diesseits des Jordans niemand mehr sicher glaubte, 1 Sam. 13, 6. 7, ja dass Saul auf Samuels Geheiß seinen Sitz zunächst in Gilgal am Jordan nahm, 1 Sam. 10, 8; 13, 7 und hier erst ein größeres Heer zum Krieg gegen sie zu sammeln suchte. Jonathans Sieg über die Besatzung zu Gibea, 1 Sam. 13, 3, war nur der Anfang neuer, langer und schwerer Kämpfe, vgl. Jos. Arch. 6, 5 bis 7, 1. Als Samuel zögerte, zu Saul nach Gilgal zur Darbringung des Opfers zu kommen, zerstreute sich das Volk wider, das sich zusammengefunden hatte, sodass Saul seine Schar bei Gibea gegen das jetzt gewaltige philistäische Heer bei Mikmas nur wenig verstärken konnte. Zudem hatte Israel keinen Schmied mehr in seinen Grenzen und konnte sich nicht recht bewaffnen, 1 Sam. 13, 17 ff. Von Jonathan und Saul dennoch aufs Haupt geschlagen und bis nach Ajalon hinabgetrieben, 1 Sam. 14, 31, zogen sie aufs neue in dem südlicheren Wadi Samt nach Bethlehem zu herauf und lagerten sich im Eichgrunde. Hier war es, wo David Goliath überwand, 1 Sam. 17, 1 ff. Sie erlitten durch David mehrere Niederlagen, 1 Sam. 18, 25; 19, 8. Dennoch lagerten sie sich bald wider im Rephaimgrunde, westlich von Jerusalem, plünderten Kegila, 1 Sam. 23, 1—5, und fielen von neuem ein, als David in der Wüste Maon weilte. Durch Davids Übertritt zu ihnen, 1 Sam. 21, 10—15; 27, 3 ff. und durch seinen Aufenthalt in Ziklag wurde ihre Übermacht im Süden gesichert. Gegen Ende der Regierung Sauls zogen sie zunächst, scheint es, die Küste hinauf, drangen dann aber durch die große Ebene Esdrelom bis nach Sunem am kleinen Thabor vor, 1 Sam. 28, 4 und lieferten Israel im Gilboagebirge, 1 Sam. 31, 1, eine Schlacht, in welcher Sauls Söne, auch Jonathan fielen und Saul selber den Tod erwälte. One Zweifel geriet dadurch auch das nördlichere Land bis zum Karmel hin in neue Abhängigkeit von ihnen, zumal da (nach Josephus) die Syrer, Phönizier und andere Völker zu ihnen in ein Bundesverhältnis traten. Erst als es David gelungen war, die verschiedenen israelitischen Stämme unter sein Scepter zu vereinigen, vermochte er eine durchgreifende Wendung herbeizufüren. In den Kämpfen, die sie auch jetzt noch wagten, erwarben sich seine Helden unvergänglichen Nachruhm, 2 Sam. 21, 15 ff.; 23, 9 ff., und als sie von neuem in den Rephaimgrund gegen die eben von ihm gewonnene Hauptstadt heraufzogen, 2 Sam. 5, 17 ff., nahm er durch die Niederlage, die er ihnen dort beibrachte, den Zügel (מֶתֶג הָאַמָּה, warscheilich den Zügel des Vorderarms, den Lenkzügel) aus ihrer Hand, 2 Sam. 8, 1. In 1 Chron. 18, 1 heißt es statt dessen: er nahm ihnen Gath und ihre Tochterstädte weg; aber unmöglich kann man unter אַמָּה (eigentlich allerdings matrix) geradezu Gath verstehen und annehmen, dass dasselbe eine Hegemonie über die anderen Philisterstädte gehabt habe (gegen Gesen., Keil und Erdmann). Übrigens war nicht mehr von völliger Verdrängung oder Ausrottung die Rede. Gath hatte noch in Salomos Zeit seinen König Achis, 1 Kön. 2, 39, wie einst in Davids Jugendzeit, 1 Sam. 27, 2, wenn derselbe jetzt auch tributpflichtig war, 1 Kön. 4, 24; 5, 1. 4; 10, 15. Rehabeam befestigte diese Stadt, 2 Chr. 11, 8, (eig. baute sie), nachdem sie vielleicht durch Sisak zerstört war, vgl. 2 Chr. 12, 2 ff.

Nach der Trennung des israelitischen Reichs scheinen sie ihr Machtgebiet sogar wider erweitert zu haben. Sie besaßen in Assas Zeit im danitischen Stammlande, vgl. Jos. 19, 4, an der wichtigen Straße nach Sichem, nahe der ephraimitischen Grenze Gibbeton, das ihnen die Könige des nördlichen Reiches zu entreißen suchten, 1 Kön. 15, 27; 16, 15. Nachdem sie noch in Josaphats Zeit Tribut an Juda gezalt hatten, 2 Chr. 17, 11, machten sie sich zugleich mit den Edomitern unter Josaphats schwachem Son Joram wider frei. Warscheinlich brachten sie auch Gath wider an sich. In Gemeinschaft mit den Arabern eroberten sie jetzt sogar Jerusalem, 2 Chr. 21, 16 ff.; Joel 4, 4. Sowie sich freilich Judas Königtum zu neuer Macht erhob, streckte es sein Scepter auch wider über sie aus. Usia zerstörte im glücklichen Kriege mit ihnen Gath, das schon in Joas Zeit von dem Syrer Hasael erobert war, 2 Kön. 12, 17, und zwar so vollständig, dass es von da ab in den prophetischen Drohsprüchen, Am. 1, 6—8; Zeph.

2, 4; Jer. 25, 20; Sach. 9, 5. 6 unter den Philisterstädten nicht mehr genannt wird; vgl. jedoch Mich. 1, 10. Ebenso eroberte er Jabne und Asdod. In Asdods Gebiet legte er neue Städte an, 2 Chr. 26, 6 ff.; Am. 6, 2. Amos redet daher 1, 6 nur noch von einem Rest der Philister, änlich wie Jeremia in 47, 4, wenn dieser Ausdruck nicht vom Standpunkt der Zukunft aus zu verstehen ist. Nachdem sie unter Ahas gleichzeitig mit den Edomitern ihre Empörung widerholt hatten, 2 Chr. 28, 18, sodass auch Jesaia in 14, 28 ff. sie zu bedrohen Ursache gefunden, wurden sie von Hiskia von neuem gedemütigt, 2 Kön. 18, 8; 2 Chr. 21, 8; 26, 6; 28, 18. Aber auf dem Plane blieben sie dennoch. Erst die Kriege Ägyptens mit Assur und Babel und die damit verbundenen großen Völkerbewegungen, durch welche für Israel das Exil herbeigefürt wurde, waren auch für sie verhängnisvoll. Schon Binnirar, der Assyrerkönig um 800 (assyrischer Rechnung) zält neben Syrien, Tyrus, Sidon u. s. w. auch Philistäa als unterworfen auf; Tiglat Pilesar rühmt sich, Hanno (Haanunu) von Gaza in die Flucht geschlagen, Gaza erobert (das Verb. ist freilich zu ergänzen) und seine Habe, seine Götter fortgefürt zu haben. Sargon besiegte zugleich mit dem ägyptischen Siltanu Sabi (So, 2 Kön. 17, 4, oder besser Seve) den Hanno von Gaza bei Raphia und eroberte und zerstörte Gaza und andere Städte. Durch seinen Feldherrn (Tartan) nahm er bei einem späteren Zuge auch Asdod ein, dessen König Azuri den Tribut verweigerte. Sanherib setzte die Demütigung Philistäas durch die Eroberung Ascalons und Ekrons, die mit Hiskia gegen ihn ein Bündnis gemacht zu haben scheinen, fort und fürte den König von Ekron, Padi, den seine Untertanen als einen Verräter an Hiskia ausgeliefert hatten, wider auf seinen Thron zurück. Assarhaddon endlich vollendete die Unterwerfung Vorderasiens und Ägyptens und demnach one Zweifel auch diejenige Philistäas, vgl. Schrader, A. T. u. Keilinschr. S. 112, 145, 171 ff., 212, 257 ff. Gaza und Asdod scheinen es unter Sanherib und Asserhaddon mit den Assyrern gehalten zu haben; Asdod wurde von ihnen vielleicht stark befestigt. Psammetich konnte es, nachdem er Gaza warscheinlich schneller erobert hatte, nur nach 29järiger Belagerung einnehmen, Herod. 2, 157, strafte es nun aber sehr hart. Einer der Pharaonen (vielleicht Necho vor seiner Niederlage bei Karchemisch), unterwarf Gaza von neuem, Jer. 47, 1. Warscheinlich waren die Philister durch diese harten Schläge so geschwächt, dass sie für jetzt zu größeren Unternehmungen weder Mut noch Kraft hatten. An dem Bunde gegen die Chaldäer, Jer. 27, 1 ff., nahmen sie nicht teil. Vielleicht erhofften sie von diesen neuen Machthabern Hilfe und Befreiung.

Wie schwer nun aber auch all diese Stürme die Philister trafen, so fanden doch die Drohungen, die Amos in 1, 6—8 schon im Hinblick auf Usias Siege, Jesaia in 14, 28 ff. bei Hiskias Regierungsantritt, Zephanja in 2, 4—7 und Jeremja in 47, 1 ff.; 25, 20 angesichts der Bedrängnisse von seiten der Ägypter und Chaldäer, gegen sie ausgesprochen hatten, für jetzt noch nicht ihre volle Erfüllung. Sie hatten immerhin das vor den Judäern voraus, dass sie nicht in dem Maße, wie diese, weggefürt wurden. Ihre Städte erstanden daher bald wider von neuem, jetzt one Zweifel auch von den Edomitern, die in das südliche Judäa eingedrungen waren, bevölkert, und obwol sie aufgehört hatten, einen Stat zu bilden und im Bunde zu einem einheitlichen Wirken zusammenzustehen, sammelten sie doch neue Kräfte. Asdod erscheint Neh. 4, 7 unter den Feinden der Juden; auch heißt die philistäische Sprache Neh. 13, 24 die asdodische. Es ist leicht möglich, ja warscheinlich, dass die Städte auch wider ihre Fürsten, vielleicht sogar aus den alten Fürstengeschlechtern hatten. Stark (S. 230) verweist dafür auf Herod. 8, 67 und erinnert daran, dass es überhaupt in dem persischen System lag, die einheimischen Herrscherfamilien zu erhalten oder neue Herren aus den Einheimischen zu setzen. So erklärt sich die Erwänung des Königs von Gaza in Sach. 9, 5 auch dann, wenn diese Stelle aus nachexilischer Zeit herrürt. Nicht einmal die Eroberung Gazas, dieses strategisch wichtigsten Punktes, von seiten des Kambyses, vgl. Pompon. Mela 1, 11, ja nicht einmal die furchtbare Zerstörung, die Alexander der Gr. dieser Stadt, die ihm nach der Eroberung von Tyrus allein noch Widerstand entgegenzusetzen wagte, nach zweimonatlicher (oder, wie

Droysen im „Leben Alexanders" S. 197 ff. meint, nach fünfmonatlicher) Belagerung bereitete, vernichtete die Gazäer völlig. Alexander ließ den Batis oder Betis, ihren tapferen Anfürer, der von Hegesias als König, von Anderen aber, besonders Josephus, als Eunuch, als persischer Beamter bezeichnet wird, wie ein neuer Achill schleifen, die hartnäckigen Verteidiger, darunter auch Perser und Araber, niedermachen, Weiber und Kinder als Sklaven verkaufen, vgl. Arrian. Alex. 2, 26. 27; Curtius 4, 5. 6. Aber er ließ die Stadt nicht, wie Strabo, 16, 2, 30 sagt, völlig zerstört liegen, vielmehr veranlasste er die Leute der Gegend, sie wider herzustellen. Wie schon Kambyses, machte auch er sie zu seinem armarium, indem er ihr eine makedonische Besatzung gab. Dagegen schien es fast, als wenn es der alten Gegnerschaft Israels, die sich sofort wider regte, sowie sich das politische Selbstbewusstsein der Juden von neuem geltend machte, gelingen sollte, dem philistäischen Leben den Todesstoß zu versetzen. Schon Judas Macc. zog gegen Asdod, den Dagonsdienst dort zu vernichten, 1 Macc. 5, 66 (68). Jonathan plünderte und verbrannte die Stadt mit ihrem Dagonstempel, 1 Macc. 10, 84; 11, 4. Von Ascalon ließ er sich huldigen, 1 Macc. 10, 86; 11, 60. Ekron wurde ihm von Alexander Balas, dem syrischen König, zum Geschenk gemacht. Gaza zwang er, mit ihm Frieden zu machen und Geißeln zu geben, 1 Macc. 11, 61 f. (Nur an dieser Stelle ist in 1 Macc. von Gaza die Rede; Gazara 9, 52; 14, 7; 15, 28; 16, 1, welches Luther unrichtig mit Gaza identifizirt, ist das alte Gazer, Gezer oder Geser an der ephraimitischen Grenze; dies ist mit Josephus warscheinlich auch in 13, 43 ff. zu verstehen, obwol hier die Handschriften Gaza bieten; weiterhin wird deutlich Gazaras, nicht Gazas Eroberung vorausgesetzt). Gaza, das alte, das trotz der Zerstörung durch Alexander d. Gr. noch immer ein gewisses Dasein fristete, ging endlich durch Alexander Jannäus 96 v. Chr. völlig zugrunde. Nichts desto weniger aber gelang es den philistäischen Städten bald genug, auch jetzt noch wider empor zu kommen. Gabinius, der Feldherr des Pompejus, baute Asdod a. 55 wider auf, und statt des alten Gaza gründete er — warscheinlich etwas südlicher, vgl. Stark, S. 509 — a. 58 ein neues. Durch den Schutz und die Begünstigung der Römer gelangte das Küstenland fortan sogar zu einer Sicherheit und einem Wolstand, wie sie ihm bis dahin noch nicht zu teil geworden waren. Pompejus beließ die Küstenstädte nicht unter der jüdischen Herrschaft, sondern stellte sie mit Syrien gemeinsam unmittelbar unter römische Verwaltung, Jos. Arch. 14, 4, 4. 5. Nur unter Herodes, welchem Octavian Gaza, das südlicher gegründete Anthedon, Joppe und Stratonopyrgos übergab, und ebenso unter Agrippa I. kam noch einmal eine gewisse Widervereinigung mit dem jüdischen Reiche zustande. Herodes seinerseits hatte für die Philisterstädte eine gewisse Vorliebe und begünstigte ihre neue Blüthe. Zu Ascalon, das ihm freilich nicht mitabgetreten war, hatte er schon seiner Herkunft nach ein näheres Verhältnis. Sein Vater Antipater war, obwol er von Josephus als Idumäer bezeichnet wird, nach Euseb. h. e. 1, 6. 7 Hierodulos des dortigen Apollotempels gewesen. Er selbst war dort geboren. Er schmückte es durch Anlegung von Bädern, Säulenhallen und anderen Bauten und überließ durch sein Testament seinen Palast dort, wie auch Jamnia und Azotos, seiner Schwester Salome, die daselbst ihre Residenz aufschlug. Es gewann von dieser Zeit ab eine viel größere Bedeutung als Gaza. Wegen seiner Prachtbauten und Festigkeit wurde es noch später die Braut Syriens genannt. Infolge ihrer Hellenisirung auch innerlich mit den Römern verbunden, hielten die philist. Städte im letzten jüd. Kriege treu zu Vespasian. Gaza und Anthedon brannten daher die Juden a. 65 nieder; aber vor Ascalon erlitten sie eine schwere Niederlage. Nur Jamnia und Azotos behaupteten sie fürs erste. Joppe, von den Römern erobert, stellten sie als Hafen für eine Piratenflotte wider her. Wärend das jüdische Land jetzt fürchterlich verwüstet und infolge des späteren Aufstandes unter Barkochba vollends zugrunde gerichtet wurde, erhielten sich die philistäischen Städte. Jamnia wurde für die Juden selbst ein Zufluchtsort. Sie machten es nach der Zerstörung Jerusalems wärend einiger Zeit zum Sitz ihres Synhedriums und einer jüdischen Akademie, vgl. Mischna, Rosch Haschsch. 4, 1; Sanh. 1, 4. In Trajans Zeit wurde es der

geistige Mittelpunkt der jüdischen Empörung. Für Gaza gründete Hadrian eine neue Ära, und als ob der alte Streit zwischen Philistern und Israel noch zuletzt zu einem recht drastischen Abschluss gefürt werden sollte, ließen die Römer die jüdischen Gefangenen des letzten Aufstandes gerade in dieser Philisterstadt als Sklaven verkaufen. Ammianus Marcellinus (um 350) fürt neben Cäsarea, Eleutheropolis (Betgabrin) und Neapolis auch Ascalon und Gaza als die egregiae civitates in Palästina an. Hieronymus nennt Gaza usque hodie insignis civitas. Der Handel mit Wein und anderen Handelsprodukten wurde von Ascalon und Gaza aus lebhaft betrieben, und selbst eine gewisse Blüte der Rhetorik und Kunst wird in Gaza für die römische Zeit bezeugt.

Inzwischen hatte das Christentum auch in den philistäischen Gegenden Eingang gefunden. Schon der Diakonus Philippus wurde, nachdem er in Samarien das Evangelium gepredigt hatte, nach Süden auf den Weg nach Gaza gewiesen, obwol derselbe ἔρημος war und one besondere Weisung schwerlich aufgesucht worden wäre, Apg. 8, 26. (Denn die Beziehung des αὕτη ἐστὶν ἔρημος an dieser Stelle auf Alt- oder auch auf das von den Juden a. 65 hart mitgenommene Neugaza hat wenn nicht den Mangel des Artikels vor ἔρημος, so doch den Zusammenhang gegen sich.) Philippus predigte damals auch in Asdod, Apg. 8, 40, und später wurde diese Stadt Bischofssitz. In Gaza soll nach der Sage Philemon, der Empfänger des betreffenden Briefes des Ap. Paulus, der erste Bischof gewesen sein. Jedenfalls hat der dortige Bischof Sylvanus a. 285 unter Diocletian den Märtyrertod erlitten, und von da ab kommen bis 536 noch sechs andere Bischöfe Gazas in den Konzil-Akten vor. Dennoch aber scheint hier die heidnisch-hellenistische Bildung, die seit Alexander d. Gr. immer mehr Eingang gewonnen hatte, die Christianisirung erschwert zu haben, — troß der Annahme des Christentums von seiten der Bewoner der Majuma, welche Konstantin zu einem Bischofssitz erhob, von Gaza ablöste und Constantia nannte, und troß des Hilarion, der, ganz in der Nähe Gazas gebürtig, das Einsiedlerleben in Palästina weit und breit begründete. Neben dem Christentum erhielt sich das Heidentum dort mit acht Tempeln noch bis gegen das Ende des 4. Jarhunderts. Der berühmte Tempel des Marnas wurde erst auf Betrieb der Kaiserin Eudokia zerstört. An seiner Stelle wurde dann eine christliche Kirche gebaut und a. 406 eingeweiht, die nachher, als die Stadt durch die Feldherren des Chalifen Abubekr a. 634 erobert wurde, in die jetzt noch bestehende große Moschee umgewandelt worden ist. — Noch in der Zeit der Kreuzzüge spielten mehrere der alten Philisterstädte eine Rolle. Gaza, welches in den Fehden der verschiedenen arabischen Stämme seit dem Ende des 8. Jarhunderts und weiterhin in den Kriegen zwischen den muhammedanischen Herrschern Syriens und Ägyptens oft schwer heimgesucht und daher verödet war, erstand jetzt durch die Kreuzfarer aufs neue; von Balduin II. durch eine Citadelle wider befestigt, fiel es erst nach 1187 an die Muhammedaner zurück. Noch 1239 wurden hier die Franken geschlagen und 1244 beide, die Franken und Muslimen, von den Charesmiern besiegt. Ascalon war beim Beginn der Kreuzzüge im Besitz der Fatimiden von Ägypten. Die Franken errangen daselbst 1099 einen glänzenden Sieg und nahmen die Stadt nach fünfmonatlicher Belagerung ein. Balduin IV. schlug noch 1177 eben hier den Saladin zurück. Nach der Schlacht bei Hattin 1187 muſste sich aber die Stadt dennoch an letzteren ergeben. Sie wurde später von ihm geschleift. Richard Löwenherz gelang es 1192 nicht, sie wider aufzubauen. Im Waffenstillstand mit den Muslimen wurde festgestellt, dass es zerstört bleiben sollte. Der Mamluckensultan Bibars ließ die Festungswerke 1270 gänzlich niederreißen, sodass die Trümmer allmählich das jetzige Aussehen gewannen, über welches besonders Guérin, Description de la Pal. II, S. 135 zu vergleichen ist. — Gern aber nahmen immer noch die christlichen Pilger, die von Jerusalem nach dem Sinai zogen, ihren Weg nach der philistäischen Niederung hinab und versorgten sich in Gaza, diesem reichsten und wolfeilsten Marktplatz, für die weitere Reise. Der Ulmer Pilger, Felix Fabri, der 1483 dorthin kam, fand die Stadt doppelt so groß als Jerusalem und rühmt ihre Fruchtbarkeit, ihre Waren und das freundliche Verhalten ihrer

Einwoner. Änlich 200 Jare später d'Arvieux. Die Christen verehrten dort die Stelle, an der Maria und Joseph mit dem Jesuskinde auf der Flucht nach Ägypten geruht haben sollten. Den Muslimen aber gilt die Stadt als heilig, weil Haschim, der Großvater Muhammeds, dort auf einer seiner Handelsreisen gestorben ist und begraben liegt.

Litteratur: Relandi Palaestina, p. 38 sq.; Ritter, Erdkunde XVII, Berlin 1852, S. 168—192; Guérin, Description de la Palestine, II; Bädeker (Socin), Palästina und Syrien (11. u. 12. Reiseroute) 2. Aufl. 1880; Calmet, Dissert. de origine et nominibus Philistaeorum in Proleg. et dissert. etc. ed. Mansi, I, p. 180—189; Movers, Die Phönizier, I, 1841; Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, 1842, S. 186—200, 280—285, 306—308; Hitzig, Urgeschichte und Mythologie der Philistäer, Leipzig 1845; (dazu Quatremère im Journal des Savants, Paris 1846, p. 257—269, 411—424 und Redslob in Gersdorfs Repertor. 1845, Heft 45); Ed. Röth, Gesch. unserer abendl. Philosophie, 1846, I, S. 82—99, 239—277; Redslob, Die alttestam. Namen der Bevölkerung des wirklichen und idealen Israelitenstaates, Hamb. 1846; A. Arnold, Philister, Art. in Ersch und Grubers Encyklop. sect. III. Theil 23, S. 321—329; A. Knobel, Völkertafel der Genesis, Gießen 1850, S. 98, 208 ff., 215—222; Ewald, Gesch. Isr., 3. Aufl., I, S. 348 ff.; Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852; G. Baur, Der Prophet Amos, Gießen 1847, S. 76—94 und Art. „Philister" in Riehms Handwörterbuch; Köhler, Bibl. Gesch. I, S. 81 ff.; de Goeje in Theol. Tijdschrift IV (1870) p. 257 sq. **Fr. W. Schultz.**

Philo, der bedeutendste und was Einwirkung auf die christlich-kirchliche Litteratur betrifft, einflussreichste Vertreter der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, ist seinen persönlichen Verhältnissen und Lebensschicksalen nach uns nur sehr ungenügend bekannt. Was wir über ihn wissen, verdanken wir Mitteilungen in seinen eigenen Schriften (Legat. ad Caj. 22. 28; Contra Flaccum; De spec. legg. II, 1; De provid. ed. Aucher. 2, 107), sowie vereinzelten Angaben bei Josephus (Ant. XVIII, 8, 1; XX, 5, 2), Eusebius (H. E. II, 4 sq.; Praep. ev. VIII, 13 sq.), Hieronymus (De viris ill.), Isidorus Pelus., Phot. (Bibl. cod. C. V) und Suidas. Nach dem übereinstimmenden Zeugnisse dieser Berichterstatter war er priesterlicher Abstammung aus reichem vornehmem Geschlecht und zwar, wie Josephus ausdrücklich angibt, Bruder des Alexander Lysimachus, Alabarchen oder Vorstehers der Judenschaft Alexandrias. Ob sein Name eigentlich Jedidjah (vgl. 2 Sam. 12, 25) gewesen, oder ob dieser von späteren jüdischen Autoren (nach Beer, Jüd. Sekten, I, 97) ihm beigelegte Name als freie Dolmetschung von Φιλων zu betrachten ist, muss dahingestellt bleiben. In Alexandrien scheint er etwa 20 v. Chr. geboren zu sein (nicht erst ums Jar 1 unserer Ära, wie Graetz, Gesch. der Juden III, 265 irrtümlicherweise behauptet) und sein Leben ganz oder größtenteils zugebracht zu haben. Nur über einen seiner Lebensumstände haben wir durch Josephus, sowie durch die beiden ersten der oben genannten eigenen Schriften Philos genauere Kunde erhalten. Es ist dies seine Abordnung nach Rom als Gesandter der alexandrinischen Judenschaft an Kaiser Caligula 39 oder 40 n. Chr. Der Statthalter dieses Kaisers, Publius Avilius Flaccus, hatte die den Juden feindselige griechische Volkspartei begünstigt und, weil jene sich weigerten, Bilder des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen, nicht bloß die Urheber der wider sie losgebrochenen blutigen Pöbelexzesse und Straßentumulte unbestraft gelassen, sondern obendrein auch noch selbst ein hartes Gericht über sie verhängt: 38 ihrer Synagogenvorsteher hatte er, unter Verletzung der den Juden von den Ptolemäerzeiten her gewärten Privilegien, zu entehrenden Strafen verurteilt. Obgleich bald nach diesen Vorgängen der Sturz des grausamen Statthalters erfolgte, den Caligula nach Andros verbannen und dort töten ließ, glaubte doch die Judengemeinde ihre gekränkten Rechte durch eine Gesandtschaft nach Rom wider herstellen zu sollen. An die Spitze derselben stellte man Philo, wärend eine gleichzeitig von der judenfeindlichen Gegenpartei abgeordnete Deputation von dem bekannten Grammatiker Apion als ihrem Hauptsprecher gefürt wurde. Es scheint, als ob weder die eine noch die



andere Partei mit ihren Wünschen vollständig durchgedrungen sei. Zu einer förmlichen Audienz gelangte Philo nicht, wurde aber nach längerem Warten nebst seinen Mitgesandten von dem damals schon halb wansinnigen Kaiser in einem Landhause empfangen, wo der Tyrann, abgebrochene Fragen an die Juden richtend und über ihre Enthaltung von Schweinefleisch u. dgl. spöttelnd, auf und ab lief, one ihnen Gelegenheit zu ordentlichem Vortrage über ihre Beschwerden zu geben. Die Gesandtschaft muſste one eine auf Abhilfe lautende Zusage empfangen zu haben, sich nach Alexandrien zurückbegeben. Doch brachte der bald darauf erfolgte Tod Caligulas den Juden Widerherstellung ihrer Rechte und Befreiung ihres längere Zeit eingekerkert gewesenen Alabarchen. Unter Kaiser Claudius, dem diese günstige Wendung der Dinge zu danken gewesen, verfaſste Philo seinen Bericht über die Gesandtschaftsreise nach Rom. Ziemlich bald nachher, jedenfalls noch unter des Claudius Regierung, muſs er gestorben sein. Zur genaueren Bestimmung seines Todesjares mangelt es an den nötigen Nachrichten. Auch läſst sich darüber, wann sein, durch eins seiner Fragmente (bei Euseb. Praep. ev. VIII, 13) bezeugtes Verweilen in Palästina an den heiligen Örtern zu Jerusalem &c. stattgefunden, ob erst nach der Romreise oder schon in früherer Zeit, keine Gewiſsheit erbringen. Unglaubwürdige Sagen späteren Ursprungs sind es, die ihn in Rom mit dem Apostel Petrus zusammentreffen, durch denselben zum Christentum bekehrt worden, später aber zum Judentum wider abfallen lassen (vgl. Eus. H. E. II, 17; Phot. cod. 105 etc.). Vgl. die biographischen Darstellungen bei Gfrörer, Urchristenthum, I, 1—7; Steinhart, „Philo" in Paulis Real-Encykl.; J. G. Müller, Commentar zur philon. Schrift v. d. Weltschöpfung § 6; Ewald, Gesch. des Volks Isr., 3. Aufl., VI, 257 ff.; E. Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, 1874, S. 650 ff.; Ranke, Weltgeschichte III, 1, S. 89 f.

Von den Schriften Philos, deren schon Josephus (Ant. 18, 8, 1) im allgemeinen gedenkt, bietet Eusebius (H. E. II, 18) ein ziemlich reiches, jedoch nicht vollständiges Verzeichnis; doch sind mehrere der hier sowie in späteren Aufzälungen, bei Hieronymus, Photius, Suidas genannten Werke jetzt nicht mehr, oder nur noch bruchstückweise erhalten. Die Echtheit sämtlicher philonischer Schriften versuchte zuerst ein seinem Namen nach nicht mehr bekannter socinianischer Theologe des 17. Jarhunderts zu verdächtigen, dessen Behauptung, ein christlicher Autor gegen Ende des 2. Jarhunderts habe dieselben verfaſst und dem Juden Philo untergeschoben, Petrus Alixius bestritt („Ausspruch der alten jüdischen Kirchen wider die Unitarier in der Streitsache wegen der h. Dreieinigkeit und der Gottheit unseres hochgelobten Heilands", Lond. 1699; a. d. Engl. Berlin 1707). Die windige, durchaus unhaltbare Hypothese nahm in unserem Jarhundert ein Hyperkritiker jüdischer Abkunft Namens Kirschbaum wider auf, nur daſs er statt eines mehrere christliche Fälscher des 2. Jarhunderts den großartigen litterarischen Betrug spielen ließ (Der jüdische Alexandrinismus eine Erfindung christlicher Lehrer, Leipzig 1841); vgl. die fast über Gebür eingehende Widerlegung, welche Großmann, De Philonis operum continua serie, Lips. 1841. 42, diesem Einfall widmet. Größere Berechtigung, sei es wirkliche, sei es scheinbare, kommt gewissen Angriffen der neueren Kritik auf einzelne Schriften zu. So ist die Schrift De mundo (*περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* — zuerst gedruckt Ven. 1492) durch Frankel und Bernays mit unwiderleglichen Gründen als von einem Späteren zusammengetragener Cento aus verschiedenen echten philonischen Schriften dargetan worden (Frankel, Palästin. u. alexandr. Schriftforschung 1854, S. 33; Bernays in den Monatsberichten der Berl. Akademie 1863, S. 34 ff.). Desgleichen sind die von Aucher aus dem Armenischen herausgegebenen Reden über Simson und über Jona (Oratt. de Samson et de Jona, in t. VII opp. Philonis ed. Richter, Lips. 1830) sicher unecht; vgl. Großmann l. c., I, 21; Dähne, Theol. Stud. u. Kr. 1833, IV. Gegen Frankels Angriffe auf das Buch Quod omnis probus liber (in der Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. II, 30 ff. 61 ff.) haben Herzfeld (Gesch. Isr. II, 382) und besonders Zeller (Phil. der Griechen III, 2, I, 35) abwehrende Bemerkungen triftiger Art gerichtet. Auch die Echtheit der Legatio ad Cajum hat man zu bestreiten versucht; doch sind die

von Graetz (Gesch. der Juden, 2. Aufl., III, 464 ff.) dawider ins Feld gefürten Gründe nicht durchschlagender Art; vgl. Zeller und Herzfeld a. a. O. Wirklich schwerwiegende Einwürfe haben im Anschlusse an gewisse, gleichfalls zuerst von Graetz in dieser Richtung geäußerte Bedenken, neuerdings mehrere Kritiker gegen die Echtheit des Büchleins De vita contemplativa (περὶ βίου θεωρητικοῦ) vorgebracht; so Jost in seiner Gesch. des Judenth. I, 224; die Franzosen Nicolas, Derenbourg, Renan; Kuenen in s. Godsdienst van Israel (II, 440 ff.) und neuestens besonders P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, Straßburg 1880, S. 87 ff. Die Gründe, womit insbesondere der letztgenannte das Herrüren der Schrift von einem christlich-mönchischen Falsarius des ausgehenden 3. Jarhunderts warscheinlich zu machen sucht, sind hauptsächlich: 1) Das Büchlein stehe in notorischem Abhängigkeitsverhältnis zu jener anderen Schrift, Quod omnis probus liber, sei mit Bezug auf dieselbe verfasst und wolle als ihre Fortsetzung gelten; 2) sein Autor huldige einer weit weniger freien, geistig erleuchteten Weltansicht als Philo, sei vielmehr mönchisch bornirter Gesinnung und suche die einsiedlerisch-asketische Lebensweise seiner Lieblinge, der Therapeuten, um jeden Preis zu empfehlen; 3) vor Eusebius werde die Schrift von keinem einzigen christlichen oder nichtchristlichen Autor citirt, der Kirchenhistoriker von Cäsarea sei ihr erster Zeuge und zugleich auch ihr erster Lobredner, der den darin geschilderten Orden der Therapeuten one Weiteres als geschichtlich existirend ansehe und für die schon zu Philos Zeit, also gleichzeitig mit Christo selbst und den Aposteln, bestehende Urform des christlichen Mönchtums erkläre. Es fehlt in der Tat nicht an diese Hypothese begünstigenden Momenten; doch wird aus dem Schweigen der Zeugen vor Eusebius vielleicht etwas zu viel gefolgert und hinsichtlich des Sprachgebrauches, der doch irgendwie als ein entschieden nachphilonischer darzutun wäre, läſst das Räsonnement der Kritiker manches zu wünschen übrig. Zur Hebung der historischen Unbegreiflichkeiten, welche dem Therapeutentum als dem 1. Jarhundert unserer Ära angehöriger Erscheinung allerdings anhaften, könnte die Annahme wol genügen, dass Philo in der betreffenden Schrift sich der Darstellungsform einer hist.-philosophischen Tendenzdichtung bedient, also die Genossenschaft der Therapeuten als ein angebliches Muster asketisch-kontemplativer Vollkommenheit (verwandt entweder dem Essäertum, oder dem Neupythagoreismus) fingirt habe. — Der Gegenstand wird wol noch tiefer eindringender Untersuchung unterliegen müssen; die Stellung des Büchleins vom beschaulichen Leben erscheint durch die besprochenen Angriffe allerdings als erschüttert, doch kann sie noch nicht als gänzlich zu Fall gebracht gelten.

Die nach Ausscheidung jener spuria zurückbleibenden echten Werke Philos pflegt man auf im wesentlichen sachgemäße und zutreffende Weise einzuteilen in die drei Gruppen der exegetischen Werke über den Pentateuch, der philosophischen Schriften und der politischen Schriften.

I. Schriften über den Pentateuch, die umfang- und inhaltreichste Klasse, vom Verfasser selbst (De praemiis, p. 910; Vit. Mosis II, p. 660) in folgende drei Gruppen eingeteilt:

a) Schriften kosmogonischen Inhalts: *Περὶ κοσμοποΐας* (De mundi opificio), eine allegorische Erklärung des mosaischen Sechstagewerks Gen. 1 — die einzige Repräsentantin dieser Gruppe, obschon manches Kosmogonische nebensächlicherweise auch in Schriften der folgenden Gruppe vorkommt.

b) Schriften historischen Inhalts, auch allegorische oder genealogische genannt, dem Inhalte der Genesis Kapitel für Kapitel zur hist.-allegorischen Erläuterung dienend. Es gehören hieher: Legis allegoriarum libri III, die Allegorien des Gesetzes, eine ausfürliche Deutung der Paradieses- und Sündenfallsgeschichte Gen. 2, 1 bis 3, 19; De Cherubim zu Gen. 2, 24; De sacrificio Caini et Abeli zu Gen. 4, 2. 3; Quod deterior potiori insidiari soleat zu Gen. 4, 8—16; De posteritate Caini zu Gen. 4, 2—26; De gigantibus zu Gen. 6, 1—3; Quod Deus immutabilis zu Gen. 6, 4—10; die vier Betrachtungen über Noahs Geschichte: De agricultura zu Gen. 9, 20; De plantatione Noe zu ders. Stelle; De ebrietate zu Gen. 9, 21—23; Resipuit Noe zu Gen. 9, 24. Ferner De

linguarum confusione zu Gen. 11, 1—9. Dann fünf Betrachtungen über Begebenheiten aus Abrahams Geschichte: De migratione zu Gen. 15, 1—6; Quis rerum divinarum haeres sit zu Gen. 15, 2—18; De congressu quaerendo eruditionis gratia zu Gen. 16, 1—6; De profugis zu Gen. 16, 7—15 und De nominum mutatione zu Gen. 17, 1—22. Hierauf folgen, aus dem weiteren Verlauf der Patriarchengeschichte eklektisch herausgegriffen, die zwei Bücher De somniis zu Gen. 28, 12 ff. (Jakobs Traum) und zu Gen. 37. 41 (Josephs und Pharaos Träume). Endlich die zusammenhängend gehaltenen Biographieen des ersten und des letzten der vier israelitischen Patriarchen: De Abrahamo und De Josepho, sowie die aufs Gebiet des Exodus und der folgenden Bücher der Thora hinüberleitenden 3 Bücher De vita Mosis.

c) Schriften gesetzgeberischen Inhalts — ethische Betrachtungen, anknüpfend teils an Gebote des Dekalogs, teils an Ritualgesetze, insbes. die in Lev. 1—7 enthaltenen. Es sind die Schriften De caritate, De poenitentia, De decalogo, De circumcisione; ferner zwei Bücher De monarchia über das erste Gebot des Dekalogs; De specialibus legibus l. I, über das dritte Gebot; De septenario über das vierte Gebot; De festo cophini und De colendis parentibus über das fünfte Gebot; De legibus specialibus II. über das 6. und 7. Gebot; De concupiscentia über das letzte Gebot. Ferner die Schriften De judice, De justitia, De creatione principum (zu Deut. 17, 15 ff.), De fortitudine, De mercede meretricis (zu Deut. 23, 19); De praemiis et poenis (Rückblicke auf die gesamte alttestamentliche Urgeschichte von Enos und Noah an, behufs spezieller Erläuterung von Deut. 30, 10 ff.); De exsecrationibus (zu Deut. 28, 33 ff.). Speziell auf die Opfer- und Priestergesetze in Levit. 1—7 beziehen sich die allegorischen Abhandlungen: De sacerdotum honoribus, De victimis und De victimas offerentibus.

II. Philosophische Schriften: Quod omnis probus liber sit; De vita contemplativa — falls dieses Buch echt ist (vgl. oben); De nobilitate *περὶ εὐγενείας* (nach Dähnes Annahme Fragment einer Apologie für die Juden). Hieher gehören auch die nur teilweise in armenischer Übersetzung wider aufgefundenen Quaestiones et solutiones in Genesin et Exodum, ursprünglich fünf Bücher (nach Eusebius und Suidas), sowie die gleichfalls aus dem Armenischen herausgegebenen Werke De providentia ll. II und De ratione brutorum (ed. Aucher, 1822).

III. Politische Schriften, d. h. historische Berichte über jüdische Volkszustände und Begebenheiten seiner Zeit. Nach Euseb. H. E. II, 5, waren dies im ganzen 5 Bücher über „die Schicksale der Juden unter Kaiser Gajus (*Τὰ κατὰ Γαϊον Ἰουδαίοις σύμβαντα*). Verloren sind davon B. 1, 2 u. 5, erhalten noch B. 3: Contra Flaccum und B. 4: Legatio ad Gajum. Das vierte samt dem (seinen Bericht über die römische Gesandtschaftsreise fortsetzenden) verlornen fünften Buche werden auch zuweilen unter dem gemeinsamen Titel „Von den Tugenden" (*Περὶ ἀρετῶν*) zusammengefasst; so in mehreren Handschriften und bei Eus. KG. II, 6.

Statt der hier gegebenen Gruppirung, welche von Philo selber herrürt (s. o.), haben die jüdischen Gelehrten Asarja de'Rossi (in seinem Meor Enajim, Mantua 1573) und Zunz, sowie im Anschlusse an sie Großmann (1841), eine der bekannten Gliederung des Talmud in hagadische und halachische Bestandteile analoge Einteilung der philonischen Schriften durchzufüren versucht: 1) theoretische Schriften teils dialektischen, teils physischen Inhalts und entsprechend der Hagada; 2) praktische Schriften über die Gebote des Gesetzes (unsere obige Gruppe I, c), der Halacha entsprechend. Allein diese Partition ist offenbar künstlich gemacht und ihre Undurchfürbarkeit erhellt klar genug aus dem genus mixtum, welches Großmann noch neben seinen Hagadana und Halachana zu statuiren genötigt ist.

Über den Handschriften-Apparat der Werke Philos (cod. Vaticanus, Laurentianus, Augustanus etc.) sowie über die früheren Druckausgaben (ed. princ. Turnebi, Par. 1552; ed. Genev. 1613 u. s. f.) handelt die Präfatio Thomas Mangeys, des besten bisherigen Herausgebers (2 voll., Londini 1742), zu dessen kritischem Apparat nur A. F. Pfeiffer in seiner fünfbändigen unvollen-

det gebliebenen Ausgabe (Erlangen 1785—92) einiges Neue von Wert hinzufügte, wärend C. Ernst Richter (Leipz. 1828—30, 8 voll. 8°) und die Tauchnitzsche Stereotypausgabe (Leipz. 1851—53) ganz bei der von Mangey gelegten Grundlage beharrten. Vgl. noch Delaunay, Philon d'Alexandrie, Par. 1867, p. 71 sq., und besonders Tischendorf in den Prolegomenen zu seinen Philonea inedita, Lips. 1868, wo vorzugsweise treffend und gründlich über Wert und Unwert der bisher zur Verwendung gelangten Hilfsmittel für die philonische Texteskritik gehandelt ist.

Zur Betrachtung der Lehreigentümlichkeiten Philos übergehend, haben wir zunächst von seinen Bildungsgrundlagen und seiner Stellung inmitten der alexandrinisch-jüdischen Litteratur im allgemeinen zu handeln. Die eigentümliche Kombination jüdisch-monotheistischer Gottesweisheit mit hellenischer Weltweisheit, welche uns in den philonischen Schriften entgegentritt, hatte schon eine lange Reihe von Vorgängern gehabt, auf denen stehend Philo seine Lehrmethode und Weltansicht, als einflussreichstes letztes Glied dieser alexandrinisch-hellenistischen Tradition, entwickelte. An die Spitze dieser philosophirenden Juden Alexandrias wird herkömmlicherweise, und wol mit Recht, Aristobul gestellt, ein peripatetischer (oder genauer stoisch-peripatetischer) Denker um die Mitte der dreihundertjärigen Ptolemäerzeit, dessen geschichtliche Existenz die Hyperkritik modern jüdischer Historiker wie Grätz (Monatsschr. f. d. Gesch. des Judenthums 1878), Joel (Blicke in die Religionsgeschichte zu Anf. des 2. christl. Jahrh., 1880) ꝛc. vergebens zu leugnen versucht hat. Schon bei ihm findet sich das Streben, Elemente hellenisch-philosophischer Weisheit mit den Grundgedanken des alttestamentl. Monotheismus zu verschmelzen und auf dem Wege allegorischer Auslegungskünste als bereits in den Büchern Mosis enthalten zu erweisen. Schon er sucht die menschenänlichen Eigenschaften Gottes ins abstrakt Geistige umzudeuten und, in Verbindung mit diesem Trachten, nach Beseitigung des Anstößigen der biblischen Anthropomorphismen und -pathismen zwischen die geistige Wesenheit Gottes und die Erscheinungen der Sinnenwelt gewisse Mittelwesen oder hypostatische Kräfte einzufügen. Spuren einer änlichen Betrachtungsweise begegnet man bei den ungefär demselben Zeitalter angehörenden Urhebern der alexandrinischen Übersetzung des A. T.'s (Substitution der Engel für den Namen Gottes an Stellen wie Jes. 9, 5; Ps. 8, 6 ꝛc.; Entfernung anthropomorphischer Ausdrücke wie „Gestalt Gottes", „Mund, Ohr, Nase Gottes" ꝛc.); desgleichen im Buche der Weisheit Salomos, sowie bei dem besonders die allegorische Auslegungskunst eifrig handhabenden Verfasser des Aristeasbriefes mit seinen seltsam gezwungenen moralischen Deutungen der Speisegesetze des Levitikus (vgl. d. Art. Apokr. des A. Test. Bd. I, S. 510). Abschließender Sammelpunkt für alle diese vorhergegangenen Bestrebungen ist Philo; sowol seine religionsphilosophische Spekulation als seine Methode der Schriftbehandlung setzt das von seinen Vorgängern Begonnene mit systematischer Konsequenz fort. Namentlich die philonische Allegoristik „nimmt wie ein gewaltiges Becken alle kleineren Kanäle der alexandrinischen Schriftdeutung in sich auf, um alsdann ihre Gewässer wider in vielverzweigten Strömen und Kanälen in die spätere Bibelauslegung des Judentums und des Christentums zu ergießen" (Siegfried, Philo v. Alex. ꝛc., S. 27). In diesem gleich kunstvoll wie extravagant und gewalttätig ausgeübten Allegorisirungsverfaren ahmt Philo die hellenischen Philosophen nach, zu welchen er sich vorzugsweise hingezogen fült, insbesondere Plato und die Stoiker. Wie er denn in der ganzen griechischen Weltweisheit aufs reichste und gründlichste bewandert erscheint und außer den namhafteren Dichtern und Historikern (vgl. Herzfeld, Gesch. Israels II, 465) sämtliche Hauptphilosophen kennt und häufig citirt — teils in beifälliger Weise, teils um ihre Lehren zu bekämpfen (so den Epikur und seine Jünger). Seine Schriften sind voll bewundernder Aussprüche, insbesondere über Plato, die Eleaten und die Begründer der Stoa. „Plato ist ihm der Heiligste und der Große; Heraklit der Große und Berühmte; Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes sind ihm göttliche Männer und bilden einen heiligen Verein" (Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philos., S. 205). Schon den Kirchenvätern erschien

das Durchdrungensein Philos vom Geiste platonischer Philosophie auffällig, wie ihr Sprichwort (bei Suidas) zeigt: ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει. Sein Ideeengehalt schließt in der Tat vieles Platonisirende in sich, wärend allerdings die formale Seite seiner Lehrweise, namentlich seine Allegoristik auf exegetischem Gebiete, mehr nach stoischen Mustern geartet erscheint. Das die Philosophen der Stoa bei ihrem Allegorisiren der griechischen Mythen leitende Streben, die mannigfachen Verbildlichungen und Verkörperungen der religiösen Idee in der historisch überlieferten Volksreligion auf ihre einfachen Grundbegriffe und Urquellen zurückzuverfolgen, findet sich bei unserem Alexandriner wider, nur dass es bei ihm auf biblische Ausdrücke, Gesetzeslehren und Kultusvorschriften bezogen und in den Dienst des Monotheismus gestellt erscheint. Von einem Preisgeben der alttestamentlichen Glaubenssubstanz, um heidnische Gottesvorstellung dafür einzutauschen, ist bei ihm nicht die Rede. An der Annahme eines lebendigen persönlichen Schöpfers und Regierers der Welt, der sich durch Mose geoffenbart und Israel zu seinem besonderen Eigentum inmitten der Völkerwelt erkoren, hält er mit aller Entschiedenheit fest. Insbesondere ist Mose ihm der göttliche Prophet aller Propheten und sein Gesetz der Inbegriff aller geoffenbarten Weisheit und Tugendlehre, weshalb er auf eine freie systematische Gestaltung seiner religiösen Weltansicht im Grunde verzichtet und seine Ansichten vielmehr wesentlich in Gestalt eines großen praktisch-spekulativen Kommentars zum Pentateuch entwickelt. „Der Grundton bei Philo ist positiv, nicht der einer negativen Aufklärung; Glaube und Frömmigkeit ist ihm die höchste aller Tugenden. Und zwar durchdringt seinen positiven Glauben ein stark mystisches Element, das sich in vielen warmen, schwungvollen und erhabenen Stellen sehr bestimmt als das erste Glied des Neuplatonismus kundgibt. Aber sein Mystizismus ist kein einseitiges Versenken der Seele in die Anschauung Gottes, sondern er ist einerseits getragen durch seinen monotheistischen, ethischen Standpunkt, andererseits durch ein immer waches philosophisches Bewusstsein, welches die Natur der Sache zu begreifen sucht, welches ursprüngliches Bedürfnis des Geistes ist und genärt wurde durch seine Vertrautheit mit den Griechen. Daher behalten seine Werke immerfort eine hohe wissenschaftliche Bedeutung. Was der Hebraismus im Leben in antiker Form verwirklicht hat, den Glauben an und die Beziehung zu einem Gott, das sollte zuerst der jüdische Hellenismus mit Hilfe griechischer Philosophie in die universellere Wissenschaft einfüren. Zum ersten monotheistischen Theologen in diesem kosmopolitischen Sinne war Philo berufen, dessen Weg dann die folgenden Theologen, namentlich von der alexandrinischen Schule, weiter verfolgten" (J. G. Müller, Art. „Philo" in Aufl. 1 der Encykl.).

Zu einem dogmatischen System mit synthetisch-lokaler Anordnung gestaltet stellt Philos Lehrbegriff sich folgendermaßen dar:

I. Gott an sich.

Zwischen Gott an sich und dem sich offenbarenden Gotte aufs strengste zu scheiden, erforderte sowol der alttestamentlich-theistische Standpunkt Philos, als seine aus platonischer Spekulation stammender Dualismus zwischen Geist und Materie, Unendlichem und Endlichem. Daher weist er einerseits alles Pantheistische, alle Kreaturvergötterung mit größter Schärfe zurück, andererseits wehrt er alles Anthropomorphische und Anthropopathische von seiner Gottesvorstellung angelegentlichst ab. Nur um den großen Haufen zu schrecken, rede die Schrift zuweilen vom Zorne Gottes (Quod deus immutab. p. 301); nicht bloß menschliche Gliedmaßen oder Körperteile, sondern überhaupt etwas Körperänliches Gott beizulegen sei unerlaubt; Gott sei absolut körperlos und außerhalb der Körperwelt, zwar alles umfassend, aber von nichts umfasst (De somniis I, 576). Wie außerhalb des Raumes. ist Gott auch außerhalb der Zeit, ein absolut raum- wie zeitloses Wesen, ja seinem Wesen nach eigentlich unerkennbar (erkennbar nur κατ' ὕπαρξιν, nicht κατ' οὐσίαν; De nom. mutat. p. 1044 sq.; De somn. I, p. 599). Der einzig bezeichnende Name für Gott ist daher „das Sein", τὸ ὄν oder ὁ ὤν, ausgedrückt durch das heilige Tetragrammaton (יהוה), das mit Recht von den

Juden geheim gehalten und nur vor geweihten Ohren ausgesprochen wird (De Abrah. p. 367; Vit. Mos. III, p. 670, u. a.; vgl. Plato im Tim. p. 28). — Ist sonach Gott eigentlich one alle Qualitäten oder eigenschaftslos (ἄποιος, Legg. alleg. I, 1, 50), so lassen doch gewisse Attribute zur Kennzeichnung seines Wesens gegenüber dem kreatürlichen Sein sich nicht vermeiden. So das der Unwandelbarkeit oder Unveränderlichkeit, ausgedrückt durch Adjektiva wie ἄτρεπτος, ἀμετάβλητος, ἀκλινής, βέβαιος, ἰσαίτατος, und zum Gegenstande besonderer Betrachtung in einer ganzen Schrift gemacht (Quod Deus sit immutabilis). Ferner die Attribute der Einheit (Gott ist μόνος, ἕν, εἶς καὶ τὸ πᾶν αὐτός, u. s. f.); der absoluten Einfachheit im Gegensatze zur zusammengesetzten Natur der Geschöpfe (Gott ist εἰλικρινής, ἀκραιφνής, καθαρός; er ist οὐ σύγκριμα, sondern φύσις ὡς ἁπλῆ = De mut. nom. I, 606); der vollkommensten Freiheit (De somn. II, 1142) und Seligkeit, kraft deren er unberürt bleibt von allem Kreatürlichen, Materiellen und den daran haftenden Übeln (De sacrificantibus p. 857; De Cherubim p. 122; De Abrah. p. 378); der höchsten Bedürfnislosigkeit und Selbstgenugsamkeit (er ist ἀνεπιδεής, οὐδενὸς χρήζων, αὐταρκέστατος ἑαυτῷ, De fortitud. II, 377), kraft deren er allein in keinem Verhältnis zu Anderen steht, keines der πρός τι beschaffenen Wesen ist (De mutat. nom. I, 582). Wird Gott das Gute schlechthin, τὸ ἀγαθόν, genannt, so geschieht dies doch nur in dem Sinne, daſs er, der Quell alles Guten, als besser denn alles Gute zu gelten hat (De mundi opif. p. 2). Wird er „Licht" genannt, so geschieht das lediglich in bildlichem Sinne, um anzudeuten, daſs dieses göttliche Urlicht um so viel heller sei als das sichtbare Licht der Sonne, wie dieses die Finsternis an Helligkeit übertreffe (De mundi opif. p. 6. 15; De somn. I, 576).

II. Gott in seiner Bezogenheit auf die Welt. Die Schöpfung.

Trotz jener Überweltlichkeit und Abgezogenheit von allem geschöpflichen Sein, kommt Gott keine abstrakte Transscendenz, sondern zugleich auch ware Immanenz im Verhältnis zur Welt zu; er ist der alles Erfüllende, alles Durchdringende, nichts leer Lassende (Legg. alleg. III, 61). Er ist der Welt Urheber, die höchste Ursache alles Seins (ὁ αἴτιος oder τὸ αἴτιον, τὸ δραστήριον, auch ὁ ποιητής, πατήρ, δημιουργός etc.), von dem die gesamte Geister- wie Sinnenwelt abhängig ist (De somn. I, 588; De vit. Mosis III, 688). Gleich jenen Attributen, die seine Transscendenz oder Abhängigkeit von der Welt ausdrücken, kommt ihm daher auch eine Reihe Eigenschaften der Bezogenheit auf die Welt zu. So die Allmacht, kraft deren ihm alles möglich (De mundi opif. p. 9; De Josepho p. 561 etc.) und er die wirkende Ursache von Allem ist (τὸ δραστήριον αἴτιον, De Cherub. p. 621; De mundi opif. p. 2), ἡ ἀρχὴ τοῦ δρᾶν, Legg. alleg. I. 41); die Allwissenheit, kraft deren ihm alles bekannt ist und er auch das Zukünftige voraussieht (De ling. confus. p. 340); die Weisheit, kraft deren er den Rat und Verstand aller Menschen unendlich übertrifft (De migrat. Abr. p. 394). — Bei dem weltschöpferischen Verhalten Gottes kommt außer ihm selbst als der allmächtigen und allweisen Welt-Ursache (dem schaffenden Subjekt, dem ὑφ' οὗ oder αἴτιον) noch Dreierlei in Betracht: der Stoff, woraus die Welt geschaffen worden (τὸ ἐξ οὗ), das Werkzeug, wodurch sie geschaffen worden (τὸ δι' οὗ, τὸ ἐργαλεῖον), und das Weswegen oder der Zweck, wozu sie erschaffen worden (τὸ δι' ὅ oder ἡ αἰτία). 1) Als Stoff, woraus die Welt erschaffen, betrachtet Philo sehr bestimmt die ὕλη oder Materie, das relative Nichts (μὴ ὄν), nicht das absolute Nichts des strengeren monotheistischen Schöpfungsglaubens. Er folgt hierin dem Plato im Timäus sowie dem Aristoteles (siehe De providentia § 55; De Cherub. 129; De mundi opif. p. 4). Alexandrinische Vorgänger dieser seiner Annahme eines Geschaffenseins der Welt aus hylischer Materie oder aus einem formlosen Chaos war u. a. Pseudo-Salomo (Weish. 11, 17) gewesen. Aus der formlosen Hyle läſst Philo unter Gottes Einflusse auch die Zeit entwickelt werden: denn nicht in der Zeit, sondern mit der werdenden Zeit, wie schon Plato im Timäus (37 d; 38 b) dies richtig erkannt hat, sind Himmel und Erde geschaffen worden. Die sechs Schöpfungstage sind bloßes Bild,

die Trefflichkeit der geschaffenen Welt durch die Sechs als Zal der Vollkommenheit darstellend, eventuell auch zu ersetzen durch die Zehn als ein anderes Zalensymbol der Vollkommenheit (— wie denn in der Tat in der Schrift De congressu quaerendo erud. grat. die Bildung des Universums als nach dekadischem Einteilungsprinzip erfolgt geschildert wird). „Zu glauben, dass die Welt genau in sechs Tagen oder überhaupt in einer Zeit geworden sei, ist einfältig" (Leg. alleg. p. 41). Die Verteilung der göttlichen Schöpfertaten über sechs Tage ist vielmehr auf die Rangordnung der Geschöpfe zu beziehen: „Himmel und Erde" (Gen. 1, 1), d. i. die göttliche Idealwelt, werden an die Spitze der ganzen Reihe gestellt; der sichtbare Himmel, die Erde mit ihren Gewässern, Pflanzen und Tieren folgt nach; der Idealmensch Gen. 1, 26 f. (nach dessen Bilde später der sichtbare Mensch, Gen. 2, 7 ff., gebildet wird) schließt die Reihe ab (De mundi opif. p. 3. 9. 16 sq.; vgl. Leg. alleg. I, 41 sq.). Philo folgt in dieser idealisirenden Behandlung des Schöpfungsvorganges mehrfach dem platonischen Timäus; der aus demselben entnommene Begriff einer Idealschöpfung ist im Grunde nichts anderes als die eines absolut vernünftigen, aus Gottes Logos entsprungenen Planes der Schöpfung. — Was nämlich 2) das Werkzeug oder wodurch (δι' οὗ) der Schöpfung betrifft, so ist dies eben dieser göttliche λόγος oder λογισμός, von welchem unten in anderem Zusammenhange noch eingehender die Rede sein wird. Und was 3) den Zweck der Schöpfertätigkeit Gottes (das δι' ὅ oder die αἰτία) betrifft, so ist dies seine Güte (ἀγαθότης), d. h. nicht etwa seine Trefflichkeit oder Vollkommenheit in dem ästhetischen Sinne, wie Plato (Tim. 29 d; 50) den göttlichen Weltzweck bestimmt, sondern seine Liebe oder freie Selbstmitteilung an seine Geschöpfe. „Gott schuf die Welt, weil er gut ist und gerne schenkt" (De nom. mut. p. 1051). „Als Wolwollender und Barmherziger hat er alles mit seiner woltätigen Kraft — seiner δύναμις εὐεργετική, χαριστική — erfüllt" (De vit. Mos. III, p. 688; vgl. Leg. alleg. I, 46; III, 91; De sacrif. Cain 139; De Cherub. 129 etc.). Kurz: „Will jemand die Ursache erforschen, weshalb das Weltall geschaffen worden, der wird das Ziel nicht verfehlen, wenn er mit einem der Alten (Plato, l. c.) sagt: „der Vater und Schöpfer sei gut, und deshalb habe er seine beste Natur der Materie nicht neidisch entzogen, die aus sich selbst nichts Schönes hatte, aber Alles werden konnte" (De mundi opif. 4).

III. Die göttlichen Mittelwesen, insbesondere der Logos.

Zwischen Gott dem Unendlichen und der endlichen, unvollkommenen Welt besteht eine weite Kluft und doch auch ein sie überbrückendes Band. Dieses Band bilden die göttlichen „Kräfte" (δυνάμεις), eigentümliche Zwischenwesen oder Mittelbegriffe, die einerseits als Kraftwirkungen, Selbstoffenbarungen oder Eigenschaften Gottes, andererseits doch auch als persönliche Wesen geistiger Art geschildert werden. Sie erscheinen wesentlich als personifizirte oder hypostatisch gedachte göttliche Eigenschaften „und zwar als Eigenschaften der Bezogenheit Gottes auf die Welt, wodurch diese geschaffen und regiert wird (Quod Deus imut. p. 296 sq.; De nom. mut. 1048). Ihrer Zal nach unermesslich, zerfallen sie in mehrere Klassen, namentlich in woltuende (χαριστικαί) und in strafende Kräfte (κολαστικαί): De linguar. conf. 345; De profugis 464; vgl. De sacrif. Abel 139, und Quis rer. div. haer. 503 sq, wo zusammenfassend von einer woltuenden Hauptkraft, ἀγαθότης genannt, durch welche Gott die Welt schuf, sowie von einer strafenden, der ἀρχή, durch welche er die Welt regiert, die Rede ist. Höher als diese beiden Hauptkräfte der Güte und der Herrschergewalt, überhaupt den Gipfel der ganzen Reihe von Mittelwesen und ihre abschlussmäßige Zusammenfassung bildend, erscheint der göttliche Logos (De Cherub. p. 112; De posteritate Caini, §. 5. 26; De profugis 464). Er wird einerseits mit zu den Mittelwesen oder göttlichen Kräften gerechnet, wie denn diese nicht selten auch λόγοι (λόγοι σπερματικοί, λόγοι τῶν ὅλων etc.) genannt werden; andererseits erscheint er als höherstehend, herrlicher und erhabener denn sie, als Inbegriff ihrer aller (δύναμις κατ' ἐξοχήν, δύναμις ἡ μεγάλη, auch λόγος σπερματικός schlechtweg im Unterschiede von jenen einzelnen λόγοι σπερματικοί: Quis rer. div. h.

497; De somn. I, 575; De linguar. confus. 324; De mundi opif. 9). Bildlich heißt er daher der „Wagenlenker“ der Kräfte oder auch deren „Mutterstadt“ (De profugis p. 464 sq.); ferner ihr Vater und Fürer (De somn. II, 1134), ihr Ältester und Erstgeborener (Leg. alleg. III, 93; Quis rerum 509). Sind die übrigen Mittelwesen Engel oder Boten Gottes (ἄγγελοι: De ling. conf. 345; De somniis I, 586; De vit. Abrah. 136), so ist der Logos der „älteste Engel“ oder „Erzengel“ (De ling. conf. 341; Quis rerum 509). Zu Gotte selbst steht der Logos in dem innig nahen Verhältnis, dass er unmittelbar aus seinem Wesen ausfließt, wärend die übrigen λόγοι oder δυνάμεις erst wider von ihm ausfließen und sich entfalten. Zwischen Gott und dem Logos ist kein Zwischenraum; jener ist ὁ λαλῶν, dieser ὁ λεγόμενος (De prof. 465). Auch „zweiter Gott“ wird der Logos gelegentlich genannt (Quaest. in Gen., fragm. M. II, 625), oder Gottes Ebenbild (De ling. conf. 341; Leg. alleg. II, 79), Gottes Statthalter (De agricult. 195; De somniis I, 600), Gottes Gepräge (χαρακτήρ, De plant. Noe 217), Gottes Werkzeug (De Cherub. 129). — Welche Rolle er bei der Weltschöpfung spielt, erhellt zur Genüge aus der letzten dieser Benennungen. Der Logos ist es, durch welchen (δι' οὗ) die Welt von Gott geschaffen wurde (De Cherub. l. c. u. öfter). In ihm subsistirte bei der Schöpfung zunächst Himmel und Erde, d. i. jene göttliche Idealwelt (De opif. mundi 4. 5). Er ist der Ort der Ideeen, der diese durch Teilung oder Scheidung aus sich heraussetzt, daher λόγος τομεὺς τῶν συμπάντων (Quis. rer. div. haer). Durch ihn drückt Gott die mittlerischen Kräfte, welche in ihm ruhen, gleich dem Gepräge eines Siegelringes in die Materie hinein; daher seine Bezeichnung als „Siegel Gottes“ oder „Siegel des Weltalls“ (De profug. 452; De nom. mutat. 1165). Er ist das „Band aller Dinge“ (De profug. 452), der Statthalter Gottes, durch den dieser alles zusammenhält, stützt, ordnet (De somn. I, 600; Vit. Mos. III, 673).

Aus dem Synonymum ῥῆμα, dessen sich Philo zuweilen bedient (De sacrif. Abel 131; vgl. Leg. alleg. I, 44: ῥήματι, ᾧ θεὸς πάντα ποιεῖ), erhellt unzweifelhaft, dass ihm der Logos das biblische Schriftwort ist, die alttestamentliche Mittelsmacht des göttlichen Schaffens (Gen. 1, 3; Ps. 33, 6; Deut. 8, 3; Weish. Sal. 9, 1 ff.) und Weltregierens (Sir. 43, 26). Andererseits zeigt jenes Enthaltensein der vielen Logoi in dem einen Logos, sowie die gelegentliche Gleichsetzung von λόγος und λογισμός (De mundi opif. 5), dass er bei Ausbildung des Begriffes sich an die griechischen Philosophen angelehnt hat, und zwar zunächst und vornehmlich gewiss an die Stoiker. Ihnen erscheint auch die Distinktion zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und λ. προφορικός nachgebildet, die er einmal zwar nicht bezüglich des göttlichen aber doch betreffs des menschlichen Logos macht (vgl. De vit. Mos. III, 672 mit Plutarch, Philosophis esse c. principibus colloquendum, c. 2). Synonym mit Logos gebraucht Philo zuweilen auch den durchs A. T. ihm dargebotenen Begriff der göttlichen Weisheit (σοφία, ἐπιστήμη), doch dies verhältnismäßig selten und meist so, dass diese Weisheit vom Logos mehr oder minder deutlich unterschieden und als eine von ihm ausgehende Kraft oder Eigenschaft gefasst wird (De profug. 470; Leg. alleg. II, 1103) — gleichwie er auch den göttlichen Geist (πνεῦμα θεῖον, πν. προφητικόν) als eine vom Logos verschiedene Potenz behandelt (De mundi opif. 6. 14. 30; De gigant. 287. 290: De profug. 477).

IV. Der Mensch und die göttliche Offenbarung an ihn.

Am Schlusse seines Schöpfungswerkes schuf Gott durch seinen Logos zunächst den „himmlischen Menschen“, d. h. den präexistenten Idealmenschen, den Menschen in seinem vorzeitlichen, noch ganz geistigen, geschlechtslosen (weder männlichen noch weiblichen), von Sünde unbefleckten, unvergänglichen und warhaft gottebenbildlichen Zustande (De mundi opif. 14. 16. 31; Leg. alleg. I, 56; III, 79; De exsecr. 936). Erst der hernachmals, und zwar nicht vom göttlichen Logos allein, sondern von ihm unter Mitwirkung niederer Kräfte oder Engel gebildete „irdische Mensch“ entbehrte der vollkommenen Gottbildlichkeit und war darum der Möglichkeit des Fallens in Sünde ausgesetzt. Zwar seine höhere oder Geist-Seele,

sein Nous, rürte von Gottes eigenem schöpferisch belebenden Hauche her (Gen. 2, 7), aber bei der Bildung seiner niederen Seele (mit ihrem irdischen Verstande, *νοῦς γηϊνός*), sowie seiner Leiblichkeit wirkten mehrere Engelkräfte oder Demiurgen mit. Nachdem dieser sichtbare irdische Mensch sieben Jare hindurch selig und sündefrei „im Paradiese“ d. h. im Reich der Tugenden (speziell mit den Tugenden der Frömmigkeit und der Klugheit — denn diese sind durch den Baum des Lebens und den der Erkenntnis bezeichnet —) gelebt hatte, geriet er vom Augenblicke an, wo er geschlechtlich differenzirt, d. h. wo das Weib aus ihm hervorgebildet wurde, in den Zustand der Versuchung und der Sünde (Quis rerum 522; De mundi opif. 34 sq.). Die Folgen des Sündenfalles sind teils physische, teils ethische, letztere bestehend in zunehmender Verschlechterung der von ihrer Geburt an unreinen und zum Bösen geneigten Nachkommen Adams (Quis rerum 523; De nom. mutat. 1051; De vit. Mos. III, 675); sehr mit Unrecht hat Großmann, Quaestt. Phil. I, 17, 60, zu leugnen versucht, dass Philo eine Erbsünde lehre. Doch läßt er das göttliche Ebenbild durch die Sünde nur verdunkelt, nicht gänzlich verloren sein; Willensfreiheit und Vernunfterkenntnis als Überreste der Gottbildlichkeit verteidigt er angelegentlichst (De mundi opif. 15 sq.; Quod Deus immutab. 300; Quod deterius pot. ins. 177; Leg. alleg. 47 etc.).

Kraft seines willensfreien und vernünftigen Geistes steht der Mensch, auch der Gefallene, mit Gott in stetiger Verbindung, und zwar durch den Logos, in welchem Gott sich ihm offenbart. Freilich gibt es verschiedene Grade, Gott zu erkennen in seiner Offenbarung. Manchen Menschen fehlt durch ihre eigene Schuld fast jede Erkenntnis davon, dass Gott sei (De praemiis 916). Nur der Geweihte, der durch den Schluss von den Werken auf deren Urheber (Leg. alleg. 79; De mundi opif. 11) sich über das Irdische zu erheben weiß, tritt mit Gott in nähere Berürung und wird so dazu geübt, diese himmlische Sonne der unsichtbaren Welt zu schauen (De praem. 916; De mundi opif. 15). — Was die besondere Offenbarung Gottes in der h. Schrift betrifft, so ist sie durch Mosen, den großen Kriegshelden und Gesetzgeber des Gottesvolkes, dieses Volkes der Erstlinge des Schöpfers (*ἀπαρχή τις τῷ ποιητῇ*) und seines besonderen Eigentums (De justit. p. 726 sq.; De nobilitate, etc.), vermittelt worden. Mose ist der irdische Offenbarungs-Mittler der Gottheit, gleichwie der Logos der himmlische. Die Propheten treten hinter Mose ganz zurück; selbst wo Philo von Israels Verheißungen und messianischen Hoffnungen handelt, stützt er sich nicht auf Prophetenstellen, sondern auf solche Weissagungen des Pentateuch wie Levit. 26; Num. 24, 7; Deut. 28; Deut. 30, 11—14. Dem Buche der Genesis erkennt er keine oder fast keine messianischen Vaticinien zu; Weissagungsstellen wie Gen. 12, 2; 18, 18; 22, 18. 26; 28, 14 ꝛc. deutet er nicht von Israels zukünftigem Nationalglück, sondern mystisch-allegorisch von inneren Seelenzuständen. — Der h. Schrift eignet nach Philo durchweg ein doppelter Sinn; sie gibt die Warheit auf zweien Wegen kund: bald unmittelbar, bald so, dass sie sich den Anschauungen und Begriffen der Schwächeren anbequemt (Quod Deus immutab. 280 sq.; De somn. 656). Jener unmittelbare Ausdruck der geoffenbarten Warheit ist der biblische Wortsinn: *ἡ ῥητὴ καὶ φανερὰ ἀπόδοσις, αἱ ῥηταὶ γραφαί, ἡ ῥητὴ διήγησις* (De Abrah. 29. 35; De Joseph 46), der äußere Körper der Offenbarung, welchen der allegorische Sinn gleich einem feinen Fluidum allenthalben, wie die Seele ihren Leib, durchdringt und erfüllt. Nicht der Wortsinn, sondern der zum Verständnisse des Volkes sich herablassende allegorische oder uneigentliche Sinn ist das Vorherrschende im Gesetz (*σχεδὸν τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται*, De Joseph 46; *τὰ πλεῖστα τῶν ἐν νόμοις σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρήτων*, De spec. legg. 329). Die Fälle, wo dem eigentlichen Schriftsinn der allegorische vorzuziehen ist, erscheinen bei Philo in förmliche Regeln gebracht. Ausgeschlossen ist nach ihm der Wortsinn: a) wenn die betreffende Stelle etwas Gottes Unwürdiges besagt, wie: „Gott pflanzt Bäume, fragt den Adam, steigt vom Himmel herab“; b) wenn der Wortlaut sich selbst Widersprechendes besagt, z. B. wenn Ismael bei Hagar bald als Säugling, bald als Knabe erscheint, wenn Kain schon eine Stadt baut, wenn der Eunuch Poti-

phar ein Weib haben soll, ꝛc.; c) wenn die Schrift selbst sinnbildlich redet, durch Ausdrücke wie „Baum der Erkenntnis, Baum des Lebens“, durch ein Reden der Schlange, ꝛc. Ferner gilt ein tieferer Sinn ihm indizirt in einer Reihe von Fällen: a) bei Verdoppelung des Ausdrucks (z. B. „Abraham, Abraham“ Gen. 22, 11; „Mensch, Mensch“ Levit. 18, 6); b) bei Setzung überflüssiger Worte (namentlich des verstärkenden Infinitivs beim Verbum finitum, wie in môt temutûn, Gen. 3; 4, wo zunächst der leibliche, weiterhin aber auch der geistliche Tod indizirt ist); c) bei Widerholung von etwas früher Gesagtem mit geringer Veränderung; d) bei Wortspielen u. dgl. Vgl. Näheres über dies alles samt den betreffenden Belegen bei Siegfrid, Philo ꝛc., S. 162 ff.

V. Philos Sittenlehre.

In der Lehre vom Sittengesetz steht Philo auf streng monotheistischem, alttestamentlichem Standpunkte; in der Tugendlehre lehnt er sich an Plato und die Stoiker an. — Das göttliche Sittengesetz gilt ihm als eine die ganze natürliche wie sittliche Welt umfassende Ordnung; das geschriebene Gesetz Mosis ist sichtbarer Abdruck des Naturgesetzes, nach welchem die Patriarchen lebten, wärend die heidnische Menschheit mit ihrer Vielgötterei, Magie, Astrologie, Zeichendeuterei, zu strafwürdigem Unfug abgeirrt ist (De mundi opif. 9. 33; De vit. Mos. II, 656; Quis rerum 521 sq.; De monarch. I, 819 sq.; De migrat. Abrah. 415 sq.). Das israelitische Kultusgesetz bedarf überall geistiger Deutung. Seine Opfer gehen allegorisch auf Reinigung von Fehlern und Lastern, seine Feste auf Heiligkeit und Tugend, seine Beschneidung auf Herzensreinheit u. s. f. (De victimis 849; De septenario; De festo cophini, etc.). — Unter den Tugenden nimmt allerdings, anders als dies in der Tugendlehre der hellenischen Philosophen der Fall ist, die Frömmigkeit (samt der Liebe zu Gott und dem Glauben) die oberste Stelle ein (De mundi opif. 35; De plantat. Noe 225; De Abrah. 358 etc.). Allein im übrigen werden die Haupttugenden gemäß dem bekannten platonisch-stoischen Schema gegliedert. Die vier Kardinaltugenden findet er schon im Paradiese als der Stätte der Tugenden schlechtweg (vgl. oben IV); aus dem Hauptstrom, der „Güte“ (ἀγαθότης) entspringen hier die vier Flüsse Phison, d. i. Klugheit, Gihon d. i. Tapferkeit, Chiddekel d. i. Mäßigkeit, Phrat d. i, Gerechtigkeit (Leg. alleg. 56 sq.). Besonders hoch preist er unter den nicht-theologischen Tugenden die Mäßigkeit (σωφροσύνη) und die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια), dieses „beste Geschenk Gottes für den Weisen“ (De spec. legg. 776; Leg. alleg. II, 85; De fortitud. 738). In De vita contempl., welche Schrift freilich zweifelhafter Echtheit ist, stellt er den (möglicherweise nur fingirten) Orden der Therapeuten als Ideal eines gänzlich von der Welt abgezogenen, streng asketischen und gottinnigen Lebens der Betrachtung (βίος θεωρητικός) dar. Anderwärts freilich (Quod omnis probus liber; auch Fragm. apolog. pro Jud. bei Euseb. Praep. ev. VIII, 11) schildert er die Sekte der Essäer als das Ideal eines gemeinsamen Lebens in praktischer Tugendübung (vgl. Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältniß zum Judenthum, Straßb. 1881, S. 13 ff.). Lehrer der Tugend und Besieger der Laster ist ihm der Logos, dem er auch auf ethischem Gebiete eine wichtige Mittlerrolle zuweist, als dem göttlichen Ebenbilde, das zugleich Urbild und himmlisches Muster für uns Menschen ist (De vit. Abrah. 383; De plantat. Noe 217; De confus. linguar. 329. 341; Quis rerum 513 etc.). Der Logos wirkt einerseits im Menschen als dessen Gewissen, als von Gott in die Seele gesandter strafender Richter (σωφρονίστης, auch ἔλεγχος: Quod det. pot. ins. 182; Quod Deus immut. 312; De profug. 466); andererseits wirkt er bei Gott für den Menschen, als sein Fürsprecher und hohenpriesterlicher Mittler (ἱκέτης, ἀρχιερεύς: Quis rer. 509; De vit. Mos. III, 673; De profugis 466), ja als sein „Opferspender“, der als der große „Mundschenk Gottes“ ewige Gnadengaben erhält zur Austeilung an die Menschen (De somniis 1133).

VI. Die letzten Dinge.

In seiner Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre, sofern sie das einzelne

menschliche Individuum betrifft, fußt Philo auf hellenisch-philosophischem Lehrgrunde; in seinen Erwartungen betreffs der Zukunft des Gottesvolkes ist er jüdischer Partikularist, gestützt auf die Verheißungen und Strafandrohungen des Gesetzes.

Unsterblich ist der Mensch schon vermittelst seiner gottänlichen, himmlischen Natur; jedoch dies nur der Anlage nach. Zum wirklichen Inhaber der Unsterblichkeit macht ihn erst die Tugend, insbesondere die Frömmigkeit (De mundi opif. 35). Auch die Philosophie, sittlich ernst aufgefaßt und im Leben betätigt, wirkt Unsterblichkeit (Leg. alleg. II, 102; Quod deterius 164; De agric. 202). Dauert auch des Sünders Leben nach dem Tode fort, so ist das doch keine rechte Unsterblichkeit (Leg. alleg. I, 60); diese findet vielmehr nur für diejenigen statt, welche ihre Seligkeit (die sie als Lon ihrer Tugend schon hienieden besitzen: Quod deterius 126; De agric. 1210) ins jenseitige Leben mit hinübernehmen, um daselbst sich zum höchster Äther aufzuschwingen und zum Schauen Gottes zu gelangen (De somniis 586). Den traurigen Gegensatz zu dieser seligen Unsterblichkeit der Frommen und Reinen bildet das Loos der Gottlosen. Schon hienieden trägt die Sünde ihre Strafe in sich, bestehend in Furcht, Traurigkeit, Unfriede ꝛc. und dieser unselige Zustand setzt sich auch ins Jenseits hinein fort. Das Elend, welches die Sünde in sich selber trägt, ist ihr Ort der Verdammnis; nicht der mythische Hades ists, sondern die Lüste, Begierden, Ungerechtigkeiten und all ihr Jammer (De Cherubim 108; De congressu 432). Philo scheint in der Tat, trotz seiner dualistischen Entgegensetzung von Geist und Materie oder auch gerade wegen derselben, keinen jenseitigen Ort der Bestrafung zu kennen. Wie es böse Engel oder einen Teufel für ihn nicht gibt — die von einem Satan redende armenische Schrift De Samsone rürt, wie schon oben bemerkt wurde, schwerlich von ihm her; und die bösen Engel in Ps. 78, 49, deutet er ausdrücklich durch böse Menschen —, so scheint er auch keine Hölle als räumlich bestimmte Stätte der Qual zu kennen. Doch bleibt er sich hierin nicht gleich; in der Schrift De exsecrat. (S. 934) redet er von einem Tartarus, in dessen äußerste Finsternis die gottlosen Juden zur Strafe für ihren Ungehorsam und zur Warnung für alle Andern geworfen werden sollen. In dieser Schrift tritt überhaupt, gleichwie in der über die Belonungen (De praemiis), das sonst mehr zurücktretende jüdisch und partikularistisch Bestimmte der philonischen Eschatologie anschaulich zu Tage. Die der letzten messianischen Heilszeit vorangehenden Bedrängnisse und Strafen für das Gottesvolk werden hauptsächlich auf Grund von Deut. 28 u. 30 in De exsecrat., jene Heilszeit selbst aber wird teils ebendaselbst, teils in De praem. p. 928 sq. (vgl. auch De somniis 591) geschildert, unter Hervorhebung der Segensfülle, die von dem ganz zur Frömmigkeit bekehrten Gottesvolke auch auf die übrigen Völker überströmen wird.

Einfluss Philos auf jüdische und christliche Schriftsteller.

Dass Philos Religionsphilosophie einen tiefgreifenden Einfluss nicht bloß auf die altchristliche Theologie, sondern auf die Bildung des Christentums selbst geübt habe, hat man seit dem rationalistischen Zeitalter mehrfach behauptet; so Ballenstedt (im Zusammenhange mit seinen Angriffen auf die Authentie des Johannesevangeliums, in der Schrift „Philo und Johannes“, 1812), Gfrörer (Philo, 1831, und: Geschichte des Urchristentums, 1838, I, 116 ff.); Großmann (Quaestiones Philoneae 1829). Neuestens hat Bruno Bauer (Philo, Strauß und Renan und das Urchristenthum, Berlin 1874) die philonische Spekulation einen „Abriss vom Kern der evang. Geschichte, entworfen vom Juden Philo, ehe dieselbe in Aktion trat“, sowie speziell die phil. Logoslehre einen „jüdischen Prolog zum Christenthum“ genannt. Aber es sind durchweg nur Berürungen von einzelnen theologischen Begriffen und Ausdrücken Philos mit solchen des Neuen Testamentes oder anderer urchristlicher Schriftsteller, worauf solche Behauptungen gestützt werden. Den Beweis für irgendwelche historische Beziehungen Philos zum Stifter des Christentums oder zu dessen Aposteln bleibt man stets schuldig (vgl. oben). Und so zalreich jene Anklänge seiner religiösen Spekulation an das

N. T. und die ältesten Kirchenväter sein mögen: gerade von den Grund- und Kernlehren des Christentums, betreffend Person und Werk des Erlösers, weicht der Philonianismus so weit als nur möglich ab. Bei Behandlung messianischer Weissagungen des A. T.'s überläßt Philo sich entweder abstrakt-spiritualistischem Allegorisiren, oder er bleibt bei einseitig nationalen Hoffnungen one ethische Vertiefung und Verklärung stehen (oben Nr. IV u. VI). Mit seinem Logosbegriff steht er ganz und gar auf griechisch-philosophischem Boden; er hat mit dem johanneischen Logos des N. T.'s nur eben den Namen gemein. Der philonische Logos ist, gleich dem der Platoniker und Stoiker, wesentlich nur λόγ. ἐνδιάθετος, der des N. T.'s ist wesentlich λόγ. προφορικός; jener ist eine kosmisch-naturalistische Potenz one warhaft persönlichen Charakter, dieser ist vor Allem persönliches Wesen von ethisch-gottbildlicher Bedeutung, „der eingeborene Son vom Vater, voll Gnade und Warheit" (Joh. 1, 14); jener steht außer aller Beziehung zu Israels theokratisch-nationalen Hoffnungen und Erwartungen, dieser als fleischgewordener Gottesson ist der Messias selbst, der neutestamentliche Bundesmittler, one den keine messianische Idee auch nur gedacht, geschweige denn realisirt und zum Heile der Menschheit ausgewirkt werden kann. Was das N. T. vom Logos lehrt, steht in keiner irgendwie nachweisbaren Abhängigkeit von Philos Logosspekulation, sondern läßt sich auf vollkommen befriedigende Weise auch schon direkt aus dem, was das kanonische A. T. vom Schöpferwort und der Weisheit Gottes aussagt (Ps. 33, 6; Spr. 3, 19; 8, 22 ff.) herleiten, unter Mitherbeiziehung etwa solcher palästinensischer Apokryphen, wie das B. Sirach (c. 24). Auch für die Deutung des in Hebr. 4, 12 von den Eigenschaften des Gotteswortes als eines zweischneidigen Schwertes Gesagten bedarfs jener Verweisung auf den philon. λόγος τομεύς (s. o. III), welche Clericus, Bertholdt, Gfrörer, Scheffer, Olshausen u. a. für nötig hielten, in keiner Weise. Die Berürung im bildlichen Ausdruck ist hier eine bloß zufällige; vom hypostatischen Logos Gottes, dem Philo jenes Prädikat τομεὺς τῶν συμπάντων erteilte, ist beim Verf. des Hebräerbriefes an jener Stelle überhaupt nicht die Rede. Vgl. die neueren Kommentatoren (bes. v. Hofmann, Riehm, Lünemann), sowie im übrigen die unten anzufürenden Untersuchungen von Keferstein, Heintze, Clasen 2c.

Braucht sonach nicht einmal für den christlichen Logosgedanken, geschweige denn für das durch den fleischgewordenen Logos ausgerichtete Heilswerk Philos Spekulation als geschichtlicher Erklärungsgrund herbeigezogen zu werden, so wird darum die Annahme einer mehrseitigen Einwirkung unseres Alexandriners auf die theologische Lehr- und Ausdrucksweise der älteren Kirchenväter, insbesondere ihre Behandlung der Schriftexegese, keineswegs hinfällig. Der in diesen formalen Beziehungen von ihm auf die urchristliche Litteratur geübte Einfluss erscheint als ein ebenso weit greifender wie nachhaltiger. Wie die Allegoristik Philos schon an Josephus einen gelehrigen Schüler fand (der ihn beispielsweise in allegorischer Deutung des mosaischen Stiftszelts auf die ganze Welt, des Allerheiligsten auf den Himmel, der 12 Schaubrote auf die Monate des Jars, des siebenarmigen Leuchters auf die 7 Elemente, des hohenpriesterlichen Linnenkleids auf die Erde 2c. nachahmte; vgl. Siegfried a. a. O., S. 278 ff.) und wie reichliche Spuren seines Einflusses in der späteren jüdischen Schriftauslegung, bei den Targumisten wie in den Midraschim, der Kabbala, den Religionsphilosophen des Mittelalters nachgewiesen werden können (ebendas. 291—302; vgl. auch Bernhard Ritter, Philo und die Halacha, 1879): ganz so läßt sich philonischer Einfluss in der Phraseologie und dem allegorischen Auslegungsverfaren eines beträchtlichen Teils der urchristlichen Schriftsteller, zumal aller alexandrinisch gebildeten (wohin in gewissem Sinne auch schon neutestamentliche Autoren wie Paulus, Joannes, der Verfasser des Hebräerbriefs, gehören), dartun. So unter den griechischen Vätern, insbesondere bei Barnabas, Justin, Theophilus v. Antiochia, Clemens, Origenes, Eusebius, unter den lateinischen hauptsächlich bei Ambrosius und Hieronymus. Vgl. über dies alles Siegfried, II, 2, S. 303—599, wo der von Philo ausgegangene Einfluss auf die christliche Allegoristik die gründlichste Darlegung erfaren hat.

Darstellungen des philonischen Systems lieferten hauptsächlich:

Stahl, in Eichhorns Bibliothek Bd. IV, S. 770—890; Plank, Commentat. de principiis et causis interpretationis Philonianae allegoricae, 1807; Schäffer, Quaestiones philonianae, 1829. — Ferner seit den oben erwänten einseitigen, den Einfluss Philos auf die Bildung des Christentums übertreibenden Darstellungen von Ballenstedt, Gfrörer und Großmann, sowie im wesentlichen gegenüber denselben: Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie, I, 1834, und dessen Artikel „Philo" in Ersch und Grubers Encyklopädie; H. Ritter, Gesch. der Philos., IV, 444 ff.; Ewald, Gesch. des Volks Isr., VI, 268—290; Zeller, Philos. der Griechen, III, 2, 306—367; Wolff, Die philon. Philos. in ihren Hauptmomenten, Gothenburg 1859; Steinhart, Art. „Philo" in Paulys Real-Encyklopädie; Lipsius, Art. „Alexandrin. Religionsphilosophie" in Schenkels Bibellexikon; Steenberg, Om Philos Gudserkjendelse, Kjöbnh. 1870; C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des A. Test.s, an sich selbst und nach s. geschichtl. Einflusse betrachtet, Jena 1875 (S. 198—274).

Über Philos Lehre vom Logos vergl. insbesondere: Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen, 1846; Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, I, 21—57; Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872 (S. 204—298); Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, 1875; Franz Klasen, Die alttestamentl. Weisheit und der Logos der jüd.-alexandrinischen Rel.-Philosophie, Freiburg i. Br. 1879. **Böckler.**

Philo Carpathius. Polybius, der Biograph des Epiphanius, erzält in der Vita Epiphan. c. 49 von einem Diakon Philo, welchen die Schwester des Honorius und Arcadius nebst mehreren Anderen zum Bischof Epiphanius von Cypern geschickt, damit er diesen einlade, nach Rom zu kommen und ihr in ihrer Krankheit durch Gebet und Handauflegung Hilfe zu bringen. Dies sei geschehen, Philo aber habe seiner Frömmigkeit wegen so gute Aufnahme bei dem Epiphanius gefunden, dass ihn dieser infolge einer göttlichen Erleuchtung um 401 zum Bischof von Karpasia, einer Stadt auf Cypern, gemacht und ihm sogar seine eigene Amtsfürung wärend seiner Anwesenheit in Rom anvertraut habe. Mit dieser Nachricht ist die Notiz des Suidas kombinirt worden: *Φίλων Καρπάθιος ἔγραψεν ὑπόμνημα εἰς τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων*, obwol die Bezeichnung *Καρπάθιος* nicht an die cyprische Stadt Karpasia, sondern nur an *Κάρπαθος*, eine Insel des ägyptischen Meeres zwischen Kreta und Rhodus gelegen, zu denken erlaubt. Hier ist Beides möglich, entweder dass an beiden Orten verschiedene Personen gemeint sind, oder dass nur eine Verwechselung oder Verschreibung des Ortsnamens vorgegangen, in welchem Falle wir bei Polybius die richtige Angabe zu suchen hätten. Ebensowenig lässt sich über einen unter des Philo Namen noch vorhandenen Kommentar zum hohen Liede etwas Gewisses aussagen. Wie derselbe von Stephanus Salviatus, Paris. 1537, in lateinischer Übersetzung herausgegeben und nachher in die Bibliotheken der Kirchenväter (Bibl. Lugdun. T. V) übergegangen, ist er mit Stellen eines späteren Zeitalters mindestens stark versetzt. Eine Ausgabe des Originals e codice Bigotiano hat Banduri verheißen, aber nicht geliefert. Fragmente des griechischen Textes finden sich in der dem Eusebius von Cäsarea zugeschriebenen, in der Tat aber weit jüngeren Expositio cantici canticorum. Doch heißt hier der Verfasser einfach Philo, nicht Philo Carpathius. Vgl. Fabric. Bibl. Gr. et Harl. X, p. 479. **Gaß.**

Philopatris. So heißt ein Dialog, der sich unter Lucians Schriften befindet und als Beitrag zu den heidnischen Satiren auf das Christentum in der Kirchengeschichte citirt zu werden pflegt. Nicht der innere Wert der Schrift, denn dieser ist gering, sondern nur die in ihr enthaltenen Anspielungen und historischen Beziehungen haben zu Untersuchungen über das Zeitalter und den möglichen Verfasser derselben vielfach angeregt. Wir geben zuerst eine Skizze des Inhalts, um dann auf die kritische Frage zurückzukommen. Drei Freunde, Kritias, Triephon und Kleolaos unterhalten sich, und der Schauplatz scheint Konstantinopel

zu sein (Philop. § 3). Das Gespräch nimmt eine religiöse und mythologische Wendung, indem Kritias mehr als der Mitteilende, Triephon als der Belehrende auftritt. Die olympischen Götter werden der Reihe nach durchgegangen und unter ziemlich saftlosen Bemerkungen über ihre Liebeshändel und beschämenden Schicksale ergibt sich, dass niemand mehr schicklicherweise bei ihnen schwören kann. Bei wem soll man also schwören? Bei dem unbekannten Gott zu Athen, oder genauer bei dem *ὑψιμέδων θεὸς, υἱὸς πατρὸς, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἓν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρία.* Freilich ist das ein arithmetisches Rätsel, da niemand weiß, wie er das Eins und Drei mit einander reimen soll (§ 12). Auf diese erste Anspielung läßt Triephon über die christliche Lehre, welche zwar sehr auffällig erscheint, aber doch mit Stellen klassischer Dichter verglichen werden kann, noch andere Erklärungen folgen. Ein Christ — wenn nicht gar Paulus oder Christus gemeint ist — wird als kalköpfiger Galiläer bezeichnet, der, in den dritten Himmel erhoben, die herrlichsten Dinge dort erfaren hat, um die Menschen durch Wasser zu erneuen und aus der Region des Verderbens auf die Pfade der Glückseligkeit zu versetzen. An eine Stelle des Aristophanes knüpft sich ein weiterer Aufschluss über das ursprüngliche Licht und den unsichtbaren Gott, welcher die Erde bildete, den Menschen aus Nichts erschuf und von da an die Herrschaft über Gerechte und Ungerechte und die Vergeltung in der Hand behielt (§ 13). Ein Fatum hat schon Homer angenommen; wie sollte man nicht einem Gott glauben dürfen, der selbst die Gedanken und Handlungen beherrscht? Es gibt viele Schreiber im Himmel, die alles Geschehende niederzeichnen. Doch ein Katechumen muss lernen, statt spöttische Anmerkungen zu machen (§ 14—17). Im Verlaufe erzält Kritias von einer Versammlung, wo es sich um Steuerverteilung und Schuldenerlass gehandelt; unter den satirischen Namen Charikenos und Chleuocharmos werden zwei Greise vorgefürt und hierauf Mönche mit geschorenem Haupt (*οἱ κεκαρμένοι τὴν γνώμην καὶ τὴν διάνοιαν*, § 20—22). Diese haben infolge eines zehntägigen Fastens und vielen Singens Traumgesichte von unglücklichen Ereignissen gehabt. Wenn solche Visionen Recht haben, so droht dem Vaterlande Unheil. Doch nein, sie werden Lügen gestraft, denn plötzlich bringt Kleolaos eine frohe Kunde. Er berichtet von dem Kriegsglück des Kaisers, dass die Perser besiegt seien und Ägypten unterjocht und die Fortschritte der Skythen ein Ende nehmen. Schließlich kann daher Triephon § 28 zum Dank gegen den unbekannten Gott auffordern. Dieser Schluss scheint dem Ganzen einen patriotischen Sinn zu geben; wenigstens erklärt sich der Name Philopatris aus der Hinweisung auf das Glück des Vaterlandes gegenüber jenen prophetischen Träumen. Man sieht aus diesem Wenigen, dass der Dialog kein Kunstwerk ist. Bewogen durch die Gesprächsform und den satirischen Charakter haben ältere Gelehrte, wie D. Blondell, G. Bull, Dodwell und Fabricius und neuerlich Kelle (in den Commentt. theoll. von Rosenmüller, Fuldner und Maurer, Lips. 1826, I. P. 2, p. 246), die Schrift wirklich für lucianisch halten wollen. Man bezog alsdann den erwänten Perserkrieg auf das Zeitalter der Antonine, ging aber nicht one dogmatisches Vorurteil zu Werke, da Einige das Vorhandensein der formulirten Trinitätslehre im 2. Jarhundert nachweisen wollten. Gegenwärtig wird wol niemand diese Ansicht wider aufnehmen, noch weniger andere Hypothesen, nach welchen Philopatris unter Nero, unter Aurelian oder Diokletian geschrieben sein soll. Verglichen mit der Anmut und Feinheit der lucianischen Rede, mit der Lebendigkeit seiner Dialoge, ist der unserige nur ein dürftiges Produkt. Die Anfürungen christlicher Lehre, die scharfe Trinitätsformel und die Beschreibung des Mönchtums füren notwendig auf ein späteres und nachnicenisches Zeitalter, und das Amt der *ἐξισωταί*, modern gesprochen der Steuerperäquatoren, dessen § 19 Erwänung geschieht, ist erst unter Konstantin eingefürt worden. Diese und andere Gegengründe hat Gesner in seiner Abhandlung: De aetate et auctore dialogi Lucianei, qui Philop. inscribitur, Jen. 1714 (Lips. 1730, Gotting. 1741 et in Tom. IX. edit. Bip.) scharfsinnig geltend gemacht. Aber auch der positive Teil seiner Ansicht empfiehlt sich in mancher Beziehung und hat bei Historikern wie Tzschirner (Fall des Heidentums, S. 317) und Neander (K.-G. II. I, S. 190)

Beistimmung gefunden. Nach Gesner muss das Gespräch in einer Zeit entstanden sein, wo man mit christlichen Dingen wider Spott treiben durfte, one es mit der heidnischen Mythologie sonderlich ernst zu nehmen, — warscheinlich also unter Julian (361—63). Der Verfasser war also wol ein Nachamer Lucians, ein Sophist und Rhetor zur Zeit dieses Kaisers, und seine Absicht ging dahin, teils den christlichen Glauben bloßzustellen, teils mit Bezug auf jene Traumgesichte das Kriegsglück des Kaisers und namentlich die Besiegung der Perser in schmeichelhafter Weise hervorzuheben.

Unstreitig hat Gesners Auffassung viel Gewinnendes, allein sie erklärt nicht alles, und namentlich will die Unterwerfung Ägyptens und die Ermordung der Jungfrauen auf Kreta mit der historischen Situation unter Julian nicht stimmen. Auch erfaren wir damals noch nichts von Mönchen mit geschorenem Haupt (*κεκαρμένοι*), noch von einem Mönchsleben in Konstantinopel. Durch diese und andere Bedenken bewogen, verlegt ein neuerer Kritiker, Ehemann (Stirm, Studien der evangel. Geistlichkeit Württembergs, 1839, H. 2, S. 47) die Schrift in die Zeiten des Valens (364—78), der die Perser ebenfalls besiegte, auch Unruhen in Ägypten und Streifereien der Skythen fallen in seine Regierung. Ehemann, indem er die spöttischen Bemerkungen über christliche Lehre und heidnischen Götterdienst unangefochten lässt, hält sich vorzugsweise an den zweiten politischen Teil der Schrift, welcher auf Valens und dessen Nachfolger eine sichere Anwendung erleide. Valens drückte die Untertanen durch Erpressungen, mit Härte wurden die Steuerreste von den „Exisoten" eingetrieben, die Folge war eine Gärung im Volke. Viele Unzufriedene scharten sich um die Person des Thronfolgers Theodorus, indem sie von dem Regierungswechsel eine günstige Veränderung erwarteten; sie wurden unterstützt von ägyptischen Priestern, Traumdeutern und Gauklern. Gegen diese Unruhestifter, welche eine bessere Zukunft weissagten, ist der heimtückische Angriff des Schriftstellers, welcher sich auf diese Weise dem Kaiser empfehlen wollte, gerichtet. Mit den „Sophisten" sind also nicht Christen, sondern eben jene Nativitätssteller, und mit den Geschorenen nicht Mönche, sondern eben jene ägyptischen Priester oder Gaukler gemeint. Die satirische Erwänung der Trinitätsformel, welche bald nachher zur Entscheidung kommen sollte, konnte dem Arianer Valens nicht anstößig sein; die sonstigen antichristlichen Äußerungen aber waren nicht schlimmer als andere, die Männer wie Libanius sich späterhin erlaubten. Diese Ansicht verdient, weil sie durch die Berichte des Ammian. Marc. lib. XXVI et XXIX unterstützt wird, immerhin eine nochmalige Prüfung.

Ganz anders wird die Frage von Niebuhr (s. dessen kleine historische und philologische Schriften II, S. 73) beantwortet, welcher im Anschluss an einige Fingerzeige Hases (in der Einleitung zu dem Dialog Timarion, vid. Leon. Diac. ed. Hase) auf ein weit späteres Zeitalter herabgeht. Erst im 10. Jarhundert, erst unter Nicephorus Phokas (963—969) soll das Produkt abgefasst sein. Dieser hatte wirklich Kreta 960—61 erobert, und der dabei vorgefallene Weibermord stimmt nach der Beschreibung des Theodosius bei Leo Diac. p. 268 ganz mit den Angaben Philop. § 9. 10 überein. Demgemäß bezieht sich der Perserkrieg unter anderem Namen auf die Saracenen, die häufig Perser genannt wurden, und mit den hier genannten Skythen sind die Bulgaren gemeint. Wesentlich dieselbe Erklärung hat sich auch Wessig in der Dissertation De aetate et auctore Philopatridis dialogi, Confluentiae 1868, angeeignet, doch mit dem Unterschiede, dass er erst die nächstfolgenden Jare unter Johannes Tzimisces (969—76) als die auf unsere Schrift bezüglichen ins Auge fasst. Johannes Tzimisces war kein so religiöser Mensch wie Nicephorus, Litteratur und Wissenschaft verloren durch Aberglauben, leere Deklamation und Einmischung klassischer Liebhabereien alle Selbständigkeit. Auch vermutet Wessig, — worauf ich kein Gewicht legen möchte, — dass die Worte *πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον* von der gleichzeitigen Feststellung der griechischen Trinitätslehre im Gegensatze zu der lateinischen verstanden werden müssen. Ein Dritter, Gfrörer, stellt sich ganz auf Niebuhrs Seite.

Soweit gehen also die Meinungen auseinander; Schwierigkeiten möchten nach beiden Richtungen zurückbleiben, aber auch Anlass genug, um die Untersuchung

nochmals aufzunehmen. Meines Erachtens hat sich gewiss soviel ergeben, dass die von mir in der ersten Auflage bevorzugte Annahme einer Abfassung unter Julian aufgegeben werden muss, teils weil, soweit unsere Kenntnis reicht, die Mönche in jenen Jaren noch keine Tonsur hatten, teils weil eine gleichzeitige Eroberung der Insel Kreta nicht nachzuweisen ist, teils und besonders auch deshalb, weil die heidnische Mythologie in dieser Schrift doch allzuhart mitgenommen wird, als dass ein Mann wie Julian an einer so stark aufgetragenen Satire hätte Gefallen finden können. Dagegen hat die dritte Ansicht Warscheinlichkeit.

Vergl. noch Joh. Mart. Schmid, De Philopatride Lucianeo dialogo, Lips. 1730; Gottfr. Wetzlar, De aetate, vita scriptisque Luciani Samos., Marb. 1834; Bernhardy, Berl. Jahrbücher, 1832, II, S. 131; Gfrörer, Byzant. Geschichten, III, S. 64. **Gass.**

Philostorgius. Über das Leben dieses arianisch gesinnten Kirchenhistorikers erfaren wir Einiges, obgleich nur Weniges von ihm selbst. Er war in Kappadocien 368 geboren. Sein Vater Karterius bekannte sich zur arianischen Partei; von ihm ging diese Glaubensansicht auf die Mutter Eulampia und die übrige Familie über, auch der Son wurde und blieb ein entschiedener Anhänger des Arianismus. Im Alter von zwanzig Jaren begab sich Philostorgius, nachdem er unterwegs den Eunomius persönlich kennen gelernt, nach Konstantinopel zum Zwecke wissenschaftlicher Studien. Sein Werk bezeugt, dass er diese mit Eifer betrieben und sich mit Mathematik, Astronomie, Poesie und Medizin beschäftigt haben muss. Von späteren Schicksalen wissen wir ebensowenig wie von seinem Tode, der jedoch erst hinter das Jahr 425, in welchem er warscheinlich schrieb, gesetzt werden kann.

Bekanntlich ist Philostorgius Verfasser einer *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, welche, aus zwei Teilen und zwölf Büchern bestehend, mit dem Streite zwischen Arius und Alexander begann und bis auf Valentinian III. und zum J. 423 fortlief. Mit der Einteilung in zwölf Bücher bezweckte er, wie Photius anfürt, eine seltsame Genugtuung; die Zal sollte den Buchstaben seines Namens entsprechen. Der Text des Werkes, das gewiss nicht durch zalreiche Abschriften vervielfältigt wurde, ist längst verloren; um so mehr müssen wir dem Photius Dank wissen, dass er es wenigstens in reichhaltigen, wenn auch immer nur fragmentarischen Excerpten aus allen Büchern der Nachwelt aufbewart hat (Biblioth. cod. 40). Photius urteilt über diese Quellenschrift, wie er nach seinem Standpunkte musste. Er rühmt die gefällige und schmuckvolle Schreibart, die sich durch glückliche rhetorische und poetische Wendungen auszeichne und nur zuweilen in den Fehler nüchterner Überladung verfalle. Auch fehle es nicht an treffend eingestreuten Sprüchen. Dem Inhalte nach aber nennt er das Werk ein *ἐγκώμιον τῶν αἱρετικῶν*, eine Lästerschrift, abgefasst zur Erhebung der Arianer und zur Herabsetzung der Orthodoxen, und daher fast Allem widersprechend, was die kirchlichen Geschichtschreiber berichten. Es ist nicht nötig, dieses Urteil auf das richtige Maß zu bringen. Allerdings schreibt Philostorgius im ausgesprochenen Interesse seiner Partei und Ansicht, welche historisch zu verteidigen ein Hauptzweck seines Unternehmens war. Die arianische Vorstellung erscheint nach seiner Darstellung als die ältere, willkürlich verdrängte. Der Streit selbst ist nicht aus der Eifersucht des Arius hervorgegangen, sondern durch einen gewissen Alexander Baucalis veranlasst worden (I, cap. 4). Zu Nicäa sind die meisten Bischöfe eingeschüchtert, ja sogar durch eine listige Vertauschung der Worte *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* gewonnen worden (I, 9. 10; II, 1). Gerühmt werden Lucian und die Häupter der arianischen Partei; Athanasius dagegen verdiente die allgemeine Verehrung nicht, denn er ist unrechtmäßig zur Ordination gelangt und in Tyrus, wo er schuldbewusst sich nicht stellen wollte, mit gutem Grunde entsetzt (II, 12). Mit besonderer Ausfürlichkeit werden die Geschichte des Aetius und Eunomius und die durch Acacius, Basilius von Ancyra, Eudoxius, Euzoius entstandenen Verwickelungen samt den semiarianischen Synoden dargestellt. Lob und Tadel fallen entgegengesetzt, und der Verfasser bemüht sich, die Schuld der unter den Arianern eingetretenen Spaltung

von dem Eunomius abzuwälzen und dem Eudoxius zuzuweisen (lib. VI. VII). Denn dem Eunomius als dem verständigsten und konsequentesten Denker der Partei ist er vor Allen zugetan, und dass er dessen philosophischen Standpunkt teilte, erhellt daraus, dass er es dem Eusebius von Cäsarea zum Vorwurf macht, das Göttliche für ein Unerkennbares und Unfassbares erklärt zu haben (I, 2). Wärend er dem Aetius und Eunomius Wundertaten zuschreibt (IX, 1), erzält er mit Genugtuung, dass die grausame Ermordung der Hypatia zu Alexandrien von den Homousiasten verübt worden (VIII, 9). Um ferner das höhere Alter und die weite Verbreitung des arianischen Glaubens darzutun, beruft sich Philostorgius auf die Inder, die einst von dem Apostel Bartholomäus und dann von einem gewissen Theophilus dieselbe Lehre empfangen hätten; es seien dies die Sabäer, die jetzt Homeriten genannt werden (II, 6). Das gleiche Interesse bestimmt ihn, ziemlich ausfürlich von den Gothen und ihrem Bischof Ulfilas, dem Bibelübersetzer und Buchstabenerfinder, zu handeln (II, 5). — Es ist anerkannt, dass viele dieser Nachrichten mit Misstrauen aufgenommen oder verworfen werden müssen; die ganze Darstellung aber im Verhältnis zu denen des Sokrates, Sozomenus und Theodoret kommt der historischen Pflicht des audiatur et altera pars vortrefflich zu Hilfe, und keine Geschichte des Arianismus wird one gewissenhafte Berücksichtigung des Philostorgius Befriedigendes leisten. Abgesehen von dieser Hauptsache liefert unsere Quelle noch andere schätzbare Materialien, wie z. B. Einzelheiten über des Konstantinus Untaten und Verdienste und über sein Testament, über die Gründung von Konstantinopel, über Konstantinus und dessen Nachfolger und die Perserkriege, dazu zalreiche Beiträge zur Geographie des Orients (lib. III). Den Vorwurf eines ἄθεος konnte nur die alte Polemik gegen Philostorgius aussprechen; denn er war vielmehr auf seinem Standpunkt ein sehr überzeugter Christ, der in der Verwerfung des Julian und seiner heidnischen Restitutionsversuche und im Hass gegen das Judentum es den Gegnern völlig gleichtat (lib. VII). Auch teilte er manchen Aberglauben seiner Zeit, wärend er den Bilderdienst verwarf (II, 12; VII, 3).

Die erste Ausgabe des Werks ist: Ex ecclesiasticis Philostorgii historiis epitome a Photio confecta ed. Jac. Gothofredus, Genev. 1643. Darauf folgte unter scharfer Kritik des Vorgängers und mit Hinzufügung einiger neuen, aus dem Suidas geschöpften Fragmente: Excerpta emendatiora ed. Valesius, Par. 1673 und später Cantabr. 1720. Der letzte Abdruck in der Sammlung von Migne.

Vgl. Photii Biblioth. cod. 40, Gothofredi Prolegomena, Fabric. Bibl. Gr. VII, p. 420 ed. Harl., und Stäudlin, Geschichte und Litteratur der Kirchengesch. S. 72.

Gass.

Philoxenus ist in Bezug auf die von ihm veranlasste syrische Bibelübersetzung schon anderweitig erwänt worden. Hier nennen wir ihn als Haupt der monophysitischen Partei, welche um 500 den Kampf gegen den Nestorianismus und die Synode von Chalcedon im Orient eifrig fortsetzte. Dem Kaiser Zeno folgte 491 Anastasius, und dieser hatte alle Mühe, um das von jenem aufgestellte Henotikon aufrecht zu erhalten. Er setzte den ihm widerstrebenden Patriarchen von Konstantinopel Euphemius ab, aber auch dessen Nachfolger Macedonius wollte seine Rechtgläubigkeit nicht dem Kaiser zu Gefallen aufs Spiel setzen. Die Monophysiten, bisher one Haupt, fanden bald darauf zwei bedeutende Anfürer in Severus und Xenajas aus Tahal in Persien. Der Letztere hatte schon früher unter Zeno unermüdlich gegen alle Nestorianer geeifert; jetzt wurde er von dem Patriarchen von Antiochien, Peter dem Gerber, zum Bischof von Hierapolis (Mabug nach morgenländischer Benennung) bei Antiochien erhoben und erhielt den griechischen Namen Philoxenus, unter welchem er bekannt geworden ist. Dass er ein ungetaufter Sklave gewesen oder gar dem Manichäismus zuvor gehuldigt habe, sind unglaubhafte Nachrichten. Sein Streben war, jeder Wideraufnahme der Lehre von zweien Naturen entgegenzuarbeiten. Daher verhielt er sich ruhig, so lange Peter, ein Anhänger des Henotikon, zu Antiochia regierte, begann aber

sogleich zu operiren, als dessen Nachfolger Flavianus als Patriarch auf den Standpunkt der Synode zu Chalcedon wider zurücklenkte. Er verlangte Verdammung des Nestorius, und nachdem Flavianus in diese gewilligt, auch die des Dioskurus, Johannes und aller entfernteren Vorgänger oder Anhänger. Zuletzt forderte er ausdrückliche Lossagung von jedem Bekenntnis zweier Naturen, und da sich Flavianus dazu nicht verstehen wollte, wurde er fortdauernd von dem Philoxenus eines heimlichen Nestorianismus beschuldigt. Dieselbe Feindschaft gegen das Dogma von Chalcedon wurde von Syrien aus auf Palästina und Jerusalem übertragen. So siegte Philoxenus im Orient; auch der Kaiser unterstützte ihn und ließ durch ihn, der nach Konstantinopel reiste, eine Synode daselbst veranstalten, welche alle Lehrer der nestorianischen Richtung, alle Anhänger des genannten Konzils, sowie überhaupt diejenigen, welche der monophysitischen Formel: Einer aus der Trinität ist gekreuzigt, widersprachen, verurteilte. Soviel ergibt sich aus der Erzälung des Evagrius h. e. III, c. 31. 32 und einigen Notizen des Theodorus Lector, Theophanes und Victor. Als Schriftsteller können wir Philoxenus nur sehr unvollständig beurtheilen. Doch hat Assemani aus Barhebräus und Dionysius Barsalibi und anderen syrischen Handschriften nicht nur die Titel seiner Schriften: De trinitate et incarnatione tractatus III, De uno ex trinitate incarnato et passo dissertationes, Tractatus in Nestorianos et Eutychianos, Tr. de fide, Professio fidei, Epistolae ad monachos de incarnationis mysterio, ad Abrahamum et Orestem presbyteros, ad Zenonem imperatorem, ad monachos Gangalenses et Teledenses, sondern auch eine Reihe von Fragmenten gesammelt. Gewiss gehörte Philoxenus zu den strengeren Monophysiten, wie auch schon nach der polemischen Heftigkeit seines Auftretens gegen die Katholischen erwartet werden darf. Seine eigentümliche Lehrform wird am leichtesten aus der Vergleichung der Severianer und Julianisten, welche in der Erklärung desselben Grundgedankens auseinander gingen, erkannt. Nach Severus soll das Menschliche Christi mit dem Göttlichen dergestalt in die Einheit der Natur und Hypostase aufgenommen sein, dass es, one seinem eigenen Gesetz und Wesen enthoben zu werden, doch als Werkzeug des Logos die einwonende Gottheit jederzeit durchblicken ließ. Irdische Bedürftigkeit und Leiden bleiben aber auf die menschliche Hälfte beschränkt. Da nun hiermit eine gewisse Zweiheit der Naturen eingeräumt und ein Zugeständnis an die Lehre von Chalcedon gegeben schien: so lag der Widerspruch nahe, und die Julianisten bemühten sich, die Menschheit Christi nach ihrer Vereinigung mit dem Logos entschiedener über die irdischen Schranken zu erheben. Sie lehrten daher ein *σῶμα ἄφθαρτον τοῦ Χριστοῦ*, welches, über das Verderben des Fleisches erhaben, alle Schwachheiten nur freiwillig auf sich genommen habe. Philoxenus steht gleichfalls auf der Seite der Julianisten und gibt dieser Vorstellung folgende Gestalt: Christus war Menschenson, d. h. Son des noch unverderbten Menschen, und der Logos nahm Leib und Seele an, so wie sie in Adam vor dessen Fall vorhanden waren. Nicht natürlich trug Christus die Notwendigkeit bedürftiger und leidentlicher Zustände in sich, sondern er übernahm sie freiwillig aus Gründen der Erlösung. Wenn man dreierlei im Menschen unterscheiden muss: die Natur, die Sünde und die Strafe: so war die erste in ihrer Ursprünglichkeit und Unverderblichkeit mit dem Logos verbunden; der dritten, also dem Leiden und Tode, unterzog sich Christus aus freien Stücken, wärend nur die zweite ihm gänzlich fremd blieb. Auf diese Weise lehrte Philoxenus eine vollständige, aus Leib und Seele bestehende, qualitativ aber unverderbliche Menschheit Christi, und wusste diese Annahme nicht one Scharfsinn durch die Rückweisung auf den vorsündlichen Zustand Adams, der durch die Menschwerdung wider erneuert worden, zu begründen. Indem er aber den menschlichen Faktor jedem notwendigen Anteil an Schmerz und Bedürfnis entrückte, konnte er das somit freiwillig übernommene Leiden und Sterben leichter auf den einwonenden Logos und Gott zurückbeziehen und beide Teile zu derselben Einheit des Seins und Lebens verbunden sein lassen. Damit stimmen alle noch übrigen Erklärungen des Philoxenus überein. Doket wollte er nicht sein; die Annahme eines bloß scheinbaren Menschenwesens wird zurückgewiesen, ebenso

die der gegenseitigen Mischung und Verwandlung. Derselbe Sohn, sagt er, war vorher Einer one Fleisch, dann aber ebenso Einer, vereinigt mit dem Körper. „Denn ihm gehört das Fleisch zu, das er von uns angenommen, und nicht einem von ihm abgesonderten Menschen". Im Abendmale wird daher der lebendige Leib des lebendigen Gottes, nicht etwa eines verweslichen und änlichen Menschen empfangen. Daher muss auch gesagt werden, dass derselbe von Natur unsterbliche Logos im Leibe, nicht aber dieser außer ihm, gekreuzigt worden. Daraus folgt die theopaschitische Bekenntnisformel, in welcher diese Ansicht zum Abschluss gelangt: Unus e trinitate descendit de coelo, incarnatus est, crucifixus, mortuus, resurrexit, ascendit in coelum. Auch die Behauptung eines einzigen Willens in Christo wird ausdrücklich von Philoxenus hervorgehoben. Einige Fragmente sind von der christologischen Frage unabhängig und betreffen z. B. die anstößigen Meinungen des Stephanus Bar-Sudaili von Edessa.

Vgl. besonders: Petav. De theol. dogmat. lib. I, c. 18; Walch, Historie der Ketzereien, VI, S. 955 ff.; VII, S. 10 ff.; Gieseler, Commentat., qua Monophysitarum opiniones illustrantur, P. II, p. 4—10; Dorner; Entwicklungsgeschichte 2c., II, S. 152. 160. Die Fragmente selbst siehe in Assemani Biblioth. orient. II, p. 25—46, p. 168. **Gaß.**

Philoxenian. Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen B. I. 2. Bd. II, S. 447.

Phöbe, s. Paulus, der Apostel, oben S. 371.

Phönizier, s. Sidonier.

Phokas, der Märtyrer und wunderwirkende Schifferheilige (Thalassothaumaturg), ein morgenländisches Seitenstück zu dem mehr von den Seefarern abendländischer Meere angerufenen S. Erasmus oder S. Elmo soll zu Sinope in Pontos als Gärtner gelebt haben und, entweder schon unter Trajan oder nach anderer Sage erst in der diokletianischen Verfolgung, ein grausames Martyrium durch Verbrühung zuerst in ungelöschtem Kalk, dann in einem kochendheißem Bade 2c. als glaubensfester Bekenner bestanden haben. Die Schiffer griechischer Meere pflegten ihm zu Ehren Loblieder zu singen, bei drohenden Stürmen seine Hilfe anzurufen, bei ihren Malzeiten auch für ihn als unsichtbar anwesenden Gast mitzudecken, sowie nach glücklich beendigter Fart den Ertrag der ihm bestimmten Portionen als „Phokasanteil" an Arme zu verteilen. Kaiser Phokas, der ihn als seinen besonderen Schutzheiligen betrachtete, erbaute ihm zu Ehren im Dihippion zu Konstantinopel eine prächtige Kirche kurz vor seinem Sturze durch Heraklius. Die Orientalen feiern sein Gedächtnis am 22. September, die römische Kirche am 14. Juli. — Verschieden von diesem Sinopenser Phokas scheint jener antiochenische Märtyrerheilige gleichen Namens zu sein, als dessen Gedenktag der 23. Juli gilt und von dem Gregor von Tours berichtet, die Berürung der Tür seines Märtyrergrabes bewirke sofortige Heilung vom Bisse giftiger Schlangen. Vgl. über diesen Letzteren Greg. Tur. de glor. mart. c. 99, über den Ersteren Asterii Amas. orat. in Phocam (bei Migne, scr. gr. t. 40), über Beide Acta SS. t. III. Julii 629—645. **Zöckler.**

Photinus von Sirmium. Er war ein Landsmann und Schüler Marcells von Ancyra und unter ihm eine zeitlang Diakonus, später wurde er Bischof von Sirmium in Pannonien. Sein Geschick berürt sich mehrfach mit dem seines Lehrers und ist wie dieses in die arianischen Streitigkeiten verflochten. Schon diejenige antiochenische Synode, welche die formula makrost. abfasste (warscheinlich 344, s. Bd. I, 629), verwirft ihn mit Marcell zusammen, und es kann nach der dortigen Zusammenstellung und dem Umstande, dass auch auf der sirmischen Synode 351 der Angriff gegen Photin zugleich dem Marcell und damit indirekt dem Athanasius als Homousianer galt, nicht zweifelhaft sein, dass Photin wirklich an Marcells Lehre sich angeschlossen hat, welche die Homousie zur Bekämpfung der trinitarischen Hypostasenlehre anwandte, den Logos als in Gott ruhend und aus

ihm hervorwirkend', nicht Hypostase, nicht Son sein lassen wollte u. s. w. (s. d. Art. Marcellus Bd. IX, S. 279). Photin ging aber weiter als sein Lehrer, vielleicht (?) in der Abneigung gegen jede eigentlich trinitarische Konstruktion bis zu einer entschiedener unitarischen Fassung (Vigil. Taps. adv. Ar. Sab. et Photin. I, 4; Theodoret, haer. fab. II, 11, vgl. Zahn, Marcell, 194 f.), gewiß aber in der Bestimmung des christologischen Dogmas dahin, dass in der Person Christi, dem Sone, nicht mehr, wie bei Marcell die ἐνέργεια δραστική des Logos es ist, welche sich durch Annahme des Fleisches gleichsam selbst eine individuelle Erscheinungsform gibt, sondern in Christo nur ein übernatürlich erzeugter Mensch zu sehen ist, der unter göttlicher Einwirkung steht. Der wie immer gedachte Logos ist hier nicht mehr der eigentliche Kern einer zur bloßen Theophanie werdenden Person, sondern das schöpferische Prinzip eines realen, vom hl. Geist aus der Maria gezeugten Menschen, des Sones, dem nur eine ideelle Präexistenz in der göttlichen Vorherbestimmung, göttliche Ehre und Würde aber vermöge seines sittlichen Verdienstes zukommt *). Wenn also Photin wie Marcell sowol des Sabellianismus als des Samosatenismus beschuldigt wird, so trifft letzteres ihn mit mehr Recht, als seinen Lehrer. Wärend daher das Abendland den Marcell noch als einen Verteidiger der nicänischen Formel gegen die Angriffe der Orientalen in Schutz nahm, konnte es nicht umhin, Photin fallen zu lassen. Eine Synode zu Mailand um 345 verwarf seine Lehre. So von beiden Seiten verlassen (vgl. hierüber Bd. I, S. 630), hielt sich Photin dennoch in seinem Bistum bis zu der unter Anwesenheit des Kaisers Constantius zu Sirmium 351 gehaltenen semiarianischen Synode, welche seine Entfernung bewirkte, nachdem ihm vom Kaiser noch eine öffentliche Unterredung mit Basilius von Ancyra gestattet worden war. Unter Julian scheint auch Photin wider zu seinem Amte zurückgekehrt zu sein, um später unter Valentinian wider vertrieben zu werden. Nach Hieronymus hat er sich dann in sein Vaterland, Galatien, begeben und ist dort gestorben. Seine Partei aber erhielt sich noch zu Sirmium, sodass die Synode von Aquileja 381 bei den Kaisern um ihre Unterdrückung anhielt. Noch im Anfange des 5. Jarhunderts wurde ein gewisser Marcus wegen photinianischer Ketzerei aus Rom vertrieben und verschaffte sich einigen Anhang in Dalmatien. Über die weitere Geschichte des Ketzernamens Photinianer vgl. d. A. Bonosus (Bd. II, S. 558).

Wärend Hilarius von Poitiers auch einen sittlichen Makel auf Photin zu werfen sucht, rühmt Hieronymus sein enthaltsames Leben neben der auch sonst anerkannten geistigen Begabung. Seine von den Alten erwänten Schriften sind sämtlich untergegangen. Seine Lehre ist teils aus den Anathematismen jener antiochenischen und der darauf fußenden sirmischen Synode (Mansi, Coll. ampl. II. und III. nach Athanas. de synod. 26. 27. Socrat. h. e. II, 19. 30. Hilar. de synod. 37 bei Hahn, Bibl. der Symb. 2. A., S. 109. 115), zu entnehmen, teils, wie seine Schicksale, aus zerstreuten Angaben der Kirchenschriftsteller, besonders Epiph. haer. 71, 1 sqq. Hilarius de trinit. 7, 3—7, de synodis c. 38 sqq. und fragm. II, 19 sqq. Socrat. h. e. II, 18. 29. 30. Sozom. IV, 6. Theodoret, haer. fab. II, 11. Hieron. de vir. illustr. 107. Chronic. ad ann. 12. Valentini et Val. Vincent. Lerin. Commonit. c. 16 sq. Sulpic. Sever. chron. II, 36 sq. Marius Merc. diss. de XII anathem. Nestor. c. 17. 19. Nestor. sermo 12. § 13 und serm. 4. § 13, Garniers Ausgabe des Mari. Merc. II, 86. und 27. August. de haeres. 45. Vigil. Taps. dial. adv. Arian. etc. in d. Bibl. Patr. Lugd. VIII, 754 u. a. Die neuere Litteratur über ihn s. bei Marcell, wozu für beide noch Hefeles Konziliengeschichte I, 2. A. kommt, wo S. 636 Anm. die wichtigere ältere Litteratur verzeichnet ist. **W. Möller.**

---

*) Dass Photin die jungfräuliche Geburt geleugnet haben sollte (Zahn a. a. O. S. 192), ist angesichts der Zeugnisse ebenso unmöglich, wie nach der den streitenden Parteien gemeinsamen Schriftbasis; wenn Marius Mercator und spätere lateinische Häresiologen es behaupten, so ist das lediglich falsche Folgerung aus der schon von Hilarius und einer römischen Synode unter Damasus gegen ihn erhobenen Beschuldigung des Ebionitismus. Seine Anhänger nennen Marius Mercator, Augustin u. a. auch Homuncioniten, welcher Name aber auch in anderer Beziehung vorkommt (Praedestin. c. 76. Pseudohieron. indicul. 29).

Photius. Das Leben dieses berühmten Mannes, des großen Gelehrten, des ehrgeizigen Kirchenfürsten und eifrigen Verfechters der Eigentümlichkeiten seiner Kirche, durch welchen der lang verhaltene Groll der Griechen gegen die Lateiner und das Papsttum zuerst in offener Feindschaft aufflammte, ehe er sich in einer unheilbaren Spaltung befestigt hat, — lässt sich schwer monographisch darstellen, da es mit dem Leben seines Gegners Ignatius (s. d. A. Bd. VI, S. 694) und mit der Geschichte des großen Kirchenstreits innig zusammenhängt; und es ist auch nicht leicht, ihn richtig zu beurteilen, da der Unparteiische einen so viel gescholtenen und mit Vorwürfen überhäuften Charakter gern gegen die Unbill grundsätzlicher Widersacher in Schutz nehmen möchte, wärend er ihn doch nicht rechtfertigen kann. Die nachstehende Skizze wird sich in knappen Grenzen halten und aus dem allgemeinen Gang der Ereignisse, in deren Mitte Photius steht, nur das Notwendigste einfließen lassen.

Photius hat nicht wie Ignatius unter den Zeitgenossen seinen Biographen gefunden, doch gilt die Vita Ignatii des Nicetas David auch als Quellenschrift für ihn. Ferner sind zu nennen die griechischen Berichte: Metrophanis Ep. Smyrn. epist. ad Manuelem Patricium vom J. 870, Stiliani Mapae epist. 1 ad Stephanum vom J. 886 (alles bei Mansi T. XVI und Baron. ann. 870), und die lateinischen: Anastasii bibl. praef. ad conc. VIII. oecum., ejusd. vita Nicolai I. et Hadriani II. (Mansi, ibid.), sodann die Nachrichten der byzantinischen Historiker: Theophan. continuat. lib. IV et V, Symeonis Magistri Annal. cp. 28 sqq., endlich die zugehörigen Synodalakten bei Harduin V. und Mansi XV und XVI. Zu diesen Materialien liefern die von Montague herausgegebenen Briefe des Photius einen sehr wichtigen Beitrag.

Um die Mitte des 9. Jarhunderts entbehrte das griechische Reich einer einheitlichen Regierung. Der junge Kaiser Michael III. stand unter der Leitung seiner Mutter Theodora. Die Kirche war durch die Nachwirkungen des Bilderstreits noch beunruhigt, und in das Verhältnis zum Abendlande sollte bald durch die Frage über die kirchliche Zugehörigkeit der Bulgarei eine bedeutende Spannung eintreten. Durch Theodora war 846 Ignatius, der jüngste Son Michaels I. und ein Mann von untadelhaftem Charakter und kirchlicher Selbständigkeit, zum Patriarchen gewält worden. Allein der Cäsar Bardas, der lasterhafte Oheim des Kaisers, suchte diesen Einfluss zu brechen, es gelang ihm, den Michael seiner Mutter zu entfremden und in die wüsten Ausschweifungen seines eigenen Lebens einzuweihen. Aber Ignatius weigerte sich, die Kaiserin in den Nonnenstand zu versetzen, und als er 857 den Bardas seiner Schandtaten wegen von der Teilnahme am Abendmale ausschloss, zerfiel er mit diesem gänzlich und wurde nach der Insel Terebintha verbannt. Der Patriarchenstul zu Konstantinopel war also, wenn auch sehr unrechtlicher Weise, erledigt, und Bardas sah sich nach einem bedeutenden Nachfolger um.

Photius muss bald nach dem Anfange des Jarhunderts zu Konstantinopel geboren sein, in welchem Jare ist ungewiss. Er stammte aus einer begüterten, angesehenen und dem Bilderdienste ergebenen Familie. Sein Großoheim (πατροθεῖος) war der Patriarch Tarasius; von ihm und von seinem Vater sagt er aus, dass sie der Bilderverehrung halber auf einer Synode verdammt worden (Phot. ep. 113). Zum Theologen im engeren Sinne hat sich Photius nicht gebildet, vielmehr überließ er sich frühzeitig demjenigen, wozu ihn Talent und Neigung drängten und worin er alle Zeitgenossen one Ausnahme übertreffen sollte, der Wissenschaft im weitesten Umfange, von welcher natürlich das Dogma und die kirchliche Lehre einen notwendigen Bestandteil ausmachte. Doch verzichtete er darum nicht auf ein öffentliches Amt, sondern gelangte zu politischen Ehren, wurde erster Sekretär am kaiserlichen Hofe und Protospatharios, d. h. Hauptmann der Leibwache, und unternahm als Senator der Hauptstadt eine Gesandtschaftsreise nach Assyrien (s. die Vorrede zur Bibliotheca). Derselbe damals schon hochgelehrte und berühmte

Mann wurde nun von Bardas zum Nachfolger des verdrängten Ignatius ausersehen, wodurch sich ihm eine ganz neue aber gefarvolle Laufban eröffnete. Zwar war Photius noch Laie und sogar in militärischer Stellung, indessen glaubte man nach einigen früher vorgekommenen Beispielen einer solchen Erwälung aus dem Laienstande sich über dieses Hindernis hinwegsetzen zu dürfen. Dass er aber infolge einer Krankheit Eunuche, also zum geistlichen Amt gesetzlich untauglich gewesen, wird nur von Nikolaus Comnenus erwänt und verdient keinen Glauben. So geschah es, dass Photius durch Gregor von Syracus, den heftigsten Feind des Ignatius, mit tumultuarischer Schnelligkeit graduirt, nämlich an sechs aufeinander folgenden Tagen zum Mönch, Lektor, Subdiakonus, Diakonus, Presbyter und endlich zum Patriarchen erhoben und als solcher am Christtage 857 dem Volke vorgestellt wurde. Der Gewälte versichert widerholt, er habe ganz wider Willen und mit äußerstem Widerstreben der Wal Folge geleistt (ep. 6 ed. Montac.). Mag auch die Bescheidenheit, mit welcher er sich einer so hohen Würde für unwert erklärt, nicht aufrichtig gemeint gewesen sein: so wird er doch in dem Ausdrucke der Abneigung und bänglichen Sorge gewiss nichts unwares gesagt haben. Die Verhältnisse waren schwierig, der Anhang des Ignatius groß und geachtet, Bardas selbst der schlechteste Bundesgenosse. Der neue Patriarch fülte das Gefärliche und Versucherische seiner Lage (*βίος πειρατήριος*); er ermante sogar den Bardas, sich nicht mit Sykophanten zu umgeben und von allem öffentlichen Ansehen zu entblößen und beteuerte, demjenigen dankbar sein zu wollen, der ihm einen wenn auch schleunigen Ausweg aus diesem Leben heraus und zum Frieden des Himmels eröffnen würde (ep. 8); aber zurückzutreten entschloss er sich nicht, und kaum waren die ersten Folgen eingetreten, so trieben ihn Ehrgeiz und Herrschsucht gewaltsam vorwärts. Zunächst muſste er es geschehen lassen, als Bardas mit roher Tyrannei an den Anhängern des Ignatius Rache nahm; vergeblich waren seine Klagen, dass so viele um seinetwillen mit Kerker und Misshandlungen büßen müssten, Kleriker ihrer Zunge beraubt würden (ep. 6). Die eigene Standhaftigkeit des Ignatius erlaubte kein schonendes Verfaren mehr. Daher wurde über diesen unter Anfürung seines Gegners auf der Synode von Konstantinopel 859 Absetzung und Verdammung ausgesprochen, und der Klerus spaltete sich vollständig in zwei Parteien. Vielleicht würde Ignatius jetzt unterlegen sein, wenn er nicht im Abendlande die mächtigste Unterstützung gefunden hätte. Es ist bekannt, in welchem Geiste Papst Nikolaus I. das ihm angetragene Amt einer Mittelsperson vollstreckt hat. Im Vollgefüle seiner päpstlichen Rechte, welchen die seit Kurzem bekannt gewordene vermeintlich isidorische Dekretalsammlung eine neue Unterlage gegeben hatte, glaubte er nicht ausgleichen oder versönen, sondern e n t s c h e i d e n zu müssen, und er ist diesem Standpunkte unverbrüchlich treu geblieben. Überhaupt gaben sich Griechen und Lateiner damals in ihrem vorherrschenden Charakter zu erkennen; wir finden die Letzteren klug, stolz, anmaßend und herrisch, aber meist ehrlich und einfach, jene dagegen schlau, schmiegsam und gewandt, ränkesüchtig und nicht selten bereit zu einem trügerischen Lügenspiel, in Lehrfragen gelehrt und dogmatistisch. Der Kaiser wandte sich nach der genannten Synode an den Papst mit der Bitte um Beilegung des Zwiespalts, dessen waren Entstehungsgrund er jedoch ihm nicht eröffnete, und Photius empfahl sich in einem verbindlichen Schreiben (griechisch bei Jager, Hist. de Photius, p. 400) seiner Fürbitte, bezeugte abermals die ihm aufgenötigte Annahme des Patriarchats und fügte ein Glaubensbekenntnis hinzu, in welchem das Unterscheidende der griechischen Lehrbestimmung nicht verschwiegen wird. Nikolaus, unbeirrt durch schöne Worte, nahm sofort eine richterliche Stellung ein; er rügte brieflich die Entsetzung des Ignatius one Vorwissen des päpstlichen Stules sowie die unmittelbare Erhebung des Photius aus dem Laienstande, und versprach Untersuchung der Sache, zu welchem Zwecke die Bischöfe Rhadoald von Porto und Zacharias von Anagni als Legaten abgesandt wurden. In Konstantinopel war man jedoch keineswegs zum Gehorsam geneigt. Eine zalreiche Synode trat daselbst 861 zusammen und bot in Gegenwart des Kaisers, des Photius und der römischen Legaten alles auf, um den Sieg an sich zu reißen. Das päpstliche

Schreiben wurde in griechischer, aber durch Weglassung einzelner Stellen verfälschter Übersetzung vorgelesen, und die Legaten wurden ihrer Instruktion untreu. Ignatius wurde zur Verantwortung vorgefordert, erschien im bischöflichen Ornat und konnte durch nichts zur freiwilligen Niederlegung gezwungen werden, bis endlich die Synode unter willkürlichen Prozeduren den Photius als rechtmäßigen Patriarchen proklamirte. Zur Unterschrift soll Ignatius nach der Angabe des Nicetas durch Fürung der Hand genötigt worden sein. Ein so unredliches Gebaren konnte nur schlimme Früchte bringen. Von Photius ging ein zweites, ausfürliches und mit großer Geschicklichkeit abgefasstes Schreiben (griechisch bei Jager p. 406) an den Papst ab, in der Absicht, diesen zu gewinnen. Der Verfasser äußert sich bescheiden über sich selbst, der mit Tränen sein Amt angetreten, und ehrenvoll für den Papst; seine Wal rechtfertigt er nicht one Grund aus der ungebundeneren griechischen Kirchenpraxis und aus den Beispielen eines Nicephorus und Tarasius, die gleichfalls vom Laienstande unmittelbar zur höchsten Kirchenwürde emporgestiegen seien und sich mit Ehren in derselben behauptet hätten. Auch dürfe ja in demjenigen, was nicht durch ökumenische Konzilien vorgeschrieben sei, die einzelne Kirche ihrer besonderen Ordnung folgen. Zugleich beschwert er sich darüber, dass der Papst griechischen Flüchtlingen bei sich Aufnahme gewärt und ihren Aussagen williges Ohr geliehen habe. Der Ton des Briefes ist friedfertig, aber in den Anspielungen an gewisse Differenzen der lateinischen Kirche und an den römischen Primat hört man eine bittere Ironie durch. Ironisch namentlich gedenkt Photius der in die Sammlung Pseudoisidors aufgenommenen römischen Kirchensitte der 9. Jarhunderts, nach welcher 72 Zeugen zur Überfürung und Verurteilung eines angeklagten Bischofs erfordert wurden, — als ob nämlich, folgert Photius, 70 noch nicht hinreichten, auch wenn Jemand auf der Tat ergriffen sei (vgl. Gieseler II, S. 369). Der Papst, inzwischen genau von dem Geschehenen unterrichtet, ließ sich indessen nicht umstimmen. Eine von ihm berufene römische Synode von 863 bestrafte die ungehorsamen Legaten, erneuerte die Anerkennung des Ignatius und sprach über Photius als unberechtigten Eindringling den Bann aus. Für dieses Wagnis musste Nikolaus von Seiten des Kaisers unmäßige Schmähungen als Antwort hinnehmen, und eine neue päpstliche Gesandtschaft kehrte, one bis Konstantinopel gelangt zu sein, unverrichteter Sache zurück. Photius aber veränderte seine Stellung, indem er von der Verteidigung zum Angriff gegen Rom und zur Aufstellung eines kirchlichen Gegensatzes überging, auf welchen er in dem letzten Briefe an den Papst nur leise hingedeutet hatte. Das von ihm 866 an die Erzbischöfe und Bischöfe des Orients gerichtete und höchst verhängnisvolle Sendschreiben, *ἐγκύκλιος ἐπιστολή* (Phot. epistol. ed. Montacut. p. 47), verdient unsere Aufmerksamkeit und gehört zu den wichtigsten Urkunden des Streits. Es beginnt mit einer Schilderung des christlichen Heils und preist dann das große Glück, welches die barbarische Nation der Bulgaren zum Glauben gefürt habe. Aber es sind, so wird fortgefaren, andere Barbaren, die Lateiner, wie mit der verderblichen Gewalt des Blitzes und Hagels, ja mit der Wut eines Ebers in den Weinberg der Christenheit eingedrungen. Diese Verächter der kirchlichen Satzungen beginnen ihre Willkür im Kleinen und werden dann zu voller Geringschätzung der kirchlichen Lehre fortgetrieben. Sie trennen die erste Woche der Quadragesimalfasten von den übrigen und erlauben in ihr den Genuss von Milch und Käse; sie verwerfen zum großen Schaden der guten Sitten die rechtmäßige Priesterehe; sie nehmen sich heraus, den schon vom Priester Gesalbten eine zweite bischöfliche Salbung zu erteilen, als ob jene erste keine Gültigkeit hätte. Sie gehen so weit, das Symbol zu verfälschen, sodass durch ihren Zusatz eine doppelte Ursache in die Trinität eingefürt und die göttliche Monarchie in eine zwiefache Gottheit aufgelöst wird. Welche diabolischen Machinationen! Photius ergeht sich in der Widerlegung solcher gottlosen Verkehrtheiten; er zitirt gegen das Fasten am Sonntag und Sabbath den canon 66 der Canon. apost. Von dem streitigen filioque abgesehen, hatte Photius dieselben Abweichungen früher sehr tolerant beurteilt, jetzt verwendete er sie als Anklagen gegen die römische Observanz. Zuletzt werden die Bischöfe aufgefor-

dert, sich zur Bekämpfung des gemeinschaftlichen Feindes und seiner herrschsüchtigen Ansprüche zu vereinigen, und sie sollen die siebente ökumenische Synode von 787 zur Widerherstellung des Bilderdienstes in die Reihe der übrigen aufnehmen. Beantwortet ist dieses Schreiben nicht.

Wir befinden uns an einem Wendepunkt. Aus dem Kampfe um die rechtmäßige Besetzung des Patriarchats war ein Streit der beiden Kirchen geworden, weshalb denn auch der sachliche Angriff gegen die römische Kirchenordnung und Lehre sogleich sachliche Erwiderungen und Gegenschriften, wie die des Mönches Ratramnus, zur Folge hatte. Es schien notwendig, den Streich des päpstlichen Urteils mit gleicher Waffe zurückzugeben. Dies geschah auf der warscheinlich kurz nach dem erwänten Fehdebrief des Photius zu Konstantinopel 867 versammelten Synode, die sich das Ansehen einer ökumenischen zu geben suchte. Auch hier wurde zu schlechten Kunstmitteln gegriffen; die Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerrusalem hatten keine Vertreter geschickt, aber man wußte durch einige gedungene Werkzeuge diesen Mangel zu ersetzen. Photius, der nach einigem Widerstreben den Bannstral über den Papst verhängte, stand jetzt auf dem Höhepunkte seiner Macht; desto unerwarteter ereilte ihn der plötzliche Streich. Kaiser Michael wurde im September desselben Jares ermordet, der kräftige Macedonier Basilius, der Urheber seines Todes, bestieg den Thron, und sein Erstes war, daß er den Photius entsetzte und Ignatius in das Amt zurücktreten ließ. Der Beweggrund dieser Absetzung ist nicht klar. Simeon Magister, Leo Grammatikus und Zonaras geben als Ursache an, daß Photius früherhin dem Basilius als einem Mörder das Abendmal vorenthalten habe. Allein so denkbar dieser Zusammenhang an sich wäre, so spricht doch ein Brief des Photius (ep. 97) sehr dagegen, in welchem er vielmehr den Basilius an ihre alte freundschaftliche Verbindung erinnert und ausdrücklich bemerkt, daß dieser aus seiner Hand das Abendmal empfangen habe, was er unberürt zu lassen fast genötigt gewesen wäre. Mit Recht haben daher Neander und Daniel diese Erklärung fallen lassen, und es bleibt alsdann nur übrig, politische Umstände anzunehmen, welche den Basilius zur Aufopferung des Photius und zum Anschluß an die ignatianische und römische Partei bewogen haben. Mit dieser Auffassung stimmen die nächstfolgenden Begebenheiten ganz überein. Die päpstliche Oberhoheit wurde zugestanden, die Anerkennung des Ignatius zu Rom durch Hadrian erneuert. In Konstantinopel erschienen wider die römischen Legaten Rhadoald und Zacharias, und die daselbst 869 stattfindende Synode vindizirte sich mit etwas mehr Recht als die vorige das Ansehen einer ökumenischen, obwol auch hier keine wirkliche Vertretung der orientalischen Patriarchen zustande gekommen war. Daß es aber so vollständig gelang, die vorangegangenen Beschlüsse umzustoßen und das letzte Konzil zu entkräften, ist der schmachvollen Untreue und Gesinnungslosigkeit der Parteien zuzuschreiben. Die große Mehrzal der photianischen Bischöfe gab ihren Fürer preis und leistete Abbitte; nur Wenige, wie Zacharias von Chalcedon, wagten es, ihn zu verteidigen. Photius selbst, größer im Unglück als im Glück, erschien gezwungen in der fünften Sitzung, verweigerte aber mutig und mit Berufung auf eine andere jenseitige Rechtfertigung jedes Bekenntnis seiner Schuld. Dafür traf ihn ein Bannfluch, in welchem er Lügenschmied, Ehebrecher und Vatermörder, neuer Dioskurus und Judas genannt wird (cf. ep. 117. 118). Und um ihn als Häretiker zu kennzeichnen, verdammte die Synode die Ansicht derer, welche in der menschlichen Natur eine doppelte Seele, eine ψυχὴ λογικὴ und ψυχὴ ἄλογος unterscheiden wollten, weil nämlich Photius früher einmal sich für diese Meinung ausgesprochen hatte (Harduin, Concil. V., p. 1101). Man begnügte sich nicht, ihn in eine entfernte Klosterhaft zu schicken, man entzog ihm seine liebste Beschäftigung, die Bücher, und wir können mit ihm fülen, wenn er sich ep. 97 über die gesuchte und unerhörte Härte einer Strafe beschwert, wie sie selbst Häretiker niemals über orthodoxe Lehrer verhängt hätten. Daher haben auch später die streng kirchlichen Griechen dieser ganzen achten Synode, die von Photius dem Tribunal eines Annas, Kaiphas und Pilatus verglichen wird, jede kirchliche Autorität abgesprochen. — Und wer hätte nun denken sollen, daß auch diese Ent-

scheidung nach einigen Jaren wider rückgängig gemacht werden und eine nochmalige Umkehr der Verhältnisse eintreten würde! Und doch geschah es und wurde durch des Ignatius Tod 878 erleichtert. Der Kaiser hatte mit dem gebannten Photius wider Verbindungen angeknüpft; er ließ ihn zurückkehren und machte ihn, der zuletzt mit dem Ignatius in Freundschaft lebte, zum Erzieher der kaiserlichen Prinzen. Der Papst aber, jetzt Johann VIII., musste, da er von den Longobarden gedrängt ward und griechischen Beistand wünschte, nunmehr mildere Saiten aufziehen, entschloss sich daher, in einer Auseinandersetzung an den Kaiser die Wal des Photius trotz ihrer Unregelmäßigkeit durch seine Genehmigung zu legalisiren. Als nach dieser Annäherung eine neue sehr vollständig beschickte Synode zu Konstantinopel 879 gehalten wurde, gewannen wider die griechischen Listen die Oberhand. Photius, one auf die Erklärungen der römischen Abgeordneten zu warten, betrug sich von vornherein als rechtmäßiger Patriarch. Die päpstlichen Briefe wurden in gemilderter griechischer Version verlesen, die Hauptschuld des ganzen Zerwürfnisses auf den Papst gewälzt, die Frage wegen der Bulgarei aber, die beständig in der Schwebe geblieben war, dem Urteilsspruch des Kaisers überwiesen. Auch wurde damals der Betrug aufgedeckt, welchen die letzten Konzilien mit der angeblichen Vertretung der orientalischen Patriarchen getrieben hatten. Dies waren die Handlungen der bei den Lateinern so berüchtigten Pseudosynodus Photiana, welche Leo Allatius gar für eine bloße Erdichtung des Photius hat ausgeben wollen. Die Legaten des Papstes ließen alles geschehen, so sehr hatte sie das feine Betragen der Griechen zur Nachgiebigkeit gestimmt. Der Papst selbst konnte jedoch nur anfangs getäuscht und zu einigen friedfertigen Äußerungen an den Kaiser und über die Synode bewogen werden; hernach besann er sich und erneuerte 882 den Bann über Photius, welches Urteil auch die Nachfolger streng aufrecht erhalten haben. Photius konnte in seiner nunmehr gefärdeten Stellung sich nicht lange mehr behaupten. Der Fortsetzer des Theophanes berichtet, dass er in Verdacht gekommen, sich politische Umtriebe erlaubt und Statsgelder unterschlagen zu haben. Der Son des Basilius, Kaiser Leo Philosophus, entsetzte ihn 886 und schickte ihn in ein armenisches Kloster, woselbst er um 891 in hohem Alter starb.

So stand und fiel Photius mit dem Wechsel der Regierungen und Konzilien; so spaltete er sein Leben in zwei Hälften, indem er sich aus der Muße seiner gelehrten Studien in die Gefaren des hierarchischen Treibens stürzte; so unterlag er den Versuchungen des Parteikampfes und schädigte die Ehre seines Namens, der sonst unbefleckt auf die Nachkommen gekommen sein würde. Auch als Patriarch bewies er die glänzenden Eigenschaften seines Geistes, aber mit einem unvertilgbaren sittlichen Makel behaftet. Nicetas selber, der Biograph seines Gegners, muss einräumen, dass sich ausgezeichnete Vorzüge in ihm vereinigten, natürliche Begabung, Fleiß, Reichtum genug, um von allen Seiten Bücher herbeizuschaffen, — denn er soll deren 12000 besessen haben, — Ehrgeiz und Ruhmliebe, die ihn Nächte lang bei der Arbeit ausharren ließen. Spätere Parteischriftsteller haben in der Regel nur den Schatten oder das Licht an Photius gesehen; daher wird er von den Griechen meist hoch gefeiert, wärend die Lateiner und ihre Gesinnungsgenossen wie Leo Allatius, Baronius, Lambecius und die Jesuiten ihm als einem boshaften Heuchler und homo scelestissimus one Gleichen geradezu die Hölle gönnen. Von den neueren und protestantischen Historikern hat Schröckh (Bd. XXIV, S. 188 ff.) zu günstig, Gfrörer (K.-G. III, S. 234 ff.) zu unbillig über ihn geurteilt, bei Neander (IV, S. 408 ff.) und bei Daniel findet sich unseres Erachtens das Richtige. Das öffentliche Leben des Photius bietet gewiss auch ehrenhafte Züge dar; aber wenn wir auch hinzunehmen, dass ein Mann von ehrgeizigem Charakter und natürlicher Geistesgewandtheit, welcher von vornherein in einen schweren Konflikt eintrat und sich auf allen Seiten von Intrigue, Unaufrichtigkeit und Willkür umgeben sah, unter solchen Verhältnissen nur mit großer Anstrengung sich rein erhalten konnte: so bleibt doch unzweifelhaft, dass er in den Listen eines zweideutigen und die Mittel nicht scheuenden Betragens nicht allein andern gefolgt, sondern auch selber vorangegangen ist. —

Wollte man meinen, dass die Trennung der Griechen von der abendländischen Kirche wesentlich durch ihn verschuldet worden: so müssen wir widersprechen, denn er hat, wie später Michael Cärularius, diese Spaltung, die längst vorbereitet war, nur auf gehässige Weise zum Ausbruch gebracht. Doch lehrt uns gerade dieser Gesichtspunkt, ihn historisch richtig zu beurteilen. Photius war ein Grieche durch und durch, der Anfürer und Prototyp des Griechentums, wie es sich von nun an im Mittelalter kirchlich und wissenschaftlich fixirt hat. Als griechischer Kirchenfürst glaubte er der ältesten Kirche anzugehören, welche von Anfang an die reichlichsten Lehrmittel in sich getragen und die reinsten Überlieferungen fortpflanzt und in deren Mitte die ökumenischen Konzilien gehalten worden. Das einzige Rom kann nach seiner Überzeugung die Auktorität von vier anderen Sitzen des Patriarchats nicht aufwiegen, und die Ambrosius, Augustinus und Hieronymus werden weit übertroffen von der Menge und dem Verdienst der griechischen Väter. Dieselbe Kirche erhebt ihr traditioneller Besitz der altklassischen Litteratur zu einer Höhe der Intelligenz, gegen welche die Bildung des Abendlandes weit zurücksteht. Zu diesem kirchlich-wissenschaftlichen Selbstgefül, das sich durch des Photius Schriften hindurchzieht, kommt ferner die eigentümliche Behandlung des Dogmatischen. Man lese die Lehrbriefe desselben, z. B. an den Fürsten Michael von der Bulgarei (ep. 1), woselbst die Reihe der ökumenischen Konzilien aufgezält wird, oder an den Patriarchen von Aquileja (bei Jager l. c. p. 418) über den Ausgang des hl. Geistes; man wird in ihnen jene doktrinäre Haltung und vornehm gelehrte Abgeschlossenheit finden, jene ungeheuere Wertschätzung der metaphysischen Bestimmungen, wie sie den Griechen damals eigen war und von der lateinischen Scholastik erst weit später und in anderer Form erreicht wurde. Der christliche Glaube ist *μάθησις καὶ μυσταγωγία*, Erfassung des Geheimnisses der Dreieinigkeit, obwol auch die praktische Ermanung nicht vorenthalten wird: *ἐποικοδόμει τῇ ὀρθῇ σου πίστει πράξεις ἀγαθὰς καὶ βίου σεμνότητα* (ep. 1, p. 1. 21). Exegetische Fragen finden sich in den Briefen gleichfalls und mit vieler Geschicklichkeit behandelt, z. B. ep. 137 über den schon damals streitigen Sinn der Worte Joh. 20, 17. Anderwärts soll erklärt werden (ep. 102), warum sich Paulus habe als Römer bezeichnen können, obwol er doch ein Jude gewesen, und hier scheint es einen ironischen Seitenblick zu enthalten, wenn Photius die rabbinische Fabel erwänt, nach welcher Rom seinen Namen von einem Juden Ros des benjaminitischen Stammes empfangen habe, desselben Stammes, dem ja auch Paulus angehört. Die Lateiner müssen sich aber noch andere und sehr bittere Bemerkungen von ihm gefallen lassen. Er schreibt ep. 84 einem sicilischen Mönch Markus, dass nach dem Zeugnis der Historiker von den Abendländern im Zeitalter des Heidentums nur Saturn, Venus und Proserpina verehrt worden; aber von Hephästos, Herkules, Vulkan und Mercurius, den edeln Schutzgöttern der Tugend und der Kunst, hätten sie nichts gewusst, weil sie nämlich nur den Genüssen der Liebe und des Bauches ergeben gewesen; auch die lateinische Sprache könne gegen die hohen Reize der hellenischen nicht aufkommen. „Es ist also nicht zu verwundern, wenn du, der du vom Abendlande herstammst, nichts Kluges zu sagen oder auszufüren vermagst. Denn was dem Herkommen und der Heimat angehört, pflegt nur mit größter Anstrengung, Mühe und Sorge abgelegt zu werden". Endlich erkennen wir die griechische Denkart des Photius noch in der Art, wie er das Mystische und Sinnbildliche mit dem Doktrinalen verbindet und namentlich die Bilderverehrung in Schutz nimmt. Er war natürlich kein roher Bilderdiener, aber das geistige Prinzip dieser Partei und die Überzeugung, dass es notwendig und durchaus christlich sei, das Göttliche in Bildern zu vergegenwärtigen, verfocht er bei jeder Gelegenheit. Er bemerkt daher ep. 64, es werde darüber gestritten, welche unter den vorhandenen die ware Abbildung Christi sei, und weil sich dies nicht ausmitteln lasse, hätten Viele den Bildern insgesammt den Krieg erklärt. Allein gerade die Mannigfaltigkeit und große Verbreitung der Bilder beweist deren Berechtigung, und wer sie verschmäht, bleibt noch hinter dem Standpunkte eines Simon Magus zurück (ep. 38). Und musste sich nicht selbst das Evangelium trotz seiner Einheit

gefallen lassen, in verschiedenen Redeformen, Sprachen und Lauten ausgeprägt zu werden? Auch in den Vorstellungen der Menschen hat sich die Erscheinung Christi auf verschiedene Weise abgespiegelt, one darum an ihrer eigenen Warheit Abbruch zu erleiden. Die Unänlichkeit der Bilder hebt deren Natur und Bestimmung nicht auf; denn diese besteht nicht allein darin, dass Figur, Körper und Farbe widergegeben werden, sondern in dem gesamten Ausdruck und Charakter, welchen das Dargestellte im Bilde annimmt oder durch gewisse Abzeichen, Aufschriften oder Erklärungen empfängt (ep. 64). In solcher Verteidigung hören wir ganz den Anhänger der griechischen Symbolik, der dann behaupten muss, dass mit den Bildern auch alle anderen liturgischen Formen der Versinnlichung wegfallen würden. Dieselbe leidenschaftliche Vorliebe nahm ihn auch gegen den Kirchenhistoriker Eusebius, den Gegner der Abbildungen, dergestalt ein, dass er diesem ep. 144 recht geflissentlich einen niemals abgelegten Arianismus und in der Eschatologie einen Origenismus zum Vorwurf macht. Von allen Seiten stellt sich uns Photius als ein kirchlicher Gelehrter dar, der auf der altgriechischen Kirche und Litteratur fußend, doch zugleich diejenigen Eigenschaften in sich vereinigte, die im byzantinischen Zeitalter fortbestehen und die Unabhängigkeit der Griechen vom Abendlande bedingen sollten. Auch seiner Sprache nach gebürt ihm diese historische Stellung. Denn er schreibt gewält und oft mit großer Gewandtheit und Präzision, doch zeigt seine Schreibart schon den Übergang zu jener schwer verständlichen stilistischen Kunst und Geschraubtheit, die später unter den Byzantinern allgemein wurde.

Mag nun der Patriarch Photius gewesen sein und gewirkt haben wie er wolle, so kann doch über den Schriftsteller Photius kein Zweifel sein, noch über dessen außerordentliches litterarisches Verdienst, welches nicht der Theologie allein, sondern nicht minder der Philologie, der Kirchenrechtskunde und Litteraturgeschichte angehört. Bei weitem das wichtigste Denkmal seiner Gelehrsamkeit ist die unter dem Namen der Bibliothek oder des *Μυριόβιβλος* bekannte kritische Sammelschrift: *Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων κτλ.*, ein Werk one Gleichen in seiner Art und Zeit, ein Produkt des gewaltigsten Fleißes, umfassender Belesenheit und weit ausgebreiteter Kenntnisse, daher für die Nachwelt unentbehrlich geworden und viel wichtiger, als der Verfasser damals vermuten konnte. Aus der Dedikation an Tarasius geht hervor, dass das Ganze vor der Erlangung des Patriarchats ausgearbeitet worden. Dann folgen 280 Codices, d. h. Abschnitte von sehr ungleicher Länge, in denen one alle sachliche oder chronologische Ordnung über ebensoviele Schriften der verschiedensten Gattungen und Verfasser in Auszügen oder einzelnen Notizen mit Hinzufügung ungemein zalreicher historischer oder kritischer Bemerkungen berichtet wird. Es sind gleichsam kritische Lesefrüchte, wie sie das Studium seiner großen Büchersammlung dem Verfasser an die Hand gab, daher auch das gewönliche Anfangswort *ἀνεγνώσθη* oder *ἀνεγνώσθησαν*; aus neuerer Zeit lassen sie sich, wie Daniel treffend angibt, etwa der Historia bibliothecae Fabricianae vergleichen. Der Wert erhellt aus dem Einen, dass sich unter den aufgefürten Autoren etwa achtzig finden, die uns one diese Sammlung gänzlich unbekannt geblieben sein würden. Sehen wir hier von dem philologischen und antiquarischen Material ab, so ist auch die theologische und kirchenhistorische Ausbeute höchst ansehnlich. Fast alle griechische und viele lateinische Kirchenschriftsteller der älteren Periode werden erwänt oder genauer besprochen, und nicht etwa bloß die berühmten, sondern auch viele wenig bekannte, verlorene, entlegene oder apokryphische, unter denen wir Quadratus, Aristides, Philippus Sidetes, Hippolytus, Gregorius Thaumaturgus, Leucius Charinus, Methodius, Cajus, Pierius nennen wollen. Mönche, Märtyrer, Bischöfe, Häupter der dogmatischen Parteien finden sich neben den Konzilien in Menge angefürt, und manches litterarische Andenken ist auch auf diesem Gebiete allein durch Photius gerettet worden. Freilich erfaren wir nicht immer, was und so viel wir möchten; aber wie nützlich diese Notizen seien, hat sich erst vor einiger Zeit wider bei den erneuerten Studien über Hippolyt und die Philosophumena (conf. cod. 121) ergeben. Dass wir die noch vorhandenen Auszüge

aus dem Philostorgius größtenteils dem Photius verdanken, ist bekannt. Übrigens referirt Photius nicht bloß, er urteilt auch, und wo es sich um Sprache, Darstellung und schriftstellerischen Charakter handelt, trifft er in der Regel das Richtige, wärend er in dogmatischer Hinsicht von den überlieferten Grundsätzen durchaus bestimmt wird. Er erklärt z. B. die pelagianische Häresie für dieselbe mit der nestorianischen und macht Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsveste geradezu zu Nestorianern unter unliebsamen Äußerungen (cod. 38. 54). Nicht genug, dass Origenes scharf gerügt wird, sondern es heißt auch cod. 109 über Clemens von Alexandrien: *μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ*. Solche Ungerechtigkeiten verringern den Wert des Ganzen nicht. Auf der anderen Seite kann er den falschen Dionysius (*ὁ πολὺς μὲν τὴν γλῶσσαν, πλείων δὲ τὴν θεωρίαν*) natürlich nicht fallen lassen; vielmehr versucht er mit Genugtuung die Widerlegung der gegen dessen Echtheit aufgestellten Verdachtsgründe (cod. 1). Der letzte Kodex handelt von Eulogius, Erzbischof von Alexandrien und dessen Schrift gegen die Novatianer. Von den Ausgaben der Bibliotheca nennen wir nur die erste des David Höschel zu Augsburg 1601 und die letzte und bekannteste ex recensione Imm. Bekkeri, Berol. 1824. 1825, aufgenommen in die Sammlung von Migne.

Kürzer können wir uns über die andern Schriften fassen. Doch ist der *Nomocanon* ebenfalls von großer Wichtigkeit. Diese grundlegende Sammlung für das orientalische Kirchenrecht umfasst zuerst die Kanones der anerkannten Konzilien nebst den Synodalschreiben und im zweiten Teile die kirchlichen Statsgesetze. Sie ist mit Balsamons Kommentaren mehrmals edirt, z. B. in Voelli et Justelli Biblioth. juris canon. Tom. II, Par. 1661. Dazu kommen Libri IV contra Manichaeos, *περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως*, in Wolfii Anecd. Gr. Hamb. 1722 und in Gallandii Bibl. Tom. XIII. Diese Schrift hat durch ihre auffallende Verwandtschaft mit der Historia Paulicianorum des Petrus Siculus Untersuchungen veranlasst. Von Engelhardt und Gieseler (s. dessen Vorrede zu der Ausgabe des P. Siculus) ist ziemlich erwiesen, dass Photius vor 867, also vor seiner ersten Verbannung durch Basilius, Petrus dagegen erst nach 868 geschrieben hat. Dieser hat also jenen als Quelle benutzt, dessen Namen aber deshalb verschwiegen, weil Photius inzwischen bereits in Ungnade gefallen war. Durch Photii liber de spiritus sancti mystagogia nunc primum ed. Hergenröther, Ratisb. 1857, — werden wir in die dialektische Kunst des Schriftstellers gründlich eingeweiht. Zalreiche logisch formulirte Beweisgründe sollen die Unhaltbarkeit des Zusatzes filioque, also der lateinischen Lehrform zur Evidenz bringen. Est ist ebenso undenkbar wie unchristlich, dass der Geist auch vom Sone ausgehen sollte, denn damit würde eine zweite Wurzel und Quelle in die Trinität eingefürt, also das Einheitsprinzip des Gottwesens zerstört. Die Behauptung eines einzigen Grundes alles dessen, was Gott genannt wird, ist das Merkmal des Christenglaubens. — Die Briefe des Photius besitzen wir in der ziemlich vollständigen Ausgabe, Photii Epistolae 248 gr. et lat. interprete Rich. Montacutio, Lond. 1651. Sie dienen ganz besonders dazu, uns mit der persönlichen Sinnesart des Verfassers bekannt zu machen und in die kleineren Vorkommenheiten seines Amtslebens einzufüren, weshalb wir oben mehrfach auf sie verwiesen. Ein Verzeichnis der Empfänger gibt Fabricius. Doch fehlen in der genannten Sammlung einige Briefe, z. B. der schon genannte an den Erzbischof von Aquileja, der zuerst von Combefis. Auctar. noviss. I, p. 527 griechisch mitgeteilt worden.

Abgesehen von dem sogenannten Lexikon des Photius (*Λέξεων συναγωγή*, ed. Porsonus, Lond. 1822) sind noch durch den Druck bekannt geworden: Sex breves dissertt. theologicae, die Trinität und die Menschwerdung betreffend, gr. et lat. in Canis. Lectt. II, 2, p. 420 ed. Basnage. — De voluntatibus in Christo gnomicis, ibid. p. 407. — Quod non oporteat ad praesentis vitae molestias adtendere, graece in Cotel. Monum. II, p. 106. — Zwei Homilien bei Combefis. in Auctar. novo I, und bei Lambecius in Notis ad Codinum p. 187. — Adversus Latinos de processione sp. s. in Euthymii editione graeca Tergobysti 1710,

Tit. XIII. — Descriptio ecclesiae a Basilio exstructae gr. in Combefis. Origin. Constantinop., Paris 1664. — Syllogismi in Latinos gr. et lat. in Allatii Graecia orthod. I, p. 1154. — Amphilochia, Responsiones ad quaestiones et dubia 308, teilweise abgedruckt in der Briefsammlung und in Montfauc. Biblioth. Coislin. conf. Allatium De consensu p. 576. — Collectiones accurataeque demonstrationes de episcopis et metropolitis, gr. et lat. in Fontanii Novis eruditorum deliciis, Florent. 1785, I, p. 1—80. — Unter den noch nicht herausgegebenen, meist kleineren Schriften verdienen nur vierzehn Homilien und Erklärungen der paulinischen Briefe Erwänung. Auch hat sich kürzlich unter den Athoshandschriften ein noch unbekannter Brief des Photius vorgefunden. Vgl. die Bibliotheken der Klöster des Athos nach dem Rechenschaftsbericht des Professor Lambros, deutsch von A. Boltz, Bonn 1881, S. 27.

Die Hilfsmittel sind meist schon angegeben. Wir fügen hinzu: M. Hancke, De Byzant. rerum scriptoribus I, p. 269; Andr. Schottus in praefat. Biblioth. Phot.; Cave, Hist. lit. II, p. 47; Oudini, Comment. II, p. 201; Bruckeri, Hist. crit. philos. III, p. 540; le Quien, Oriens christ. I, p 246; Fabricii, Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 668, XI, p. 1—37; Walch, Hist. der Ketzereien, Bd. X; Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte, III, S. 225; Desselben Byzantinische Geschichten von Weiß, III, S. 529. 574, Graz 1877; Jager, Histoire de Photius, Louvain 1845, und den sehr guten Aufsatz von Daniel bei Ersch und Gruber.

Gaß.

Phul. So wird 1) der erste, in der Bibel namentlich erwänte König von Assyrien genannt (2 Regg. 15, 19 f. — in LXX ist der Name geschrieben *Φουά*, wogegen schon die syrische Hexapla das Richtige hat). Derselbe kam zur Zeit Menahems (s. d. Art. Bd. IX, S. 542), wol von letzterem selber zur Befestigung auf dem usurpirten Thron gerufen, ins Land, ließ sich eine Summe von 1000 Talenten Silber für seine Hilfeleistung bezalen und machte wol überhaupt das Reich Israel zinspflichtig. Sonst wird der nämliche assyrische König unter diesem Namen nur noch 1 Chron. 5, 26 angefürt, in welcher Stelle aber die verschiedenen assyrischen Invasionen in Israel vermischt sind. Nun kommt aber auf den assyrischen Inschriften ein König dieses Namens nicht vor, ja es wird ein solcher durch die assyrischen Eponymenlisten, soweit diese bekannt sind, geradezu ausgeschlossen. Man wird daher zu der Annahme genötigt, die besonders H. Rawlinson, Lepsius und Schrader vorgetragen und, zumal der Letztgenannte, unseres Erachtens bis zur Evidenz begründet haben, dass Phul kein anderer sei, als der gewönlich Tiglathpileser genannte König von Assyrien. Dieser wird auf den Inschriften sowol „König von Assur“ als „König von Babylon“ genannt und wird daher identisch sein mit dem babylonischen Pôros (= Pûlos = Phul) des ptolemäischen Kanon, wie mit dem chaldäischen Könige Phulus des Berosus (nach Alexand. Polyhistor. ap. Euseb. Chron. arm. I, p. 40 sq.). Dieser König scheint erst durch einen Aufstand auf den Thron von Ninive gelangt zu sein; er mag vordem Pûlu geheißen und dann, zur Herrschaft gelangt, den Namen eines früheren, berühmten, assyrischen Königs angenommen haben. Zu dieser Annahme passt alles, was wir von Phul und Tiglathpileser wissen, und sie fügt sich trefflich in die sonstige assyrische und israelitische Chronologie ein. Weniger passend hält Lenormant, Les premières civilisat. (Paris 1874), II, p. 221, den Phul für einen chaldäischen König, der bei der damaligen Zerrüttung des assyrischen Reichs im Westen eigenmächtig schaltete. Vgl. Ménant, Babylone et la Chaldée (Paris 1875), S. 139 ff.; Rösch in den theol. Stud. und Krit. 1876, 1 und 1879, 4; Schrader, Keilinschr. und das Alte Test. (1872), S. 120 ff., und Keilinschr. und Geschichtsforschung (1878), S. 437 ff., und in Riehms Handwörterbuch S. 1207 f.

2) Neben Lud erscheint Jes. 66, 19 ein Völkername Phul, den Bochart, Phaleg IV, 26 unrichtig mit der Nilinsel Philae an der ägyptisch-äthiopischen Grenze kombinirte, denn diese heißt ägyptisch Pilak. Eine andere und bessere Kombination ist nicht zu finden, man wird daher annehmen dürfen, es sei an



der angefürten Stelle vielmehr mit LXX (*Φοὺδ*, wie Genes. 10, 6; 1 Chr. 1, 8) zu lesen פּוּט, Phut, welche Völkerschaft öfter (Jer. 46, 9; Ezech. 27, 10; 30, 5) neben Lud unter den ägyptischen Hilfsvölkern genannt wird und nach Libyen gehört, s. Real=Enc. I, 176; Knobels Völkertafel der Genes. § 31, S. 295 ff.; Riehms Handwörterb. S. 1208. **Rüetschi.**

Phylakterien, *φυλακτήρια,* Matth. 23, 5; Luth. Denkzettel; Rabb. Targ., syr. תְּפִלִּין precatoria, Gebetsriemen, sind mit Stellen aus der Thorah (2 Mos. 13, 1—10. 11—16; 5 Mos. 6, 4—9; 11, 13—21) beschriebene Pergamentstreifen in Kapseln, welche die Juden nach ihrer Deutung von 5 Mos. 6, 8; 2 Mos. 13, 16 (טוֹטָפוֹת, Bänder? Knobel: *στίγμα,* von טָפַף, tupfen, Aqu. *ἀτίνακτα,* LXX *ἀσάλευτον*; 2 Mos. 13, 9 steht dafür זִכָּרוֹן) beim Morgen= und Abendgebet mit Riemen zuerst an den linken Arm, dann an die Stirne zu binden pflegen, die sie auch als Amulet (Schutzmittel gegen die Dämonen, daher *φυλακτήρια,* tutamenta, nicht von *φυλάσσειν τὸν νόμον,* observatoria, wie Schöttgen, Stier, vgl. Kypke, Obs. I, 112) ansehen, s. Targ. cant. 8, 3; Wetstein, N. T. I, 480 ff. Im Sohar heißt es: R. Simon sagt: wenn sich jemand früh aufmacht mit צִיצִת (Schaufäden, Säume, s. Kleider VIII, 43) versehen, die תְּפִלִּין an Haupt und Arm anlegt und die mit dem heil. Namen bezeichnete מְזוּזָה (s. unten) beim Austritt aus dem Hause anrürt, so gesellen sich zu ihm 4 Engel, begleiten ihn zur Synagoge und rufen vor ihm aus: gebet Ehre dem Sone des Königs! Die Karäer fassen die Stellen tropisch (Jost, Gesch. d. Judenth. u. s. Sekten, II, 294: die Hand bezeichnet alles, was vom Gesetz äußere Übung ist, die Augen oder der Kopf weisen auf das Geistige hin); ebenso christliche Ausleger, Hieronymus (in corde portando, non in corpore), Lyra, Calvin, Grotius, Schöttgen, Rosenmüller, Hengstenberg, Knobel („die göttlichen Gebote sollen so unzertrennlich fest wie ein Hand= und Stirnzeichen anhängen und immer gegenwärtig sein"). Die Juden finden diesen Gebrauch schon Spr. 3, 3; 6, 21; Ezech. 24, 17 (Hier. ad h. l., cf. Targ. u. Jarchi b. Rosenm. zu Ex. 13, 16) angedeutet. Sind nun auch diese Stellen tropisch zu verstehen und geschieht auch sonst keine bestimmte Erwänung dieser Sitte in einer vorexilischen Schrift (denn Ezech. 24, 17 ist der Turban gemeint), so ist wenigstens durch dieses arg. ex sil. deren früheres Vorhandensein nicht widerlegt, wird ja auch der צִיצִת, änlicher Bedeutung wie die ת״, nirgends sonst im Alten Testament Erwänung getan. Da das Gebot der צִיצִת entschieden eigentlich zu nehmen ist, so wurden wol frühe schon auch jene, wenn auch ursprünglich tropisch gemeinten Stellen eigentlich verstanden und äußerlich befolgt. Die sich daran anknüpfende Symbolik und die Art der Bewerkstelligung des Bindens der Gesetzesworte לְאוֹת auf die Hände, dass sie seien לְטוֹטָפוֹת zwischen den Augen, hat freilich der Rabbinismus erst der späteren, nachexilischen und nachchristlichen Zeit allmählich ausgeklügelt, dabei aber alles auf die von Gott auf Sinai mündlich dem Moses gegebene Anweisung zurückgefürt. M. Menach. 32, 2: das Anbinden der ת״ ist eine Lehre, welche Moses auf dem Berg Sinai bekommen. Berach. 1, 7. Als Ex. 33, 23 Gott sprach: wenn ich meine Hand von dir tue, wirst du mir hinten nachsehen, hat Gott das Anbinden und Verfertigen der ת״ den Moses gelehrt. Ja nach F. 6, 1 soll Gott selbst die ת״ anlegen mit den Worten מִי כְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל, und wenn er bei seinem heil. Arm schwöre, so meine er seine ת״. Sie sind heiliger als das Stirnblatt des Hohepriesters, da auf diesem יהוה nur einmal steht, auf beiden ת״ aber 23mal. Das Gebot der ת״ gilt so viel, als alle anderen zusammen; wer sie trägt, hat eben damit das ganze Gesetz in seinem Munde. Kaum ist ein anderes rabbinisches Fündlein mit so viel Spitzfindigkeit ausgeheckt worden und hat im Laufe der Zeit so viel Zutat erlitten, als dieses schon von Christo so recht als Symbol pharisäischen Sichbreitmachens mit äußerlicher Gottesdienstlichkeit erwänte Stück

des rabbinischen Ceremoniells (πλατύνειν der φυλακτ. durch die Pharisäer und Schriftgelehrten ist erstes der Matth. 23, 5 ff. aufgefürten ἔργα πρὸς τὸ θεαθῆναι). Als besonders charakteristisches Stück dieser rabbinistischen Veräußerlichung des göttlichen Gebots mag es ausfürlichere Beschreibung verdienen. Schon das Binden zwischen den Augen geht über den strikten Buchstaben hinaus; es heißt nur 5 Mos. 6, 8: du sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sollen ein Denkmal zwischen deinen Augen sein. Die Rabbinen haben nun daraus zwei Dinge gemacht, ein ת"ׁשל יד, Handt'phillin und ein ת' ׁשל ראׁש, Kopft'phillin. Letzteres ist nach jetzigem Brauch eine viereckige lederne Kapsel auf der Stirne, auf dem Zwischenraume zwischen den Augenbrauen nnd dem Haupthar, mit einem viereckigen, doppelten, über die Kapsel vorragendem Leder (תיתורא), in dessen oberen Teil sie pünktlich eingepaßt ist, und eine Schlinge (מעברתא), durch die ein anderer Riemen (רצועה) gezogen ist, am Kopfe festgemacht. Die durchgezogenen Hälften desselben werden durch einen Knoten hinten im Nacken verbunden so, dass sie mit dem Knoten ein ד bilden und dann über Schulter und Brust, die eine bis zum Nabel, die andere kürzer, herabhängen. Die Kapsel wird so zubereitet: In ein viereckiges, würfelförmiges Stück Holz דְּפוּס שֶׁל עֵץ schneiden sie 3 חריצין, Spalten, so tief, als das unterste Glied des kleinen Fingers. Das gibt 4 Zacken, über die in Wasser geweichtes Leder von einem reinen Tier nass gelegt, in die drei Spalten hineingedrückt und wenn es trocken ist, wider abgezogen wird, wodurch das Leder 4 Fächlein bekommt, in welche obgenannte Stellen auf 4 Pergamentstreifen, die aber kein Christ bereiten darf, zierlich und genau geschrieben, zusammengerollt und in reine Kälberschwanzhare gewickelt, gesteckt werden. In die beiden äußeren Fächlein wird, so lange das Pergament nass ist, auf jede Seite ein Stücklein Holz gesteckt, eins mit einem dreizackigen, das andere mit einem vierzackigen ׁש,· beide mit der Rundung auf dem תיתורא aufstehend. Dieses ׁש soll als Anfangsbuchstabe von שַׁדַּי stehen; das ד wird vom Knoten über dem Nacken gebildet, das י durch den Riemen der Armt'phillin, um, wie R. Elieser lehrt, 5 Mos. 28, 10 leibhaftig an sich darzustellen. Derselbe erzält: die Israeliten sagten zu Gott: Herr der Welt, wir wollten uns gern Tag und Nacht mit der Thorah beschäftigen, allein es bleibt uns keine Zeit übrig. Da antwortete Gott: beobachtet nur das Gebot von den T'phillin, das gilt so viel, als wenn ihr euch Tag und Nacht mit dem Gesetze beschäftigtet. Weitere scharfsinnige Deutungen der 2 ׁש nach dem Alph. Athbasch s. Buxt. synagog. p. 175 f. Alles muss schwarz gefärbt sein; die Riemen müssen wenigstens die Breite eines Gerstenkorns haben. Halb so groß ist die eben so formirte, nur mit einer Abteilung versehene ת"ׁשל יד, in die nur eine in 4 siebenzeilige Kolumnen geteilte, mit den 4 Stellen beschriebene kleine Rolle gelegt wird. Sie wird an der inneren Seite des linken Arms zwischen Schulter und Ellbogen auf der bloßen Haut so befestigt, dass sie dem Herzen gegenüber zu liegen kommt (Buxt. ut cor in illa intuens eo ferventius se in preces demittat et ab omnibus pravis cupiditatibus et desideriis abstrahatur). Der Arm wird nach Anlegung wider mit dem Ärmel bedeckt. Der Riemen muss so lang sein, dass er 7mal um den Arm, 3mal um die Hand und den Mittelfinger gewickelt werden kann und noch etwas davon herabhängt. Wo er an der viereckigen Sole der Kapsel mit einer Schleife befestigt ist, soll er ein י bilden. An der Naht der Lederkapsel, zu der sie eine Spannader, Sehne vom Ochsen, Kalb, oder fein zu Fäden geschnittenes Pergament nehmen, sind 12 Stiche, die 12 Stämme andeutend. Keine Frau, kein Leibeigener, nur Männer dürfen die ת"ׁ anlegen, nachdem sie mit dem 13. Jare Söne des Gesetzes geworden. Auch Verbannte, Aussätzige, im Bett krank Liegende, Trauernde, zur Hochzeit Gehende, mit unreinen Gedanken Geplagte, Badende u. s. w. dürfen keine tragen. Beim An- und Ablegen werden sie geküsst und an die Augen gedrückt. Aufbewart werden sie in einem Säcklein, in das kein Geld kommen darf. Zuerst wird der Gebetmantel טַלִּית mit den צִיצִת angelegt, dann die ת"ׁשל יד vor den ת"ׁשל ראׁש, damit die Buchstaben ׁשד =

Teufel auf letzteren nicht allein dastehen. Beim Anlegen spricht man: Siehe, ich bereite meinen Arm und mein Haupt zum Sitze der ת״. Gelobet seist du, Jehova, unser Gott, du König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und befolen hast, die ת״ anzulegen. Zum Anlegen der Kopft'phillin setzen die Kabbalisten folgendes Gebet hinzu: „Von deiner Weisheit, höchster Gott, wollest du mir etwas aufbewaren, aus deinem Verstand wollest du mir Verstand mitteilen und durch deine Gnade wollest du es mit mir groß machen. Vertilge durch deine Macht meine Feinde. Leere das gute Öl aus auf die 7 Rören des Leuchters, dass dein Gut deinen Geschöpfen zufließe; denn du öffnest deine Hand und sättigest alle lebendigen Wesen mit Wolgefallen“. Der Handriemen wird 3mal um die Hand gewickelt in Gestalt eines ש, und 3mal um den Mittelfinger mit den Worten: „ich verlobe mich dir auf ewig; mit Recht und Gerechtigkeit verlobe ich mich dir, mit Güte und Erbarmen. Ich verlobe mich dir mit Warheit; du sollst Jehova erkennen“. Die Verknüpfung mit der Schechina soll durch diese 3fache Umhüllung angezeigt werden. Die Anlegung muss stehend geschehen. Läßt man sie auf die Erde fallen, so muss man mit Allen, die es sehen, einen Tag fasten. Wer sie einmal angelegt, darf sich von niemand im Beten unterbrechen lassen. An Sabbaten und hohen Festen dürfen sie „als eine Last“ nicht getragen werden. Auch schwört man bei ihnen, indem man sie berürt. An Orten, wo die Juden sich mit ihren Ceremonien auf die Straße wagen, legen sie den Betschmuck schon zu Hause an. Wie die Pharisäer denselben als Zeichen ihrer Heiligkeit, weil nur ein Reiner ihn tragen darf, nicht nur beim Gebet, sondern den ganzen Tag trugen (M. Berach. ed. Rabe p. 76), so gibt es noch Juden, besonders in Polen, Rußland u. s. w., die ihn den ganzen Tag oder wenigstens beim Studiren des Talmud tragen. Beim Abnehmen wird zuerst der Handriemen aufgelöst, dann mit vom Gesetzbuch abgewendetem Gesichte die ת״ של ראש abgenommen. Die Kapsel darf man nicht herabhängen lassen, auch nicht umwickeln. Der zusammengewickelte Riemen soll Taubenflügel (Ps. 68, 14) vorstellen. Zuerst muss die ת״ של ראש in den Beutel gelegt werden. An Neumonden und halben Festtagen werden die T'phillin früher abgelegt.

Auch eine Art **Phylakterien**, Schutzmittel gegen böse Geister und Zauberei sind die an den Haus- und Zimmertüren der Juden oben rechts am Türpfosten schräg angebrachten, länglicht-schmalen, gewönlich blechernen Käftlein מְזוּזָה mit einer kleinen Pergamentrolle, worauf in 22 Zeilen obgenannte Stellen aus dem Deuteronomium stehen. Durch eine mit Glas bedeckte Öffnung des Käftchens sieht man auf der äußeren Seite des Pergaments, da wo ein Zwischenraum zwischen 5 Mos. 6, 9 und 11, 13 ist, das Wort שׁדי, was zugleich bedeuten soll שׁוֹמֵר דִּירוֹת יִשְׂרָאֵל, Beschützer der Wonungen Israels (Kolbo f. 101, 4. Levusch n. 288, 15), nach kabbal. Deutung von Hiob 22, 17. 25; R. Bechai in leg. f. 196: die Völker der Erde meinen, das Glück im Hause hänge von den Sternen ab, wir aber, damit wir bezeugen, Gott sei Herr über die Gestirne und von Ihm komme den Häusern alles Heil, schreiben den Namen שׁדי auf diese Zettel. Den Worten יְהוָֹה אֱלֹהֵינוּ יְהוָֹה inwendig entspricht auswendig am Pergament der Name eines Schutzengels der Juden. Dieses heilige Amulet darf nicht befestigt werden an Synagogen, Schulen, Laubhütten und an Türen von Gerbereien, Abtritten, Badstuben, Waschhäusern, Kajüten und Haustüren, wo Juden und Gojim zusammenwonen. Wont ein Jude bei einem Christen zur Miete, so soll er an seiner Zimmertür die Mesusa anschlagen, weil er sonst die Dämonen zu fürchten hätte. Auch darf eine Elle im Umkreis derselben keine Unreinigkeit, Kehricht u. s. w. geduldet werden, sonst erhalten 365 Engel des Verderbens Macht, sich da niederzulassen. Tritt der Jude in eine Tür, so berürt er die Mesusa mit der Rechten, küsst sie und spricht: der Allmächtige beware mich, der Allm. errette mich, der Allm. helfe mir von bösen Geistern, von aller Noth und Bedrängniß. Amen. Beim Aus- und Eingang spricht er: Herr bewahre meinen Ausgang und Eingang von

nun an bis in Ewigkeit. In Privathäusern muſs die Mesusa 2mal in 7 Jaren, ob sie schadhaft geworden, untersucht werden. Auch dieser Mesusa liegt eine schon frühe, aus den ursprünglich wol nicht buchstäblich zu nehmenden Worten 5 Mos. 6, 9; 11, 20 entstandene, vor Alters auch im nicht-israelitischen Morgenland übliche Sitte zugrunde, kurze Denksprüche aus den heil. Büchern über Türen und Toren anzubringen. T'phillin und Mesusen, sowie Gesetzesrollen zu schreiben, ist Geschäft der סֹפְרִים, die dabei die größte Sorgfalt und Regelmäßigkeit zu beobachten haben. Sie dürfen nichts radiren, korrigiren, keine Zeile länger, keinen Buchstaben höher als den andern machen. Lassen sie einen Buchstaben weg oder setzen sie einen hinzu, so haben sie große Strafe zu bezalen, weil sie schuld sind, dass ein Jude unwissentlich unheilige T'phillin braucht und Gottes Namen vergeblich fürt. Auch mit der linken Hand dürfen sie nicht geschrieben werden. Da 5 Mos. 6, 8 f. das Masc. steht und das Gebot an Israeliten gerichtet ist, so darf keine Frau, kein Abtrünniger, kein Christ sie schreiben.

S. M. Menach. f. 33, 2; 34, 1; 35, 2. Chel. 18, 8. Schabb. 4 f. 49. Berach. 1, 7. Maimon. in hilch. Tph. 1, 5 sq. jad hachas. 2, 3. Arba tur. n. 285 sqq. orachchaj. n. 8 sqq. Carpzov appar. 190 sqq. Buxtorf. syn. jud. p. 170 sqq. 582 sq. Ugol. thes. XXI mit Abbild. Othon. lex. rabb. p. 756 sq. Wagenseil, Sota c. 2, p. 397. Lightf. hor. hebr. ad Matth. 23, 5. Beck, de Jud. ligam. prec. Jen. 1674. de usu phylact. Jen. 1675. Gropp, de phylact. 1708. Wetstein, N. T. I, 480. Bodenschatz, Kirchl. Verf. der Juden, IV, 14 f., wo Abbildungen, sowie in Riehms Handw. des bibl. Alterth. s. v. Denkzettel, S. 270 ff. — **Leyrer.**

Piacenza Synode, f. Urban II.

Piaristen, oder (so bes. in Polen) Piaren, Väter oder regul. Kleriker der frommen Schulen (pie scuole), Arme der Mutter Gottes zu den frommen Schulen, auch „Paulinische Kongregation", heißt eine um das Jar 1600 von dem spanischen Edelmann Joseph Calasanze (Calasanctius, auch Josephus a Matre Dei) gestifteter katholischer Unterrichtsorden. Derselbe wurde in dem Schlosse Calasanze bei Petralta de la Sal in Arragonien im Todesjare Loyolas (11. September 1556) geboren, studirte zu Lerida die Rechte, dann zu Alcala Theologie und empfing 1583 aus den Händen des Bischofs von Urgel die Priesterweihe. Nachdem er als Seelsorger an verschiedenen Orten dieser nordspanischen Diözese mit bedeutendem Erfolge gewirkt, begab er sich 1592 nach Rom, wo er als Mitglied von vier geistlichen Bruderschaften (dabei auch der kurz zuvor von Cäsar de Bus † 1607 gestiftete Priester der christlichen Lehre) ein streng asketisches Leben fürte und teils als Krankenpfleger, teils als Förderer christlichen Volksschulunterrichts sich auszeichnete. Sein Eifer für die letztere Angelegenheit trieb ihn, die Begründung eines geistlichen Vereins zur Unterweisung besonders armer und verwaister Kinder anzustreben, worin Träume und Gesichte ihn bestärkten, wärend die tätige Mitwirkung des Weltgeistlichen Anton Brendani, sowie seit 1597 die ausdrücklich erklärte Gönnerschaft des Papstes Clemens VIII. ihm zu Hilfe kamen. Zur förmlichen Ordensgründung schritt Joseph erst zehn Jare später unter Paul V., fort, nach welchem Papste er seine in und bei der St. Pantaleonskirche etablirte Schulbrüderschaft, damals 18 Mitglieder stark, „Paulinische Kongregation" benannte, gleichwie er als ihr Vorsteher den Namen „Joseph v. d. Gottesmutter" fürte (seit 1607). Unterstützt wurde er in dieser Gründungsepoche besonders durch das hohe Ansehen und die tätige Mithilfe Gasparo Dragonettis aus Lentini auf Sicilien, eines hochbetagten Lehrers der Grammatik und Rhetorik, der nach bereits zurückgelegtem 92. Lebensjare den Unterricht in diesen Fächern unentgeltlich bei ihm zu erteilen begann und bis zu seinem Tode (im 103., nach Anderen gar erst im 120. Jare seines Alters) mit rüstiger Frische diese Lehrtätigkeit fortfürte. Schon im Jare 1612 zälte die Lehranstalt an 1200 Schüler. Eine Teilung in Volks- und Gelehrtenschulen erwies sich bald als notwendig. Als Paul V. die seit zehn Jaren bestehende Genossenschaft bestätigte und

mit den Rechten einer selbständigen Kongregation begabte, nahm dieselbe den erweiterten Namen an: „Paulinische Genossenschaft unter dem Schutze der Gottesmutter von den frommen Schulen“, piarum Scholarum, woher die abkürzende Bezeichnung Piaristae sich gebildet hat. Die feierliche Einkleidung Josephs als Oberen der Kongregation erfolgte am 25. März 1617 durch Kardinal Giustiniani; die damaligen 15 Lehrpriester des Instituts wurden auf die drei gewönlichen Mönchsgelübde sowie auf ein besonderes viertes verpflichtet, das ihnen die unentgeltliche Erteilung christlichen Jugendunterrichts auferlegt. Als Ordenstracht nahmen sie änliche lange Röcke von schwarzer Farbe an, wie die der Jesuiten, jedoch von diesen sich unterscheidend durch drei längliche Lederknöpfe, womit das Kleidungsstück vorn auf der Brust zugeknöpft wird. — Neue Bestätigung der Kongregation und ihrer inzwischen in zwei Büchern zu je 11 Kapiteln aufgesetzten lateinischen Konstitutionen erfolgte 1622 durch Gegor XV.; derselbe ernannte ihren Vorsteher zum General und verlieh der Genossenschaft alle Privilegien der Bettelorden. Joseph Calasanze bekleidete das Generalat des nun auch in andern Ländern (so seit 1631 auch in Polen, desgl. in Deutschland 2c.) sich ausbreitenden Ordens bis 1643, wo Konflikte mit den auf die beträchtlichen pädagogischen Erfolge der Piaristen eifersüchtigen Jesuiten ausbrachen, welche seinen Sturz und die Erhebung des Priesters Stephan an seiner Statt herbeifürten. Der gedemütigte, aber in seinem Unglücke kindliche Ergebung betätigende und an den Werken der hl. Teresa, seiner Lieblingsschriftstellerin, sich tröstende Ordensgründer mußte es noch erleben, daß zwei Jare vor seinem am 22. August 1648 erfolgten Tode auf Betrieb der Jesuiten durch Innocenz X. die Kongregation ihrer Privilegien wider beraubt und zu einer Genossenschaft one Gelübde und one das Recht der Novizenaufnahme herabgesetzt wurde. Seit Alexander VII., der 1660 die frommen Schulväter als reguläre Kongregation, jedoch one viertes Gelübde, widerherstellte, kehrten bessere Zeiten wieder. Schon Clemens IX. gab 1669 dem Orden seine förmlichen vier Gelübde zurück, desgleichen Innocenz XII. 1698 seine Bettelorden-Privilegien. Benedikt XIV. sprach den Ordensstifter selig (1748), Clemens XIII. kanonisirte ihn (1767). Der seitdem zu ziemlichem Umfange herangewachsene Orden zälte noch um die Mitte unseres Jarhunderts an 2000 Mitglieder; die Mehrzal derselben kommen auf Österreich-Ungarn, wo 18—20000 Schüler unter der Pflege piaristischer Väter und Brüder stehen.

Die Ordensverfassung erinnert gleich der Tracht und äußeren Erscheinung der Mitglieder an die der Gesellschaft Jesu. Der das Ganze leitende Generalpropst wird vom Generalkapitel auf je sechs Jare gewält und residirt mit einem Generalprokurator und zweien anderen Gehilfen in Rom. Eingeteilt ist der Orden in Provinzen unter Provinzialpröpsten, und Kollegien unter Rektoren; die letzteren haben die Schulpräfekten und Lehrer unter sich; die Ordensmitglieder teilen sich in Professoren, Novizen und Laienbrüder,

Vgl. (Seyffert), Ordensregeln der Piaristen oder der frommen Schulen 2c., Halle 1783, 2 Thle., sowie den Artikel „Joseph Lasanctius“ in Stadler und Heim, Heiligenlexikon. — In den AA. SS. Boll, fehlt die Biographie des Stifters, weil dessen Heiligsprechung zur Zeit, wo der betr. Band des August, seines Sterbemonats (s. o.) herauskam, noch nicht erfolgt war. **Zöckler.**

Picarden, s. Brüder, böhm., Bd. II, S. 649.

Picten u. Scoten, s. Keltische Kirche, Bd. VIII, S. 344,

Pictet, Benedikt, geboren in Genf am 30. Mai 1655, zeigte frühe große Fähigkeiten, sodaß er schon im 20. Jare mit Glanz die Studien absolviren konnte. Um seine Kenntnisse zu vervollkommnen, unternahm er eine Reise, auf welcher er mit vielen ausgezeichneten Männern Europas Bekanntschaft anknüpfte, in Frankreich mit Dalläus, Allix, Dubosc; in Holland studirte er unter Spanheim, in England, wohin ihm schon ein guter Ruf vorausgegangen war, erhielt er von den höchsten Würdenträgern der Kirche sehr freundliche Aufnahme. Nach Genf zurückgekehrt, übernahm er Pastoralgeschäfte und wurde im J. 1702

Professor der Theologie. Die Universität Leyden drang vergebens in ihn, er möchte die Stelle des abgehenden Spanheim einzunehmen sich entschließen. Für seine Ablehnung dankte ihm eigens die Regierung. Im Jare 1714 wurde er Mitglied der kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin; er starb im J. 1724, tief betrauert von allen Freunden des Protestantismus, dessen eifriger und geschickter Verteidiger er gewesen war. Seine Kontroversschriften gehören zu den besten aus jener Zeit; sie zeichnen sich aus durch große Mäßigung im Ausdrucke und solide Gelehrsamkeit. Dasselbe läßt sich von den in die systematische Theologie einschlagenden Schriften sagen, worin er die alte, etwas stagnirende Theologie zu beleben suchte. Seine Arbeiten über die christliche Ethik verraten eine große Kenntnis des menschlichen Herzens. Endlich beweisen seine erbaulichen Schriften, dass die streng theologischen Arbeiten sein Herz nicht ausgetrocknet und der Entwickelung tief gegründeter Frömmigkeit keinen Eintrag getan hatten.

Dies sind die wichtigsten seiner Schriften mit Angabe der Jare ihres Erscheinens:

1. Kontroversschriften. a) Gegen die Katholiken. 1683. Entretiens de Philandre et d'Evariste sur l'avertissement pastoral aux Eglises de France. — 1699. Neuf lettres de controverses sur divers sujets. — 1711. Syllabus controversiarum. — 1713. Dialogue entre un catholique et un protestant. — 1716. Défense de la Religion des Protestants. — 1717. Lettres à un Catholique Romain. b) Gegen Protestanten. 1697. De consensu ac dissensu inter Reformatos et Augustae confessionis fratres dissertatio. — 1701. Lutheri et Calvini consensus de Praedestinatione.

2. Systematische Theologie. 1690. Quatuor dissertationes de magno pietatis mysterio. — 1696. Theologia Christiana (11 Bände). — 1701. Théologie Chrétienne (2 Bände). — 1711. Medulla Theologiae. — 1702. Dissertatio de miraculis in genere. — 1721. De praestantia ac divinitate relig. christianae. — 1695. Morale chrétienne (12 Bände). — 1711. Medulla Ethices.

3. Praktische Theologie. 1705. Les vérités de la relig. chrét., tirées de passages exprés de l'Ecr. — 1713. Catéchisme familier. — 1714. Les devoirs des chrétiens, tirés de passages formels.

4. Erbauliche Schriften. 1705. L'art de bien vivre et de bien mourir. — 1710. Entretiens pieux d'un fidèle avec son pasteur. — 1712. Prières pour tous les jours de la semaine (öfter gedruckt). — 1721. La conduite du chrétien dans ses maladies. 1722. Prières sur les psaumes. — 1722. Consolations chrét. pour les affligés. — 1722. Elévations de l'âme fidèle à son Dieu. — 1725. Prières sur tous les chapitres de l'Ecriture sainte. — 1705. 54 geistliche Lieder. — Verschiedene Sammlungen von Predigten 1697. 1698. 1718. 1721.

Kirchengeschichte. 1714. Histoire du onzième siècle. — 1716. Hist. des temples et de leurs dedicaces. Dazu kommen noch: 1701. Lettre contre les mariages bigarrés (mixtes). — 1721. Orationes academicae. Herzog †.

Pierius. Ein gelehrter Presbyter und hochangesehener Prediger zu Alexandrien in den letzten Dezennien des 3. Jarhunderts (unter Carus und Diocletian und unter dem Bischof Theonas, d. i. seit 282; Hieronym.), ob auch Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule (Philipp. Sidet. bei Dodwell, ed. Irenaei, der ihn als Nachfolger des Dionysius 264 in dieser Stellung ansieht, Phot.), muss beim Schweigen des Eusebius, der gleichzeitig mit ihm vielmehr Achillas in dieser Stellung nennt, dahingestellt bleiben, obwol die an ihm hervorgehobenen Eigenschaften dazu stimmen. Photius macht ihn zum Lehrer des Pamphilus. Er wird wegen seines asketischen und armen Lebens, seiner Bekanntschaft mit der Philosophie, seiner Dogmatik und Schriftauslegung, seiner Dialektik und Rhetorik gerühmt und von Hieronymus als Origenes junior charakterisirt. Photius bemerkt seine origenistischen Irrtümer besonders in Betreff des hl. Geistes und der Präexistenz der Seelen; dass er auch des Origenes kritische Bestrebungen um den Bibeltext fortgesetzt habe, erhellt aus einer Erwänung der Handschriften des Origenes und Pierius (Adamantii et Pierii codices) bei Hieronymus in Matth.

24, 36). Derselbe gedenkt auch mehrerer zu seiner Zeit noch existirender Traktate, unter ihnen besonders einer ausfürlichen Abhandlung oder Homilie über den Propheten Hosea, welche er ex tempore in der Ostervigilie gehalten habe; außerdem eines Kommentars zum ersten Korintherbrief; Photius erwänt zwölf Bücher des Pierius, deren klare, flüssige und natürliche Sprache er rühmt, sowie die Fruchtbarkeit der Gedanken; doch bemerkt er Abweichungen von der späteren Kirche, die er als dogmatische Archaismen zu entschuldigen sucht. — Die letzte Zeit seines Lebens nach der Verfolgung (unter Galerius oder Maximinus) hat Pierius in Rom zugebracht. Später trug eine Kirche in Alexandrien seinen Namen, womit die unrichtige Annahme des Photius, er habe den Märtyrertod erlitten, zusammenhängen wird. — Euseb. h. e. VII, 32, 27 u. 30; Hieron. cat. 76, prooem. in Hos. u. ö., Phot. cod. 118. 119, Epiphan. h. 69, 2. — Guericke, De schola Alex. I, 74 sqq. II, 28. 82. 325; Routh, Reliq. sacrae, 2. ed. III, 423 sqq. **W. Möller.**

Pietismus. I. Die Begriffsbestimmung des Pietismus und die Grenzbestimmung seiner Geschichte ist eine außerordentlich schwankende, und zwar nicht nur unter dem großen Laienhaufen, sondern auch innerhalb der theologischen Wissenschaft. Namentlich machen sich zwei Auffassungen geltend, welche beide als unhistorisch abzuweisen sind.

Zunächst eine ältere, wonach unter Pietismus nur eine Bewegung im kirchlichen Leben der lutherischen Konfession zu verstehen wäre, welche abgegrenzt werde einerseits durch das Auftreten Ph. J. Speners im letzten Viertel des 17. Jarhunderts, anderseits durch das Aufhören der sog. pietistischen Streitigkeiten, also etwa durch den Tod des streitbaren V. E. Löscher, 1747. Bei dieser Anschauung kommen die negativen Ursprünge und die negativen Konsequenzen des Pietismus so ziemlich zu ihrem Recht. Nach dem relativ gewiss richtigen historischen Kanon von stets wechselnder Aktion und Reaktion wird nachgewiesen, wie der Pietismus aus einer lebensvollen Opposition gegen den Orthodoxismus mit geschichtlicher Folgerichtigkeit habe entstehen, wie er denn aber auch mit der nämlichen Notwendigkeit um seiner Extravaganzen willen habe bekämpft und besiegt werden müssen. Allein diese Einschränkung des Pietismus ist, ganz abgesehen von der unverkennbar dabei mitwirkenden konfessionell-dogmatischen Tendenz, schon deshalb unhaltbar, weil durch sie einerseits die positive Entstehungsgeschichte des Spener-Franckeschen Pietismus in eine viel zu sekundäre Stellung verwiesen und anderseits die beste positive Nachwirkung jener Männer, der württembergische Pietismus, gänzlich ignorirt wird. So sehr sich nun aber eine solche willkürliche Verengung der Geschichte des Pietismus auf 80 Jare (1677—1747) aus den angegebenen Gründen verbietet, so entschieden muss auch gegen die neuerdings mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn wissenschaftlich sanktionirte künstliche Erweiterung des Begriffes und damit zusammenhängende gewaltsame Ausdehnung der Geschichte des Pietismus protestirt werden.

Die Tendenz unter den Begriff „Pietismus“ allen erdenklichen Asketismus, Mysticismus, Quietismus, Separatismus und Paroxysmus zu subsumiren, ist nicht neu. Schon der biedere Schröckh klagt in seiner christlichen Kirchengeschichte seit der Reformation VIII, S. 269: „nie ist ein Name mehr gemissbraucht worden als der der Pietisten, nie hat man hochachtungswerte Männer mit den abenteuerlichsten Köpfen, die den Schein der Frömmigkeit an sich trugen, ungerechter in eine Klasse geworfen“. Wie gefärlich dieses immer wider, bald in oberflächlich populärer Weise, bald im Gewande wissenschaftlicher Deduktion auftauchende Verfaren ist, läßt sich leicht absehen. Indem krankhafte Zustände religiöser Überreizung, dogmatischer, ethischer, ästhetischer, kirchlicher und socialer Entartung des Protestantismus mit dem Pietismus in Zusammenhang gebracht und als Erscheinungen des Pietismus kritisch beleuchtet werden, so werden zugleich mit deren Verurteilung auch die echt evangelischen Motive, Vertreter und Resultate des Pietismus wenn auch nicht absichtlich diskreditirt, so doch von vornherein in ein falsches Licht gestellt. Um das ursprüngliche Wesen des Pietismus richtig zu

beurteilen, muſs man vor Allem von den modernen Pietiſtereien, d. h. von dem, was in der Gegenwart Pietismus ſich ſelbſt nennt oder von Anderen ſo genannt wird, gänzlich abſehen. Von einem „modernen Pietismus“ zu reden, iſt überhaupt wiſſenſchaftlich ganz unſtatthaft; denn all die verſchiedenen kirchlichen und religiöſen Erſcheinungen dieſes Jarhunderts, welche man unter eine ſolche gemeinſchaftliche Rubrik hat zuſammenfaſſen wollen, laſſen ſich weder mit dem urſprünglichen Pietismus, noch unter einander auch nur einigermaßen in hiſtoriſchen Zuſammenhang bringen. Was „moderner Pietismus“ heißt, läſst ſich viel eher auf die Zinzendorfſche Brüdergemeinde oder auf den Methodismus zurückfüren und kann eben deshalb hier nicht in Betracht kommen, one daſs verwirrende Einflüſſe ſich geltend machen.

So wenig aber die begriffliche und hiſtoriſche Betrachtung des Pietismus bis in die Gegenwart darf ausgedehnt werden, ſo wenig läſst ſich eine Ausdehnung ſeiner Entſtehungsgeſchichte bis in die graue Vorzeit mit auch nur relativer Präziſion begründen. Wollte man z. B. den Pietismus als eine unproteſtantiſche Erneuerung des mittelalterlichen Mönchtums hinſtellen, ſo müſste man, um den nötigen Gegenſatz zu gewinnen, mit Hilfe einzelner abgeriſſener Sätze aus den Werken der Reformatoren und aus den Bekenntnisſchriften des 16. Jarhunderts eine rationaliſtiſche Abblaſſung der wirklichen Reformationsprinzipien herſtellen. Auch eine Herleitung des Pietismus von der Widertäuferei ließe ſich nur auf ſehr künſtlichem Wege konſtruiren, vollends wenn ſolches auf Grund eines gemeinſamen katholiſirenden Zuges geſchehen ſollte; denn was die Widertäuferei mit dem Katholizismus gemeinſam hat: die Alles umfaſſende chriſtokratiſche Tendenz und der ſocialrevolutionäre Kommunismus, das trennt ſie gerade vom Pietismus. Will man dieſen letzteren durchaus mit der Widertäuferei zuſammenſtellen, ſo iſt der gemeinſame Faktor das rein Proteſtantiſche an beiden: das bei beiden, wenn auch in ganz verſchiedener Weiſe, vorhandene Streben, ſichtbare und unſichtbare Kirche noch reinlicher, als es von den Reformatoren geſchehen, auseinanderzuhalten und keinerlei äußere Kirchenrechtfertigung ſtatt oder neben der inneren Glaubensrechtfertigung aufkommen zu laſſen. Man könnte freilich, gerade mit Hilfe der ebengenannten Punkte, auch verſuchen, die genealogiſche Kontinuität zwiſchen Pietismus und Mönchtum dadurch herzuſtellen, daſs man die reformirte Kirche und einzelne in der Tat wenigſtens mit dem Pietismus verwandte Erſcheinungen derſelben: den weltflüchtigen Mönchsgeiſt Calvins, den engherzigen Puritanismus und den ausſchließlichen Independentismus Englands, die Ermanung der Dortrechter Synode zu Hausgottesdienſten, den Biblizismus des Coccejus u. dgl. als Mittelglieder einſchöbe. Ein derartiger Verſuch, den deutſchen Pietismus und mit ihm eine ganze Reihe der ausgezeichnetſten Lebenszeugen der lutheriſchen Kirche auf die Triebkraft ſpezifiſch reformirter Einflüſſe zurückzufüren, würde one Zweifel von Seite eines reformirten Partikularismus mit Freuden begrüßt werden. Allein troß aller Warheitselemente, welche in der Hinweiſung auf Berürungspunkte zwiſchen dem reformirten Lehrtypus und dem reformirten Gemeindeleben einerſeits und dem Pietismus anderſeits enthalten wären, — es könnte dem Pietismus ein eigentlicher vorwiegend reformirter Stammbaum doch nur gezeichnet werden vermöge ſchablonenmäßiger Vergewaltigung der Väter und Begründer beider evang. Konfeſſionen. Auf lutheriſcher Seite müſsten diejenigen Ausſprüche Luthers, ſeiner Freunde und Epigonen in einſeitiger Weiſe hervorgehoben werden, welche von der Unmöglichkeit feſter kirchlicher Disziplin reden und ſich begnügen, auf „die moraliſche Erziehung des ganzen Volkes“ zu dringen oder welche als beziehungsweiſe Einſchränkung der Schriftautorität aufgefaſst werden können. Und als Gegenſtück zu einer ſolchen höchſt gezwungenen Auswal lutheriſcher Belegſtellen müſste ebenſo auf reformirter Seite verfaren werden; es müſsten z. B. die weitgehenden Anſchauungen Zwinglis unterdrückt, die ganze vorcalviniſche und von Calvins Einfluſs weniger berürte Entwicklung der reformirten Kirche (namentlich in Deutſchland) bei Seite geſetzt, und die calviniſtiſche Weltflucht und Kirchenzucht zum Erkennungszeichen der geſamten reformirten Kirche gemacht werden, wobei überdies teils entſchieden ſeparatiſtiſche

Elemente müßsten herbeigezogen, teils wider nur einzelne Stellen aus reformirten Autoren one Berücksichtigung von deren übrigen Anschauungen könnten verwendet werden. Und schließlich müßste man sich angesichts solcher Herbeischleppung von elementa pietismi aus Mönchtum, Widertäuferei und Calvinismus die Fragen vorlegen: warum wird eigentlich nicht noch weiter zurückgegangen, z. B. auf die Essener, warum wird nicht eine höchst lehrreiche Geschichte des weltflüchtigen Pietismus in der vorchristlichen Zeit vorausgeschickt? Woher läßst sich überhaupt die Berechtigung nehmen, one weiteres mönchische Weltflüchtigkeit im Gegensatz zu protestantischer Lebensordnung und Berufstreue als erstes Merkmal des Pietismus aufzustellen? —

II. Die Vorgeschichte des Pietismus muss zurückgehen auf die Frage: Hat die Zeit, welche zunächst an die reformatorische sich anschloss, ihre Aufgabe richtig erfaßst und erfüllt? Diese Aufgabe bestand offenbar darin, einerseits die Errungenschaften der Reformation festzuhalten, anderseits das unvollendet Gelassene im Geiste der Reformatoren weiterzufüren. Das Erstere ist zum teil von den Epigonen Luthers mit ehrwürdiger Treue und mit hartnäckigster Aufbietung aller moralischen und auch physischen Kraft geschehen. Über dem Eifer für die lutherische Kirchenlehre wurde jedoch die Sorge für ein warhaft christliches Gemeindeleben und was damit zusammenhängt, die Weckung und Pflege lebendigen Christentums im einzelnen Gemeindeglied im allgemeinen sehr vernachlässigt. Die Kirchenverfassung wurde fortwärend in dem mangelhaften Zustande gelassen, den die Reformatoren und unter ihnen namentlich der auch hierin eminent scharfblickende Luther als höchst unvollkommen erkannt und den sie nicht aus prinzipiellen, sondern nur aus pädagogischen und politischen Gründen nicht konsequent verbessert hatten. Die richtigen Grundsätze waren im 28. Artikel der Augustana und im Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln deutlich ausgesprochen worden. Allein anstatt nun auf Grund derselben weiter zu bauen, hüteten die Epigonen der Reformation nicht einmal die in den ältesten evangelischen Kirchenordnungen gemachten Anfänge, sondern überließen die Kirche immer mehr dem Cäsaropapismus. Von einem auch noch so sekundären Geltendmachen des evangelischen Gemeindeprinzips ist gar nicht mehr die Rede. Die natürliche Folge davon war, dass, mit Ausnahme der reformatorischen Dogmen- und Kultusreinigung, der status quo ante reformationem bald völlig hergestellt war. Das deutsche Volk wandelte hundert Jare nach Luther im großen und ganzen wider nach der Weise seiner katholischen Voreltern. Von einem „protestantischen Lebensideal", dem gegenüber der Pietismus als völliger Gegensatz das „katholische Lebensideal" soll vertreten haben, keine Spur, sofern man wenigstens von spärlicher individueller Geltendmachung absieht und ein alle Verhältnisse befruchtendes Prinzip sucht. Im Gegenteil, die hundert Jare nach Luthers Tod weisen innerhalb der lutherischen Kirche einen Katholizismus redivivus auf, wie man ihn sich, die Beibehaltung der lutherischen Lehre vorausgesetzt, katholischer gar nicht denken kann. An die Stelle der Bischöfe waren die Fürsten getreten mit einem durchaus analogen Eifer für die „allgemeine sittliche Erziehung des Volkes". Statt der mittelalterlichen Scholastik finden wir eine orthodoxe Schultheologie und wenn wir an die Stelle des Doctor angelicus und der lombardischen Sentenzen den Flacius Illyricus und das Konkordienbuch setzen, so deckt sich alles Übrige vollständig, namentlich die Art und Weise, die Schrift hinter die Kirchenlehre zurücktreten zu lassen. Dass eine solche echtest katholische Beseitigung der Schriftautorität eine gewisse Verwandtschaft mit modernen Anschauungen hat, soll nicht geleugnet werden. Nur mute man niemandem zu, lutherische Bekenntnistreue darin erkennen zu müssen. Auch die Predigten der Epigonenzeit mit ihren angehäuften Citaten aus der Litteratur aller Zeiten und aller Völker, mit ihrer Fülle von Bildern und Schmähungen zeigen eine auffallende Änlichkeit mit älteren und neueren Erzeugnissen römisch-katholischer Homiletik. Bis hinaus zur Hexenepidemie mit ihren zallosen Opfern, diesem würdigen Gegenstück der Inquisition, läßst sich die rückläufig-katholisirende Tendenz *) in der lutherischen Kirche wärend der 100 Jare

*) Katholisirend kann jene Zeit des herrschenden orthodoxen Formalismus auch darum

nach Luther verfolgen. Das Bild ist, auch one dass man den Hintergrund des großen Krieges mit seiner alle Laster befördernden, die gedeihliche Entwicklung des kirchlichen Lebens vielfach hemmenden Atmosphäre hinzunimmt und mit Grimmelshausenschen Naturfarben ausmalt, düster genug. Es ist das Bild eines entarteten Protestantismus, der die reformatorischen Prinzipien teils faktisch verneint, teils in äußerlich katholischer Weise zur Anwendung bringt.

Man würde nun aber ein schweres Unrecht begehen, wollte man one weiteres auf eine recht plastische Darstellung des allgemeinen kirchlichen und religiösen Zustandes in dem Jarhundert nach Luther unvermittelt die Lichtgestalten Speners und seiner Genossen folgen lassen. Neben dem negativen Ursprung des Pietismus müssen billigerweise auch dessen positive Vorläufer die gebürende Berücksichtigung finden. Wir müssen die ganze Zeit von Luther bis Spener genau darauf ansehen, ob denn nirgends in erwänenswerter Weise eine lebensvolle Erhebung aus der Stagnation des Dogmatismus versucht worden, ob die Reformation gänzlich ausgestorben gewesen sei in der Kirche Luthers. Ein solches Nichtvorhandensein von lebenskräftiger Opposition gegen die herrschende Richtung wäre um so unnatürlicher, weil in dem ganzen Werke der Reformatoren als notwendiger Bestandteil die Forderung enthalten ist, dass die Reformation in Permanenz bleiben müsse, ja dass gerade ihr Fortleben und Weiterwirken der Gradmesser sei für die Herztätigkeit eines waren Protestantismus. Es ist namentlich das Verdienst Tholucks, in einer Reihe von Werken nachgewiesen zu haben, dass das echt protestantische Prinzip der Entwicklungsfähigkeit in der Kirche Luthers nie aufgehört hatte kräftig wirksam zu sein. Die Lebenszeugen aus der Zeit des herrschenden Orthodoxismus, welche analog den „Reformatoren vor der Reformation“ Pietisten vor dem Pietismus genannt werden können, lassen sich in 4 Gruppen unterscheiden: die Mystiker, die Theologen, die Sänger und die Propheten *). Was

1) die Mystiker anbetrifft, so hatten ja schon im Mittelalter eine Anzal Männer gegen die alles tiefere religiöse Leben verzehrende Dürre der Scholastik Rettung gesucht und gefunden, nicht wie man recht oberflächlich zu sagen pflegt „in der heiligen Gluth des Gefüls“, sondern in der Kontemplation, d. h. in der Verfolgung derjenigen Wege zu Gott, für welche dem Menschen als entsprechendes Organ nicht das Erkenntnisvermögen des Verstandes, sondern das Ahnungsvermögen des Gewissens verliehen ist. Inwiefern die Repräsentanten dieser Richtung, Bernhard von Clairvaux, Tauler, Thomas Hamerken von Kempen und Gerson, in der Entwicklungsgeschichte Luthers mitgewirkt haben, ist bekannt. Von Luthers offiziellen Epigonen freilich hatten für die Mystik des Meisters weitaus die meisten kein Verständnis; es gelangte im Gegenteil die Todesmacht der mittelalterlichen Scholastik aufs neue zur Herrschaft. Sofort erhoben sich aber auch Männer, welche das mystisch-asketische Element des Protestantismus geltend machten. Unter diesen müssen einige hier besonders hervorgehoben werden. Valentin Weigel, der von der Konkordienformel sagte, es könne einer über ihr alt und grau werden, one doch in eine ware Lebensgemeinschaft mit Christo getreten zu sein, und der die bloße imputativa justitia „ein Zechen auf Kreiden“ nannte. Jakob Böhme, dem die Orthodoxie nicht sowol wegen seines philosophischen Systems aufsässig war, als vielmehr wegen der kritischen Schärfe, mit welcher er die tote Gläubigkeit der Kirche Luthers angriff und ihr die sonst von protestantischen Polemikern nur Rom erteilten Ehrentitel gab. Johann Arnd, der nach Speners Ausdruck an Kraft und Bedeutung „Luthero nahe streicht“ und der auch zu den bestgehassten Männern aus der Zeit der streitbaren Orthodoxie gehört. Sein Lebensprogramm hat Arnd selbst am besten in folgende 4 Punkte zusammengefasst: „erstlich habe ich die Gemüter der Studenten und Prediger wollen zu-

---

genannt werden, weil in der Tat damals viele durch Rang oder Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer vom halben zum ganzen Katholizismus zurückkehrten.

*) Zur Ergänzung der folgenden Übersicht verweisen wir auf die betreffenden biographischen Artikel.

rückziehen von der gar zu disputir- und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wider eine theologia scholastica geworden ist; zum andern habe ich mir vorgenommen, die Christgläubigen von dem toten Glauben ab und zu dem fruchtbringenden anzufüren; drittens sie von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Übung des Glaubens und der Gottseligkeit zu bringen und viertens zu zeigen, was das rechte christliche Leben sei, welches mit dem wahren Glauben übereinstimmt, und was das bedeutet, wenn der Apostel sagt: ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir". Arnds noch heute mit Recht geschätzten Schriften fanden freilich allgemeineren Boden erst nach dem großen Krieg, von dem in der Tat nicht nur das oben angedeutete Schlimme gilt, sondern auch das Wort, das zwar nicht in der Bibel steht, wol aber aus Luthers unrichtiger Übersetzung von Jes. 28, 19 als „wahr Wort" in den Volksmund übergegangen ist: „Die Anfechtung lehret aufs Wort merken". Ebendeshalb fanden auch die Schriften zweier späterer Repräsentanten der gleichen Richtung großen Anklang, die Erbauungsbücher Müllers und Scrivers. Heinrich Müller und Christian Scriver sind beide hervorgegangen aus der Schule Joachim Lütkemanns, welcher lieber eine Seele zur Seligkeit als 100 zur Gelehrsamkeit gefürt haben wollte. Von Müller stammt das Wort von den vier stummen Kirchengötzen, dem Taufstein, dem Predigtstul, dem Beichtstul und dem Altar; „die heutige Christenheit tröstet sich ihres äußerlichen Christentums, dass sie getauft ist, Gottes Wort hört, zur Beichte geht, das Abendmal empfängt, aber die innere Kraft des Christentums verleugnet sie". Und dies Urteil über die katholisirende Entartung des damaligen Luthertums ist um so inappellabler, als es von einem unanfechtbar rechtgläubigen lutherischen Theologen stammt. Auch Scriver verband mit der mystischen Innigkeit und praktischen Lebenswarheit die korrekteste Orthodoxie. Vollends über allen Zweifel erhaben ist aber die Rechtgläubigkeit des Mannes, der einerseits als der größte Dogmatiker der lutherischen Kirche und doch anderseits auch als erster Repräsentant der spezifisch theologischen Vorläufer des Pietismus bezeichnet werden muss.

2) Die Theologen. Hier steht obenan Johann Gerhard „mit seiner friedlichen Gottseligkeit" (Hase) im Gegensatz zur allgemeinen rabies theologorum, mit seinem „liebenswürdigen religiösen Charakter" (Tholuck) mitten unter den unliebenswürdigen Polemikern, mit seiner allerdings konfessionell bestimmten, aber durchaus nicht scholastisch beschränkten gründlichen Vertiefung in die dogmatischen Warheiten des durch die persönliche Heilserfarung bestätigten Schriftinhaltes. Mehr wirkliche innere Verwandtschaft mit den Mystikern hatte der württembergische Theologe Johann Valentin Andreä, der mit attischem Witz und deutscher Derbheit die drei großen Feinde seiner „Christenburg" bekämpfte: den Tyrannen, den Heuchler und den Sophisten. Wider eine ganz andere Art von Opposition gegen die landläufige Orthodoxie als bei dem Dogmatiker Gerhard und dem Praktiker Andreä finden wir bei dem Ireniker von Helmstädt, dem Vertreter des hämisch so genannten Synkretismus, Georg Calixt. Wärend jene beiden unentwegt auf dem Grunde des lutherischen Bekenntnisses standen und dasselbe nur eben tiefer und innerlicher fassen (dies bes. Gerhard), weitherziger und praktischer anwenden wollten (dies vorzugsweise Andreä), so ging Calixt, obwol ebenfalls bekenntnistreuer Lutheraner, doch unleugbar von dogmatischen Voraussetzungen aus, welche nicht in den Bekenntnisschriften seiner Kirche wurzelten. Seine Unterscheidung des Wesentlichen, schlechthin zum Heil Notwendigen und des Unwesentlichen, Theologischen mag Gefaren in sich schließen, als Reaktion gegen einen hypertrophischen Dogmatismus war sie ebenso heilsam wie seine theologia moralis, obwol die Begründung des verhängnisvollen Dualismus von Dogmatik und Ethik an und für sich auch kein Verdienst ist.

3) Als eine weitere Gruppe von Pietisten vor dem Pietismus sind namhaft zu machen die Sänger. Es läst sich nämlich nicht leugnen, dass „im Rücken der gewönlich kathedermäßigen und doktrinären Kirchlichkeit des 17. Jarhunderts das Kirchenlied sich in überraschendem Reichtum und in ergreifender Innigkeit

entfaltet hat". Und nun wird niemand behaupten wollen, dass dieses Zusammentreffen starrster Orthodoxie und lebensvollster Poesie etwas Zufälliges sei, noch weniger aber, jene Dichter seien zu ihren herrlichen, noch heute den Kern der besten evangelischen Gesangbücher bildenden Liedern inspirirt worden durch die Schuldogmatik. Wir haben uns das Verhältnis vielmehr so zu denken: je polemisch-doktrinärer die Predigt, und je scholastisch-subtiler die Theologie wurde, um so mehr fülten tiefer angelegte Naturen wie Paul Gerhardt das Bedürfnis, ihr Heilsverlangen und ihre Heilserfarung dichterisch zum Ausdruck zu bringen und damit auch dem geistlichen Leben der Gemeinde, welches zu verkommen drohte, frische Narung zu bieten, statt des bloßen Heus aus den Scheunen der Dogmatik. Noch unmittelbarer als mit den bisher genannten Männern läßt sich der Pietismus in Zusammenhang bringen mit einer 4. Gruppe, welche wir ebendarum

4) als Propheten bezeichnet haben. Diesen Namen verdienen in hohem Grad eine Anzal von Männern, welche um die Mitte des 17. Jarhunderts in energischer und volkstümlich drastischer Weise ihre Stimme erhoben, um die evangelischen Gemeinden Deutschlands aus ihrer religiösen Apathie und toten äußerlichen Kirchlichkeit aufzuwecken, die tiefen Gebrechen der Kirche zu geißeln und auf eine Reformation derselben an Häuptern und Gliedern zu bringen. Es sind hier namentlich drei Männer besonders hervorzuheben. Bei Joh. Matth. Meyfart, dem 1642 gest. Dichter des Liedes „Jerusalem, du hochgebaute Stadt", ist Alles, die scharfe Rüge wie der gewaltige Ruf zur Besserung, eschatologisch zugespitzt, und Alles, auch der nebensächlichste Vorschlag einer Änderung im theologischen Studium oder in der pastoralen Praxis gehoben von ethischem Pathos. Weniger großartig im Stil als der Verfasser der tuba novissima, dafür aber um so verständlicher für den großen Haufen, waren die Predigten von Joh. Balth. Schuppius, gest. 1661. Schon als Hofprediger des hessischen Landgrafen hatte Schuppius sich durch seine Freimütigkeit ausgezeichnet und dem Hof als Ideal vorgestellt, „sich wol verborgen zu halten, was man sei, aber die Augen aufzutun für das, was man nicht sei". Als Hauptpastor in Hamburg wurde er berühmt wegen seiner von allen Schulformen freien Benützung der Schrift und seiner aus dem Leben gegriffenen und ins Leben eingreifenden Predigtweise. Mit der nämlichen Schonungslosigkeit und Unerschrockenheit wie Meyfart und Schuppius deckte auch der Rostocker Prediger Theophilus Großgebauer, gest. 1661, die kirchlichen Übelstände seiner Zeit auf; allein er besinnt sich doch noch ungleich prinzipieller auf Mittel zur Heilung der vorhandenen Schäden und Wegräumung der Hindernisse waren Christentums, und das hebt ihn weit über alle bisher genannten Lebenszeugen aus dem Jarhundert nach Luther hinaus und stellt ihn mit den Vätern des Pietismus nahezu auf eine Linie. Großgebauer findet die Ursache der Erkrankung des kirchlichen Lebens nicht in allerlei äußeren Umständen, sondern in dem ganzen Charakter, den die lutherische Kirche angenommen hatte, und er weist in seiner Hauptschrift „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion" schlagend nach, dass bei dem gegenwärtigen Stand der allgemeinen kirchlichen Verhältnisse eine Besserung gar nicht eintreten könne, dass vielmehr eine eigentliche Reformation eintreten müsse. Ausgehend von der Frage, woher es komme, dass mit der Predigt des Wortes in den Gemeinden so wenig ausgerichtet werde, legt er den Grundschaden bloß, dass die Geistlichen nicht kluge Haushalter und treue Hirten, sondern nur Prediger seien. Einzelne seiner Ausfürungen, z. B. über die Beichtpraxis und über den Gegensatz zwischen dem langsamen und mühsamen biblischen und dem leichten und kurzen kirchlichen Wege zur Seligkeit, sind dem Besten an die Seite zu stellen, was die Reformatoren gegen den Romanismus, Spener und seine Genossen gegen den Orthodoxismus geschrieben haben. Großgebauer ist sich dessen auch deutlich bewusst, dass die kirchliche Korruption seiner Zeit eine der mittelalterlichen durchaus analoge ist. „Unsere Leute", sagt er, „sprechen: wir sind in der Kirche gewesen, gleichwie die Papisten sagen, sie seien in der Messe gewesen". Großgebauer hätte wie Wenige das Zeug zu einem Reformator gehabt. Allein er starb, aufgezehrt von dem Eifer für das Haus des Herrn, kaum 34 Jare alt. Sein Programm aber sollte nicht unausgefürt bleiben. Andere

nahmen es auf, zum teil mit dem Bewusstsein, auch von Großgebauer mächtige Anregungen empfangen zu haben. Und gerade der hauptsächlichste Begründer des Pietismus, Philipp Jakob Spener, darf in gewissem Sinne als Schüler Großgebauers angesehen werden.

III. Ein Blick auf Speners Entwicklungsgang kann uns überhaupt am besten zeigen, inwiefern alle die bisher genannten Faktoren zur Ausreifung des Pietismus beigetragen haben, und wie richtig, beziehungsweise unrichtig auch die neuerdings geltend gemachte Behauptung von reformirten Einflüssen ist. Geboren zu Rappoltsweiler im Elsaß am 13. Jan. 1635 stand Spener in seinen Kinderjaren unter der Einwirkung seiner erlauchten Pathin, einer ängstlich frommen Gräfin von Rappoltstein und der von ihr bevorzugten Erbauungsbücher, nämlich einiger aus dem Englischen übersetzter asketischer Schriften und des „waren Christentums“ von Joh. Arnd. Religionsunterricht und gelehrte Vorbildung erhielt er von dem Rappoltsteiner Hofprediger Joachim Stoll, der in seinen Predigten „presse“ beim Texte blieb und in seinem kleinen Kreise eifrigst für Verbreitung der Bibel tätig war. In Straßburg, wo Spener seine Studien absolvirte, hatte zwar die milde Butzersche Theologie längst der entschiedensten lutherischen Dogmatik weichen müssen, doch hatte sich in der kirchlichen Praxis Reformirtes erhalten (Kirchspielspfleger zur Beaufsichtigung der Pfarrer und der Gemeinde, und Konfirmation mit vorausgehendem längerem Unterricht) und Lutherisches nicht eingebürgert (Tauferorcismus, Privatbeichte und Beichtgeld). Die damaligen theologischen Lehrer (S. Schmidt, J. Schmid und K. Dannhauer) waren überdies nicht sowol von dogmatischem Bekenntniseifer als von praktisch-kirchlichem Interesse beseelt. Speners peregrinatio academica fürte ihn zunächst nach Basel, zu Johann Buxtorf II, dem damaligen Orakel für das Hebräische, und sodann nach Genf, wo er ein ganzes Jar blieb. Spener gesteht selbst, die dortigen kirchlichen Verhältnisse in ihrer von keinem Cäsaropapismus eingeschränkten lebensvollen Entfaltung hätten einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht. Besonders aber scheinen zwei damals in Genf angestellte hervorragende Männer in bedeutungsvoller Weise auf Spener eingewirkt zu haben: der Professor Antoine Leger und der Prediger Jean de Labadie. Bei dem ersteren, einem geborenen Waldenser, wonte er und hatte so die beste Gelegenheit, die im Prinzip one Zweifel mit dem katholischen Mönchtum verwandte asketische Frömmigkeit der Waldenser im täglichen Zusammenleben zu beobachten und schätzen zu lernen. Mit Jean de Labadie hat Spener nach seiner eigenen Aussage nur ein einziges Mal persönlich verkehrt, doch besuchte er öfter dessen Predigten, und die Begeisterung, womit der Neokonvertite in südländisch-feuriger Rede die Seelen hinzureißen suchte zu konsequenter Durchfürung der evangelischen Warheit in völliger Hingebung an Gott und in einer wirklichen Erneuerung ihres Lebenswandels, flößte dem ernsten Jüngling so tiefe Achtung ein, dass er auch später, als er sich gegen eine Zusammenstellung mit dem schwarmgeistisch gewordenen Mann ausdrücklich verwaren muste, doch in gewissem Sinne glaubte für Labadie einstehen zu sollen. Unleugbar bestehen einzelne Berürungspunkte zwischen dem „exercice prophétique“ des Labadismus und den collegia biblica des Pietismus, welche beide hinwiderum in der Zwinglischen „Prophetie“ ihre Analogie aus der Reformationszeit haben, allein deswegen kann Labadie noch nicht ein Pietist genannt werden, so wenig als Spener ein Labadist oder gar beide (wie die Aufklärung getan hat) Werkzeuge des Jesuitismus!

Nach seiner Rückkehr von Genf sollte Spener übrigens auch Gelegenheit finden, dasjenige deutsche Land kennen zu lernen, dessen Reformation nicht einseitig, sondern von Sachsen und von der Schweiz her fast gleichmäßig war beeinflusst worden, und wo eben deshalb der lutherische Orthodoxismus nie so feste Wurzeln gefasst hat und in der Folge der Pietismus nie so heftig angefochten worden ist wie in Nord- und Mitteldeutschland: das in vielen Beziehungen mit Speners elsässischer Heimat verwandte Württemberg. Das Nähere gehört in Speners Biographie. Hier muss nur das hervorgehoben werden, dass Spener wärend eines mehrmonatlichen Aufenthaltes in Tübingen mit dem dortigen frommen Theologen

Balth. Raith Großgebauers „Wächterstimme“ gelesen und deren Inhalt in eingehenden Gesprächen reiflich erwogen hat. Kein Wunder, dass der durch allseitige Gelehrsamkeit und ungewönliche Gewissenhaftigkeit ausgezeichnete junge Mann, erst 31 Jare alt, 1666 einen Ruf als Pfarrer und Senior in Frankfurt a. M. erhielt.

IV. In Frankfurt, wo Spener alle die oben erwänten, schon von den Propheten des Pietismus schwer gerügten Elemente eines in der lutherischen Kirche herrschend gewordenen katholischen Sauerteiges: pfäffische Anmaßung, oberflächliche Beichtpraxis, Vernachlässigung der Seelsorge und des Jugendunterrichts u. dgl. mehr, in höchster Potenz vorfand, erfolgte nun die faktische und litterarische Begründung des Pietismus durch die collegia pietatis und die pia desideria. Durch seine Predigten, in welchen er das äußerliche Kirchen-Christentum seiner Zeit und Umgebung mit dem heuchlerischen Pharisäertum auf dieselbe Linie stellte, hatte Spener unter den Ernstgesinnten bald zalreiche Anhänger bekommen. Als nun diese sich bei ihm über die Verderbnis der gangbaren gesellschaftlichen Unterhaltung beklagten, entschloss sich Spener 1670 in seinem Arbeitszimmer Zusammenkünfte zum Zwecke gegenseitiger Erbauung zu veranstalten. Zuerst wurden den Besprechungen Abschnitte aus lutherischen und reformirten Erbauungsschriften oder die Predigt des vorangegangenen Sonntags, später in serie biblische Bücher zugrunde gelegt. Der Zudrang wurde immer größer, und die Sache selbst fand solchen Anklang, dass bald auch einzelne Gemeindeglieder anfingen, änliche Versammlungen in ihren Häusern zu halten. Hiebei kam einiges Excentrische vor, und als Antwort darauf erscholl aus dem großen Publikum der Spottruf: „Pietisten“. Der behutsame, durchaus kirchlich gesinnte und dogmatisch rein lutherische Spener verwandelte nun die freundschaftlichen collegia, obwol er für dieselben sich von Anfang an der Billigung seiner Kollegen und des Magistrats versichert hatte, in halboffizielle Bibelstunden und verlegte sie 1682 in die Kirche. Seine reformatorischen Anschauungen hatte er schon 1675 in unverholenster Sprache für weitere Kreise auseinandergesetzt unter dem Titel „pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche“, gedruckt zunächst als Vorrede zu einer neuen Ausgabe der Arndschen Postille, bald auch als besondere Schrift. Spener macht hier mit einem unverkennbaren prophetischen Ernst folgende sechs Vorschläge, um die zum größten Schmerz aller Redlichen tiefgesunkene evangelische Kirche zu neuer Lebensfülle zu erheben: 1) Die energische Förderung einer allgemeineren und gründlicheren Vertrautheit mit der heil. Schrift durch Privatversammlungen, ecclesiolae in ecclesia; 2) die Geltendmachung und Pflege des allgemeinen Priestertums durch Mitwirkung der Laien bei der geistlichen Gemeindeleitung und durch Hausgottesdienste; 3) die ernste Erinnerung, dass dem Wissen vom Christentum eine tätige Ausübung desselben als notwendige Ergänzung und Bewärung zur Seite treten müsse; 4) die Umwandlung der bloß lehrhaft überzeugenden und meist gehässig verbitterten Polemik gegen Irrgläubige und Ungläubige in ein aus herzlicher Liebe hervorgehendes und von dem lebendigen Triebe wirklicher Besserung der Anderen beseeltes Verhalten; 5) eine Reorganisation des theologischen Studiums in dem Sinne, dass die angehenden Theologen nicht nur zu fleißigem Studium, sondern namentlich auch zu gottseligem Leben sollen angewiesen werden; 6) eine andere Art zu predigen, nämlich statt der rhetorischen Selbstgefälligkeit die Pflanzung des Christentums in dem inneren oder neuen Menschen, dessen Seele der Glaube und dessen Wirkungen die Früchte des Lebens seien. Von diesen Grundgedanken des Pietismus ist Spener nie abgegangen. Dass er sich darin einig wusste mit den oben namhaft gemachten Vorläufern des Pietismus, besonders mit einem Arnd und Großgebauer, dass er seine Anschauungen durch eine Reihe bewärter Einrichtungen reformirter und süddeutscher Kirchen bestätigt fand, und dass schließlich seine pia desideria eine große Reihe anderer derartiger Schriften hervorriefen, das alles bestärkte in Spener die Ansicht, es werde diese Bewegung keineswegs im Sande verlaufen, sondern sich immer mehr herausstellen als ein „analogon ei saeculo, cum re-

formatio divina magni nostri Lutheri coelitus instaret". Als daher der darmstädtische Oberhofprediger Mentzer seinen Einfluss gegen die „quäkerische Schwärmerei" der in Mitteldeutschland immer allgemeiner werdenden collegia pietatis geltend machte, und Konrad Dilfeld die theosophia Speneriana auch litterarisch angriff, so antwortete Spener 1684 in dem trefflichen Traktate, betitelt: „Der Klagen über das verdorbene Christenthum Mißbrauch und rechter Gebrauch", indem er die Thesen seiner pia desideria unbeirrt festhielt, jedoch zugab, dass dieselben auch in verkehrter, die Selbstgerechtigkeit und den Separatismus begünstigender Weise könnten zur Anwendung gebracht werden. Seine Grundsätze hatten sich ihm wärend zwanzigjäriger Praxis trotz vieler Misserfolge so sehr erprobt, dass er sich durch allerlei abusus nicht von dem usus derselben konnte abbringen lassen: „Ich hoffe nicht auf menschliche Arme, sondern setze mein Vertrauen darauf, dass hin und wieder gottselige Prediger und politici, Jeder seines Ortes, allgemach eine ecclesiolam in ecclesia, jedoch one einige Trennung sammeln und dieselbe in den Stand bringen werden, dass man rechte Kernchristen an ihnen habe; da nicht fehlen wird, daß nicht solche mit ihrem Exempel ein treffliches formentum sein werden, den übrigen Teig auch in einen Jast zu bringen".

V. Spener hatte in seinen Schriften von Anfang an sein Augenmerk besonders darauf gerichtet, die theologische Jugend und mit ihr die Zukunft der Kirche für seine auf ein lebendiges Christentum abzielenden Reformgedanken zu gewinnen. Und so begegnet uns denn in der Tat von 1686 an der Pietismus als theologische Richtung an der Universität Leipzig. Merkwürdigerweise ist es aber nicht etwa Spener, welcher noch gar nicht in Sachsen war, sondern dessen späterer erbitterter Gegner Joh. Bened. Carpzov gewesen, welcher die Leipziger Studenten auf den Pietismus aufmerksam gemacht hat. Wärend nämlich die übrigen „Doctores" sehr abschätzig über die Bestrebungen Speners „munkelten", nahm Carpzov die collegia pietatis bei verschiedenen Gelegenheiten in seiner Thomaskirche öffentlich in Schutz. Er erklärte: „die werden es zu verantworten haben, welche über solche gute Dinge die Nase rümpfen" und „excitirte die Burschen zu besserer Traktirung der heiligen Schrift", indem er sie anwies, nach Art ihrer collegia anthologica und homiletica auch ein exercitium biblicum einzurichten. Paul Anton erzält in seiner 1721 publice zu Halle gehaltenen (uns in der sorgfältigen Nachschrift eines seiner Zuhörer vorliegenden) Vorlesung „historia pietismi" *), Francke und er, welche sich beide als Magister damals in Leipzig aufhielten und in der Kirche nebeneinander saßen, hätten sich bei dieser Aufforderung Carpzovs angesehen und nachher einer zum andern gesagt: „wie, wenn wirs noch täten?" Sofort wurde in Antons Zimmer der Anfang gemacht; allein der Zubrang von Professoren, Magistern und Studenten wurde bald so groß, dass der Raum nicht mehr genügte. Doch räumte der würdige Theologieprofessor Val. Alberti im Februar 1687 für die Versammlungen einen Hörsal in seiner Wonung ein. Hervorgerufen durch Carpzov, begünstigt von anderen Professoren, konnten diese collegia philobiblica, wie man sie hieß, einen ungestörten Fortgang nehmen. Man kam wöchentlich einmal zusammen, um jeweilen ein Kapitel aus dem Alten und eins aus dem Neuen Testament durchzunehmen. Doch konnte nur ein magister „proponiren", die übrigen waren bloße membra audientia; und an dieser Ordnung wurde so strenge festgehalten, dass einer der ersten Teilnehmer, Speners nachmaliger Kollege, Joh. Kasp. Schade, der wegen seiner Armut in Leipzig nicht magistriren konnte, eigens nach Wittenberg ging und dort den Grad erwarb, um in dem Leipziger collegium philobiblicum proponiren zu können.

Mittlerweile war Spener als Oberhofprediger nach Dresden gekommen und hatte sofort nach den ersten Kandidatenprüfungen das sächsische Oberkonsistorium dazu vermocht, der theologischen Fakultät zu Leipzig eine Rüge zu erteilen wegen der offenkundigen Vernachlässigung der exegetischen und katechetischen Studien.

---

*) Es sind im ganzen 32 lectiones, deren jede mit einem schlichten Gebet beginnt und schließt.

Und nun zeigte es sich, dass namentlich bei Carpzov das Selbstgefül stärker war als der Eifer für praktisches Christentum; denn er befeindete fortan die collegia philobiblica, wo er nur konnte. Zwar bestanden dieselben, von Spener beschützt und beraten, nicht nur fort, sondern der schon früher mit Spener befreundete Anton und der bald nahe mit ihm verbundene Francke fingen sogar an, collegia biblica, d. h. eigentliche exegetische Vorlesungen, zu halten, und Francke las wärend der Hundstagsferien 1689 vor 300 Zuhörern in deutscher Sprache über den zweiten Brief an den Timotheus. Je mehr aber der lebenerweckende Einfluss dieser Männer sich unter der Leipziger Studentenschaft geltend machte, um so erboster wurde Carpzov, und bald predigte er ungescheut gegen die „Pietisten". Anhaltspunkte boten dieser Polemik in Leipzig allerdings einige von dem umsichtigen und vorsichtigen Spener selbst schmerzlich beklagte Umstände. Einmal zogen einzelne Studirende mit dem Eifer der Neubekehrten gegen alle weltlichen Künste und Wissenschaften zu Felde, verbrannten ihre philosophischen Bücher und agitirten unter dem den collegia geneigten Teile der Bürgerschaft, als Francke von seiten der theologischen Fakultät angegriffen wurde. Und Francke selbst ließ sich verleiten, den spottlustigen Juristen Thomasius, der bereits seine satirische Kunst an den Leipziger Theologen versucht hatte, zu seinem Rechtsbeistand anzunehmen. Als nun vollends Spener, der bisherige Beschützer der eifrigen jungen Leipziger Magister, beim Kurfürsten wegen seines beichtväterlichen Ernstes in Ungnade fiel, ergoss sich eine Flut von Schmähungen über den Pietismus. Kaum war Spener im Frühling 1691 glücklich nach Berlin fortempfohlen, so erschien Carpzovs Osterprogramm und des hallischen Pastors Roth imago pietismi, beides förmliche Pamphlete; wogegen die Verteidigungsschriften des Geheimrats von Seckendorf und des Historikers Sagittarius in würdigster Weise Maß hielten, und namentlich Spener selbst sich in keiner Weise hinreißen ließ. Ja Spener ging in seiner Furcht vor aller Kirchenrevolution (im Gegensatz zu ruhiger Kirchenreformation) so weit, dass er erklärte, nicht von seinen Feinden, sondern von seinen Freunden werden ihm die schwersten Sorgen bereitet. In Berlin selbst verursachte ihm sein Kollege Schade, einer der oben genannten Leiter des Leipziger collegium philobiblicum, durch seinen Feuereifer 1697 große Verlegenheit. Schade nämlich, von seinem Gewissen getrieben, dem katholisirenden Unwesen der bestehenden Beichtpraxis mit spezieller Absolution und Beichtgeld ein Ende zu machen, erklärte öffentlich: „Beichtstul, Satansstul, Feuerpfuhl" und brach eigenmächtig mit den traditionellen kirchlichen Einrichtungen. So ungesetzlich Schades Vorgehen war, und so berechtigt Speners Unwillen darüber, der küne Schritt des bald nachher gestorbenen jungen Predigers wurde doch zur Befreiungstat, indem ein Edikt erfolgte, wonach Alle, denen die Privatbeichte wegen ungenügender Kenntnis der einzelnen Beichtkinder eine Beschwerung ihres Gewissens war, von derselben Umgang nehmen durften. Inzwischen war auch dem Pietismus die offiziellste Anerkennung zu teil geworden, indem auf den Vorschlag Speners an die theologische Fakultät der neugegründeten Universität Halle das pietistische Triumvirat Francke, Breithaupt und Anton berufen worden war. Zwar Friedrich I. hatte, unter dem Einfluss seiner skeptischen zweiten Gemalin, keineswegs die Absicht, eine Pflanzschule des Pietismus zu gründen, er wollte bloß dem lutherischen Dogmatismus gegenüber der Toleranz eine Stätte bereiten und berief deswegen Männer, von welchen man wusste, dass sie nicht dem konfessionellen, sondern dem praktisch-christlichen Interesse huldigten, und von deren Wirksamkeit man sich die beste Förderung der angestrebten Union versprechen durfte.

VI. In engem Zusammenhang mit der Gründung der Universität Halle stehen die sogenannten pietistischen Streitigkeiten. Die Wittenberger Theologen nämlich, welche sich durch die neue Richtung und die steigende Frequenz der sie vertretenden Halleschen Fakultät bedroht sahen, erließen durch ihren Senior J. Deutschmann schon 1695 eine „christlutherische Vorstellung in deutlichen aufrichtigen Sätzen nach Gottes Wort und den symbolischen Kirchenbüchern und unrichtigen Gegensätzen aus Hrn. D. Speners Schriften", eine kleinliche Kläfferei mit einem an den gutrömischen Stil erinnernden Verzeichnis von 283 einzelnen Irr-

lehren der „neuen Sekte“. Ungleich prinzipieller, geistvoller und würdiger als diese altersschwache Verunglimpfung des neuen Lebens war die Kritik des Pietismus, mit welcher zehn Jare später Deutschmanns Nachfolger, Valentin Ernst Löscher, auf den Kampfplatz trat. Löscher bezeichnete als den Grundirrtum des Pietismus die Lehre von der „allgemeinen Dependenz des Verstandes von dem Willen und der Orthodoxie von dem frommen Leben*) und suchte schon durch den Titel seiner bezüglichen Hauptschrift „Timotheus Verinus“ darzutun, dass es ihm nicht nur um die Rechtfertigung der reinen lutherischen Lehre, sondern auch um die Pflege der Frömmigkeit oder, wie er selbst sagt, um eine theologia mystica orthodoxa zu tun sei. Diesem Gegner war der Wortfürer der Pietisten in den weitläufigen Streitigkeiten, Joachim Lange, weder an Geist und Gelehrsamkeit, noch an Ruhe und Lauterkeit von ferne ebenbürtig. Lange trägt einen großen Teil der Schuld, dass Männer wie Löscher und Francke auch durch mündliche Besprechungen nicht zu einer Verständigung kommen konnten, und dass der Pietismus sich auf einzelne einseitige und missverständliche Anschauungsweisen und Liebhabereien immer mehr versteifte und schließlich in änlicher Weise wie der Orthodoxismus konservativistisch erstarrte.

Was Löscher und seine Waffenträger dem Pietismus hauptsächlich zum Vorwurf machten, war Folgendes: 1) der Indifferentismus gegen die geoffenbarten Glaubenswarheiten, wie sie in den symbolischen Büchern dogmatisch fixirt vorliegen; 2) die Geringschätzung der Sakramente und des kirchlichen Amtes; 3) die Trübung der Rechtfertigungslehre durch die Behauptung, die fides salvifica müsse nicht nur recipere et habere, sed etiam agere; 4) die Lehre vom „Vortriumph auf Erden„ (Freylinghausen) oder der Chiliasmus; 5) der Terminismus oder die Lehre von der Gnadenfrist, die jedem Menschen innerhalb seines irdischen Daseins gestellt sei; 6) der Perfektismus, d. h. die gesteigerte Betonung der Heiligung unter der Voraussetzung der Erreichbarkeit einer gewissen christlichen Vollkommenheit; 7) der Reformatismus, die unnötige Abschaffung von Kirchengebräuchen und damit zusammenhängend 8) die voreilige Begünstigung außerkirchlicher Übungen der Frömmigkeit, welche sehr leicht zum Separatismus fürten; 9) der Mystizismus und die Vorliebe für schwärmerische Absonderlichkeiten; 10) die Verwerfung der Adiaphora, von welchen der Pietismus behauptete, sie könnten schon deshalb nicht in abstracto unverfänglich sein, weil sie in abstracto gar nicht vorkämen, in individuo aber seien sie immer verwerflich; 11) die Vernachlässigung ernsthafter theologischer Wissenschaft und 12) das durch die ganze Bewegung verursachte kirchliche Schisma.

Unleugbar sind alle diese Vorhaltungen relativ berechtigt. Nur enthalten sie eben einerseits, von einem konfessionell unbefangenen Standpunkt aus betrachtet, keine Verurteilung, sondern vielmehr eine Würdigung des Pietismus und anderseits finden sie, so weit man sie als Tadel muss gelten lassen, gerechte Anwendung durchaus nicht auf die eigentlichen Väter und Begründer, sondern nur auf einzelne Entartungen und Epigonen des Pietismus.

VII. Die Grundgedanken Speners und seiner Freunde waren zu echt christlich und den trotz aller Hindernisse immer noch in Vieler Bewusstsein regen Prinzipien der Reformation zu analog, als dass theologische Gegenerörterungen ihrem Umsichgreifen hätten wesentlichen Schaden zufügen können. Im Gegenteil, der Einfluss des Pietismus machte sich in immer weiteren Kreisen geltend. Diese Ausbreitung der Bewegung und ihre Akkreditirung bei Hoch und Nieder war allerdings zunächst der bewundernswerten Tätigkeit ihrer Väter und Begründer zu verdanken. Was hier im einzelnen namhaft zu machen wäre, findet sich in den betreffenden biographischen Artikeln erwänt. Im allgemeinen ist zu erinnern an die Weisheit und Unermüdlichkeit, womit Spener nach allen Sei-

*) Also gerade das wird dem Pietismus von seinen zeitgenössischen Gegnern in erster Linie zur Last gelegt, was die neueste gegnerische Darstellung des Pietismus als das Prinzip ihrer eigenen Theologie aufstellt!

ten beratend, warnend, aufmunternd und abwehrend consilia und judicia erteilte, Rede stand und Antwort gab; ferner an die Glaubensstärke und Künheit, womit A. H. Francke seine großartigen Stiftungen ins Leben rief, am Leben erhielt und auf den Gebieten der Pädagogik, der inneren und der äußeren Mission immer weiter ausdehnte, auch an die Lebendigkeit und Gründlichkeit, womit Männer wie P. Anton, J. Breithaupt und J. J. Rambach das exegetische und „porismatische" Studium der heiligen Schrift wider zu dem ihm gebürenden ersten Rang unter den theologischen Disziplinen erhoben, und Gottfr. Arnold, wenn auch einseitig, die Kirchengeschichte von ihrer bisherigen Befangenheit für die reine Kirchenlehre befreite. Doch sorgten für das Wachstum des Pietismus an manchen Orten weniger seine zum teil recht ungeschickten Freunde, als seine maßlosen und offenkundig selbstsüchtigen Gegner, welche, durch den Pietismus aus ihren mit einer verflachten „reinen Lehre" verbrämten ungeistlichen Lebensgewonheiten aufgeschreckt, das unbequeme neue Leben dadurch zu ersticken suchten, dass sie den großen Massen schmeichelten und ihnen von einem florentissimus ecclesiae status vorträumten und eben damit alle ernsteren Elemente, one es zu wollen, dem Pietismus zuwiesen. Angewidert von Menschen wie Schelwig, welcher, echt katholisch, nicht einmal eine sorgfältige Prüfung der symbolischen Bücher nach der heiligen Schrift gestatten wollte und Taufgnade und Amtsbegriff ins Lächerliche hinaufschraubte, oder wie Fecht und Cyprian, welchen die moderatio, d. h. die jesuitische Connivenz, als die höchste theologische Tugend erschien, und unbefriedigt von dem wolmeinenden aber kraftlosen Löscher, wandte sich die Mehrzal der Theologen, sogar obrigkeitlichen Verboten zum Trotz, nach Halle, wo allerdings die theologia irregenitorum mit samt der ihr zugrunde liegenden unevangelischen Vergötterung der Kirche prinzipiell bekämpft wurde und die „enthusiastische Irrlehre" von der fortwärenden direkten Wirksamkeit des heiligen Geistes für alle Stufen der Heilsordnung Centraldogma war.

Und beide, dieses Centraldogma des Pietismus wie seine Centralvertretung in Halle, erwiesen sich lebenskräftig. Was Pontoppidan (Kirchengeschichte Dänemarks IV, 75) im Jare 1752 von seiner dänischen Heimat schreibt, das gilt nicht minder von ganz Deutschland: „zur Steuer der Warheit und noch mehr zum Lobe der Gnade Gottes muss bezeugt werden, dass seit wenigen Jaren eine recht erkennbare und Jedermann in die Augen leuchtende Verbesserung desjenigen Standes, der Andere zu bessern bestimmt ist, stattgefunden hat". Übrigens erstreckte sich der regenerirende Einfluss des Pietismus bald auf alle Stände und durchbrach auch deren schroffe Abgrenzungen. Doch geschah dies letztere an manchen Orten nicht one sentimentale Taktlosigkeiten und blöde Spielereien. Bußkampf, Durchbruch und Versiegelung wurden Modesache, und das Salz ward immer matter. Schließlich leistete dem Pietismus auch noch ein besonderer Verehrer und Gönner, der preußische König Friedrich Wilhelm I., einen schlimmen Dienst, indem er auch hier wie bei seiner Garde nach äußerlichem Maßstab verfur und mit wolmeinendster Absicht die altersschwache pietistische Richtung patentirte. Beschränkte Epigonen Speners und Franckes, welche onehin geneigt waren, in kleinlich-gesetzlicher Weise willkürliche Kriterien der Widergeburt als absolute Regel aufzustellen, erhielten durch die königlichen Edikte von 1729 und 1736 eine verhängnisvolle Machtstellung. Und als vollends Friedrich II. zur Herrschaft kam, da muste der Pietismus der Aufklärung weichen. Doch erhielten sich die segensreichsten Nachwirkungen desselben unter den zalreichen „Stillen im Lande", und alle besseren Elemente der seitherigen theologisch-kirchlichen Entwicklungsstufen haben das Bewusstsein gepflegt, die evangelische Kirche sei verpflichtet, den Pietismus als eine zweite Reformation anzuerkennen.

VIII. Dass jede unbefangene Kirchengeschichtschreibung ihr schließliches Urteil über den Pietismus in diesem Sinne abgeben muss, verdankt derselbe allerdings in ganz besonderer Weise seinen Ehrfurcht gebietenden württembergischen Vertretern. Der württembergische Pietismus trat gerade um die Zeit in seine vollste Blüte, als der Spener-Franckesche regiments- und hoffähig wurde und eben damit teils gesetzlich verknöcherte, teils gefülig entartete. In Württemberg

hatte der Geist, welcher die oben genannten Vorläufer des Pietismus beseelte, schon am Schlusse des 17. Jarhunderts Eingang gefunden. Spener selbst hatte sich in seiner Jugend dort wol gefült und war zeitlebens mit den angesehensten württembergischen Kirchenmännern in Verbindung geblieben, hatte auch, wie aus seinen „Bedenken" hervorgeht, einen bedeutenden Einfluss auf das württembergische Kirchenregiment ausgeübt. Wärend Bengel in Tübingen studirte, wurden dann auch 1705 die collegia pietatis dort eingefürt und zwar durch den Theologieprofessor Christoph Reuchlin, dessen ganze Lehrweise sich an den Pietismus anschloss, und dessen Vorlesungen nach Bengels Ausdruck „wie ein lieblicher Thau und voll Kraft waren". Wie Bengel, so brachten fast alle damaligen württembergischen Magister die meiste Zeit ihrer Studienwanderung in Halle zu und kehrten als halbe oder ganze Pietisten zurück. Welche Belebung das kirchliche Leben des Landes durch den stets zunehmenden Pietismus erfur, zeigen am besten die im Gegensatz zu den früheren überaus günstigen Visitationsberichte der Zeit von 1730 an. Franckes Reise durch Württemberg im Jare 1717 war ein förmlicher Triumphzug. Mit dem deuterokanonischen Pietismus dagegen wollten die verständigen Württemberger nichts zu schaffen haben. Bengel erklärte rundweg: „Die Hallesche Art ist etwas zu kurz geworden für den Geist der heutigen Zeit". Von den späteren norddeutschen Pietisten, deren engen Horizont Semler gezeichnet hat, unterscheiden sich die Väter und auch die Söne des württembergischen Pietismus im großen und ganzen wesentlich einerseits durch ihr treues kirchliches Bewusstsein, andererseits durch ihren unbefangenen Forschungstrieb, welch letzterer nicht nur den Theologen, sondern auch den Laien unter ihnen eigen ist. Beides, unentwegte Kirchlichkeit und freie Wissenschaftlichkeit, findet sich bei den Hauptvertretern des württembergischen Pietismus, bei Joh. Albr. Bengel, Weismann, Oetinger, Phil. Matth. Hahn, in einer Weise mit dem Pietismus verschmolzen, wie nicht einmal bei Spener und Francke. Dieser württembergische Pietismus hat infolge seiner geistigen Regsamkeit eine Fülle der wertvollsten Früchte biblischer Heilserkenntnis zu Tage gefördert und infolge seiner Anhänglichkeit an die Landeskirche ist er nicht nur nicht verfolgt worden, sondern das durch seine Weisheit und Milde berühmte Konventikelgesetz von 1743 hat ihm die freieste Bewegung erlaubt. In der kirchlichen Treue und theologischen Arbeit jener „Schwabenväter" liegt auch der Grund, warum das Erbe des genuinen Spener-Franckeschen Pietismus, die Kraft ein permanentes reformatorisches Salz zu sein für die ganze evangelische Kirche, auf die württembergische Seitenlinie übergegangen ist und in ihr sich, wenn irgendwo, echt und lebenskräftig erhalten hat bis auf diesen Tag. Doch können auch die Häupter der sogenannten „älteren Tübinger Schule" und einzelne hervorragende württembergische Theologen der jüngsten Vergangenheit nicht one Anwendung unwissenschaftlicher Gewalt sub voce „Pietismus" angefürt werden.

Die Litteratur über den Pietismus findet sich zum großen Teil bei den betreffenden biographischen Artikeln angegeben, auf welche onehin in erster Linie zur Ergänzung der vorstehenden Skizze muss verwiesen werden. Im Allgemeinen sind zu nennen: J. G. Walch, Histor. und theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche, 1730; Tholucks bezügliche Schriften (Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während des dreißigjährigen Kriegs, 1859; Das kirchl. Leben des siebzehnten Jahrhunderts, 1861; Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts, 1854; Geschichte des Rationalismus. Erste Abth.: Gesch. des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung, 1865); H. Schmid, Die Geschichte des Pietismus, 1863; Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche, 1849—60; Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande, 1879; Ritschl, Geschichte des Pietismus. 1. Band: Der Pietismus in der reformirten Kirche, 1880; Nippold, Zur Vorgeschichte des Pietismus, in den Theol. Stud. u. Krit. 1882, 347 ff.; Dorner, Geschichte der prot. Theol., 624; Frank, Gesch. der prot. Theol., II; Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik; Barthold, Die Erweckten im prot. Deutschland während des Ausgangs des

17. u. der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in F. v. Raumers hist. Taschenbuch 1852 und 1853; Freytag, Bilder aus deutscher Vergangenheit, IV, 9 ff.
Bernhard Riggenbach.

Pighius, Albert, um das Jar 1490 zu Kampen in den Niederlanden geboren, studirte zuerst in Löwen Philosophie und Mathematik, wandte sich dann zur Theologie, wurde in Löwen Baccalaureus, in Köln 1517 Doktor der Theologie. Zuerst Prediger in Kampen wurde er von seinem Lehrer Hadrian VI. nach Italien berufen (1523); auch bei Clemens VII. und Paul III. stand er in hoher Gunst; von dem letzteren wurde ihm die Propstei zu St. Johann Bapt. zu Utrecht übertragen 1535, wo er am 26. Dezember 1542 starb. Sein theologisches Hauptwerk ist Assertio ecclesiasticae hierarchiae in sechs Büchern, Colon. 1538 fol. u. ö. Hervorzuheben ist außerdem die Schrift: De libero hominis arbitrio et divina gratia libri X, Colon. 1542, welche Calvin zu seiner Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adv. calumnias A. P. 1543 veranlasste. Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisp. tractatar. explicat. Ven. 1541. Ratio componend. dissid. et sarciend. in relig. concord. Col. 1542. — Dupin, N. B. t. XVI; Bayle, Dict. h. Art. P.; Schweizer, Centraldogmen I, S. 180 ff. Nouv. Biogr. génér. t. XL. **Herzog** †.

Pilatus, Pontius, römischer Prokurator, ἐπίτροπος (Jos. Ant. 18, 3. 1; Matth. 27, 2 u. ö. ἡγεμών, in der Regel nur Prokonsuln und Proprätoren zukommender Titel, hie und da den Prokuratoren beigelegt, wenn sie cum potestate, mit Oberkommando und Gerichtsbarkeit betraut waren, s. Bd. VIII, 396 ff.) von Judäa und Samaria vom J. 26—36 n. Chr., der fünfte in der Reihe, Nachfolger des Valerius Gratus. Sein cognomen Pilatus hat er entweder von pilum (Wurfspeilschütze) oder von pileus, Filzhut, Zeichen der Freiheit, vielleicht als Freigelassener der gens Pontia. Den etymol. Mythus s. altd. Passion v. Hahn 1845, S. 81; Maßmann, Ged. d. 12. Jahrh. I, 115; Gödeke, Deutsche Dichtung im Mittelalter, S. 99 f. Er residirte in der Regel in Cäsarea (Judaeae caput Tac. hist. 2, 79; Jos. Ant. 18, 3. 1; 15, 9, 3; b. jud. 1, 21. 1), zeitweise, besonders wärend der Festzeiten, in Jerusalem, wo er den prachtvollen Palast Herodis d. Gr. bewonte, welcher, weil er da sein βῆμα aufstellte, auch πραιτώριον, Richthaus hieß (Joh. 19, 13; J. F. Polack, De praetorio Pil., Francof. 1756). In seine Amtszeit fällt das Auftreten Johannis des Täufers (Luc. 3, 1), die Lehrjare, der Tod und die Auferstehung Christi (Luc. 13, 1; Matth. 27, 2 ff.; Marci 15, 1 ff.; Luc. 23; Joh. 18, 19; Apg. 3, 13; 4, 27; 13, 28; 1. Tim. 6, 13 vgl. Tacit. ann. 15, 44: Christus Tiberio imperitante per procuratorem P. Pilatum supplicio affectus). Nach zehnjäriger Verwaltung, befleckt durch manche Willkür und Grausamkeit, namentlich durch blutige Unterdrückung von Unruhen in Jerusalem und Samaria, die er selbst hervorgerufen, dort durch Aufpflanzung der Feldzeichen mit dem Bild des Kaisers in der heil. Stadt (wegen eines änlichen Ärgernisses wurde er später bei Tiberius von den Juden und 4 Sönen des Herodes verklagt, Philo, Leg. ad Caj. § 38 sq.; Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 235 f., 253 f.), sowie durch eigenmächtige Eingriffe in den Tempelschatz (Jos. Alt. 18, 3. 1 f.; jüd. Kr. 2, 9. 2 f.; Philo, Leg. ad Caj. p. 1389 vgl. Luc. 13, 1, Niedermetzelung von Galiläern beim Opfern, vielleicht Ursache der Feindschaft Herodis gegen Pilatus, Luc. 23, 12 vgl. Hofkuntz, De ἀνθρωποθυσία Pil. in Iken thes. II, 443 sq. und Kuinoel zu Luc. 13, 1) wurde er endlich wegen Niedermetzelung von Samaritanern auf dem Berg Garizim (Jos. l. c. 4, 1 f.) vom samarit. Senat beim Präses Syriens, Vitellius, verklagt, im Jare 36 abgesetzt und nach Rom zur Verantwortung geschickt. Tiberius war kurz vor seiner Ankunft gestorben (16. März 37). Nach Eus. h. e. 2, 7; Oros. 7, 5; Freculf Chron. II, 1. 12, soll sich Pilatus im Exil in Vienne in Gallien ποικίλαις περιπεσὼν συμφόραις selbst entleibt haben, nach Malalae chron. (ed. Bonn. p. 256) soll er dagegen erst unter Nero enthauptet worden sein. An sein Lebensende knüpfen sich allerlei Legenden (s. Mone, Anzeiger 1835, 421 ff. 434 ff. 1838, 526;

Vilmar, Gesch. d. Nat.-Litt., 3. A., S. 260 ff. und die cit. Schr. v. Maßmann u. Hahn). Pilatus habe nämlich, von Caligula bedroht, sich entleibt; dieser habe seinen Leichnam in den Tiber werfen lassen, worauf die bösen Geister denselben besessen und eine Überschwemmung bewirkt haben. Dann habe man die Leiche in den Rhone bei Vienne gebracht und als sie auch hier Sturm erregte, habe man sie in den Alpen in einen tiefen Brunnen versenkt (Chron. Aegid. in Leibnitz, Scr. rer. Brunsv. III, 558 sq.). So ging die Pilatussage von Rom durch Gallien in die Schweiz über. Jener Brunnen soll der kleine See auf dem Pilatusberg (eine im Sommer nicht austrocknende Schneewasserpfütze) sein, von dem, wenn man etwas hineinwerfe, Ungewitter aufsteigen solle. Der Teufel schleppe die Leiche järlich am Charfreitag aus dem See heraus und setze sie auf einen Thron, auf dem er sich die Hände wäscht (C. Gesneri, Descr. mont. Pil., Zürich 1555; Kircher, Mund. Subterr. VIII, 4, 2; Kornmann, Mons Ven. p. 394; Nieremb. hist. nat. 432; Berkenmeyer, Antiq. I, 317; Berlepsch, Reisehandb. für die Schweiz). Auch Spanien macht auf Pilatus Anspruch, er soll in Huesca studirt haben. Die Legende macht den Verräter Judas zu seinem Knecht (Mone, Anz. 1838 S. 532). Die Urteile über den Charakter des Pilatus widersprechen sich, einige nennen ihn den ärgsten Tyrannen, der alle Römer an Grausamkeit übertroffen habe (Philo, Leg. ad Caj.; Jost, Jüd. Gesch.); Tertullian dagegen nennt ihn jam pro sua conscientia Christianum, die äthiopische Kirche hat ihn gar als Heiligen am 25. Juni in ihrem Kalender, weil er an Jesu Tod unschuldig sei (Harris, Schoa; Widenmann und Hauff, Reisebeschr.), und die koptischen Christen lassen ihn als Märtyrer für Christum sterben (Horn, Diss. contra fab. de Pil. christiano. Grypiscω 1692). Nach Josephus steht er nicht im ungünstigsten Licht da, auch die Leidensgeschichte zeigt uns zwar einen skeptischen und skoptischen Weltmenschen (Joh. 18, 37; 19, 14. 19. 22), aber keinen von Haus aus boshaften und grausamen, dem Eindruck göttlicher Realitäten gänzlich verschlossenen, fürs Gute durchaus unempfänglichen Mann (Joh. 19, 8). Er erkennt Jesu Unschuld an, gibt sich redlich Mühe, ihn zu retten, sucht ihn vor ein anderes Gericht zu bringen (Luc. 23, 6 ff.), redet freundlich mit ihm, ist gefällig gegen Joseph von Arimathia (Matth. 27, 11. 17 f. 24. 58; Joh. 18, 33 f.). Hätte er für seine Person nicht zu fürchten gehabt, er hätte Jesum freigesprochen und losgelassen. Freilich, „um alte Greuel zu bedecken, muss er sich zu neuen entschließen" (Dräseke). Dass er Jesum darum bloß losgelassen hätte, dass die Pharisäer einen Pfahl im Fleisch an ihm hätten (Schegg im kath. Kirchenlex.), ist zu viel gesagt. Freilich seine Charakterlosigkeit (*ἀνανδρία*, Const. ap. 5, 14), sein sittlicher Leichtsinn und seine Frivolität, in der er alle Religion als Aberglauben verhönt (Joh. 18, 37; s. Walch, Diss. de quaest. Pil. quid est ver. Observ. I, 42 sq.), sind schlimme Schattenseiten. Das böse Gewissen, das er den Juden gegenüber hatte, riss den schwachen Mann, der seine haltlose Schwäche und Verlegenheit zu verbergen, sich den Rückzug durch übermütigen Spott zu decken und dabei seine Scheinmacht (Joh. 19, 10) noch geltend zu machen sucht, von einer Ungerechtigkeit zur andern dahin. Eine feine Analyse seines aus Schwäche und Übermut gemischten Verhaltens, seines Charakters überhaupt s. in Stier, Reden Jesu VI, 318 ff.; Rambach, Betr. über die Leidensgesch.; Dräseke, Pred. Als dieser charakterlose, frivole Mensch, wie sie der augusteische Zeitgeist mit sich brachte, wurde er der willige Diener fremder Bosheit. Wie seine Hände mit Wasser (ein den Juden aus 5 Mos. 21, 6, vgl. Ps. 26, 6; 73, 13; M. Sota 9, 6 bekanntes Symbol s. Ammon, Leben Jesu, III, 418; Lackmann, Misc. litt., Hamb. 1721, 8⁰), so suchte er wol sein Gewissen rein zu waschen mit dem Vorwand politischer Klugheit, was Matth. 27, 24 andeutet. Pilatus soll an Tiberius einen Bericht über die Verurteilung und Kreuzigung Jesu abgesendet haben, um klüglich ungünstigen Berichten der Juden über ihn (Joh. 19, 12) und sonstigen nachteiligen Folgen seines Verfarens vorzubeugen (Just. Mart. Apol. I, 76. 86. vgl. Tertull. apol. 5, 21; Euseb. h. e. 2, 2; Oros. 7, 4; Chrys. Homil. 8⁰ in Pasch. Epiph. haer. 50, 1; vgl. Cedren. p. 188; Henke, Opp. acad. p. 201 sq.). Doch ist, was später dafür ausgegeben wird, wie auch die zwei Briefe des Pilatus an

Claud. Tiber., die nach der Legende von Petrus und Paulus vor Nero vorgelesen worden seien, als Petrus vor diesem mit Simon Magus disputirte (Chron. Aegid. p. 561), ein späteres, durch jene patristischen Andeutungen veranlasstes Machwerk. Schon nach Orig. c. Cels. wird den Christen von heidnischen Schriftstellern vorgeworfen, dass sie verfälschte Acta Pilati zu ihren Gunsten missbrauchen. Eusebius klagt, dass durch heidnische Fanatiker unter Maximin lästerliche acta Pil. in Umlauf gesetzt worden seien; dass noch echte vorhanden seien, sagt er nicht (h. e. 9, 5). Vielleicht riefen solche acta heidnischen Ursprungs erst die Abfassung der apokryphischen acta Pilati hervor. Weiteres darüber, sowie über die 2. epistolae, die anaphora, paradosis, mors des Pilatus s. Bd. I, 517 ff. — Über den Charakter des Pilatus und sein Verfaren im Prozess Christi vgl. noch Goes, Pil. judex, Hagae 1677; Kirchmajer, De P. Pil. Vit. 1679; Steller, Pilatus defensus una cum D. Maphanasi confut. et disput. Thomas. de injusto P. P. judicio, Lips. 1675; Hermanson, De P. P., Ups. 1624; J. M. Müller, De enixiss. Pil. Christum servandi studio, Hamb. 1751; Mirandola, de Bologna, ragione di stato della Giudea nella pass. di Christo Fior. 1652; Iken nov. thes. II, 343 sq.; Germar, docetur ad loca a Josepho et Philone collecta, P. P. facinora in admin. terrae jud. commissa partim non esse qualia dicantur, partim aliorum culpa etc. accidisse, Thorun. 1785; Buddues, De P. P. evang. verit. teste, Jen. 1717; Mounier, De Pil. in causa servat. agendi ratione 1825; Dupin, l'ainé, Jesus devant Caiphe et Pilate, Par. 1829; Bürger, De P. Pil. Mis. 1782; Schuster in Eichh. Bibl. der bibl. Litt. X, 823; Niemeyer, Karakt. u. Bib. I, 129; Tobler, Rhapsod. über Pil. in Pfenningers Mag. III, 2; Daub, Jud. Isch.; Lavater, P. Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen, Zürich 1782 ff. (s. Bd. VIII, S. 499). Vgl. Ammon, Leben Jesu I, 102 f. III, 409; Keim, Gesch. Jesu III, 450; Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 235 f. 252 ff. und die Kommentare von Paulus III, 697; Lücke, Tholuck, Olshausen u. s. w. — Das Weib des Pilatus, welches die Tradition bei Niceph. h. eccl. I, 30; Malal. Chr. p. 240; Ev. Nicod. Procla, auch Claudia Procula nennt, soll eine heimliche Jüngerin Jesu gewesen sein. Die Legende macht sie zu einer Proselytin des Thors (Thilo, Apokr. I, 520 ff.), wie solche allerdings bei den römischen Frauen nicht selten waren. Dass sie Christin geworden, behaupten Origenes in Matth. Chrysost. und Hilarius. In der griechischen Kirche wurde sie gar kanonisirt und ihr Gedächtnis am 27. Okt. gefeiert (Corn. a Lap. in Matth. Calmet, dict. s. v. Procla). Dem Verbot zuwider (Tacit. ann. III, 33, Senec. de controv. 25, Sueton. Aug. 24) war es in jener Zeit gewönlich, dass die Statthalter in den Provinzen ihre Familien bei sich hatten, was bei 10järiger Verwaltung billig war (Tac. ann. I, 40 sq.; II, 54 sq.; Jos. Ant. 20, 10. 1; Ulpian 4, 2). Über ihren Traum (Matth. 27, 19), den die Juden für ein Zauberstück Christi zu seiner Rettung ausgeben, der nach Andern (Pseudoign. ad Phil. 4. Beda, Bernhard, Heliand) eine Teufelswirkung gewesen sei, um den Versönungstod Christi zu hindern, nach Zeibich, Verm. Betr., 2. Bd., S. 529 ff. bloßes Vorgeben, vergleiche man Gotter, De conjug. Pil. somnio-Jenae 1704; Kluge, De somn. ux. Pil., Hal. 1720; Herbart, Examen somn. ux. Pil., Old. 1735; Es. Helt, De somn. ux. Pil., Hafn. 1701; Mosebach, De serv. nostri ex conjugis Pil. somn. evicta innoc., Giss. 1767; Thilo, Cod. apocr. l. c.

Lehrer.

Pinytus wird von Eus. h. e. IV, 21 u. 23, als Bischof von Knossus auf der Insel Kreta und als Zeitgenosse des Dionysius von Korinth (s. Bd. III, S. 627) aufgefürt; aus dem Briefe, den dieser letztere an ihn richtete, und aus der Antwort des Pinytus gibt Eusebius IV, 23 einige Auszüge. Dionysius ermant ihn, in Hinsicht der Enthaltsamkeit (*ἁγνεία*) seinen Gemeindegenossen (den *ἀδελφοῖς*) kein zu schweres Joch aufzulegen. Pinytus beharrte aber, so anerkennend er sich dem Dionysius persönlich gegenüberstellte, bei seinen Grundsätzen; er erwiderte, jener möge nun stärkere Narung mitteilen und seine Gemeinde mit einem vollkommeneren Briefe speisen, damit die Christen nicht für immer bei der der Milch vergleichbaren Lehre verweilten, und so unvermerkt im kindischen Wan-

del alterten. Pinytus stellte also die Steigerung der Askese als zu der nun gekommenen Zeit der Vollkommenheit gehörig der in der vergangenen Periode kindischer Unvollkommenheit herrschenden Milde gegenüber. Das macht zweifellos, dass er von montanistischen Anschauungen berürt war. Eben deshalb wird sich Eusebius veranlasst gesehen haben, seine Orthodoxie hervorzuheben (cf. l. c. *δι᾽ ἧς ἐπιστολῆς καὶ ἡ τοῦ Πινυτοῦ περὶ τὴν πίστιν ὀρθοδοξία τε καὶ φροντὶς τῆς τῶν ὑπηκόων ὠφελείας . . . ἀναδείκνυται*). **(Herzog †) Hauck.**

Pirke Aboth, s. Thalmud.

Pirkheimer, Wilibald, wurde am 5. Dezember 1470 zu Eichstätt geboren, allwo ein Denkstein sein Geburtshaus ziert. Sein Vater Johannes, des gleichnamigen Nürnberger Ratsherrn Son, hatte auf deutschen und italienischen Universitäten studirt und war 1465 von der Universität Padua zum Doktor beider Rechte promovirt worden. Von Nürnberg, wo er sich zuerst niederließ und mit Barbara Löffelholz vermälte, berief ihn der kunstsinnige Bischof Wilhelm von Reichenau 1469 als Rat nach Eichstätt, in welcher Eigenschaft er später auch, von Zeit zu Zeit seinen Wonsitz in München mit Innsbruck vertauschend, dem Herzog Albrecht IV. von Baiern und dem Erzherzog Siegmund von Tyrol diente. Die genannten Fürsten verwendeten ihn meistens zu diplomatischen Sendungen an fremde Höfe, an welche er seinen Son Wilibald in der Regel mitnahm. Erst gegen das Ende des Jarhunderts kehrte Johannes Pirkheimer nach Nürnberg zurück und bekleidete dort die Würde eines Konsulenten. Ihm verdankte die Stadt die 1498 im Herrentrinkstubengebäude gegründete, aber schon nach 10 oder 11järigem Bestand wider eingegangene Poetenschule, eine nach italienischem Muster eingerichtete Studienanstalt. Johannes Pirkheimer hatte außer seinem Son Wilibald sieben Töchter, von denen die klassisch gebildete, durch Geist und Charakter ausgezeichnete Charitas, am 21. März 1466 in Nürnberg geboren, von 1503 bis 1532 Äbtissin des dortigen Claraklosters war; ebenso von 1532—1533 ihre Schwester Clara; Walpurga wurde Nonne im Angerkloster zu München; Sabina und nach ihr Euphemia Äbtissin im Kloster zum heiligen Geist in Bergen bei Neuburg a. D. und Katharina Priorin im Kloster zu Geisenfeld bei Ingolstadt. Die einzige Juliana hatte sich 1495 mit dem Ratsherrn Martin Geuder vermält. Johannes Pirkheimer zog sich ein Jar vor seinem Tod in das Nürnberger Barfüßerkloster zurück und starb daselbst im gleichen Monat mit seinem hochbetagten Vater am 2. Dezember 1501. Der berühmte Propst Dr. Sixtus Tucher von St. Lorenz widmete dem gelehrten Juristen in einem Schreiben an Charitas einen ehrenvollen Nachruf. Wilibald, jetzt das Haupt der Familie Pirkheimer, betrachtete von Jugend auf Nürnberg als seine Vaterstadt. War doch seine Familie daselbst seit 1356 ansässig und wie sein Ahnherr Hans Pirkheimer von 1386 bis 1400, so auch sein Großvater von 1453—1476 Ratsherr der Stadt.

Nürnberg, dessen Bürger nach einem Ausspruch des Äneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II.) besser lebten und stattlicher wonten als die Könige von Schottland, feierte zwischen 1480 und 1530 seine goldene Zeit. Die aus der großartigen Gewerbtätigkeit, dem hochentwickelten Kunstgeschmack und dem ausgedehnten Handel erwachsene materielle Blüte hatte daselbst ein wunderbar reiches geistiges Leben entwickelt, und der Ratssprecher Dr. Christof Scheurl nannte bei einer feierlichen Gelegenheit seine Vaterstadt mit Recht „die Erfinderin, Erzieherin und Mutter der Künste und Gewerbe". Die Erzgießer Peter Vischer und Pankraz Labenwolf, der Bildhauer Adam Kraft und der Bildschnitzer Veit Stoß, die Buchdrucker Anton Koberger und Johann Petrejus, der Kompaßmacher und Mathematiker Erhard Etzlaub und der Mechaniker und Chemiker Hans Lobsinger, die Gelehrten und Statsmänner Sixtus Tucher, Christof Scheurl, Hieronymus Paumgärtner, Christof Fürer, Christof Kreß, Sebald Schreyer, Hieronymus Ebner, Caspar Nützel und der Ratsschreiber Lazarus Spengler, von Albrecht Dürer, Hans Sachs, Regiomontanus und seinem Schüler Martin Behaim ganz zu schweigen, gehören mit Wilibald Pirkheimer dieser Zeit an. Die Kaiser Friedrich III. und Maximilian I. liebten nicht weniger als Karl IV. in dem herrlich

aufblühenden Nürnberg Hof zu halten, und die vielen Reichstage von 1442—1524 machten die Stadt zu einem Sammelplatz der Großen und Mächtigen des Reichs, wie dieselbe längst ein Mittelpunkt des Völkerverkehrs war.

Wilibald Pirkheimer hatte, auf der von seinem Vater gelegten Bildungsgrundlage weiter bauend, sieben Jare in Italien gelebt und auf den Universitäten Pavia und Padua gründliche klassische und juristische Studien gemacht, eifrig die Musik gepflegt und durch ritterliche Übungen seinen Leib gestählt. Nach seiner Rückkehr vermälte er sich 1495 mit Crescentia Rieter, die ihm fünf Töchter gebar, aber schon 1504 starb. Pirkheimer blieb fortan unvermält. Von diesen fünf Töchtern nahmen, was er später vorübergehend bedauerte, drei den Schleier; Katharina war von 1533—1563 Äbtissin des Claraklosters in Nürnberg, Crescentia starb daselbst als 28järige Nonne 1529, und Charitas ließ sich bei ihren Tanten Sabina und Euphemia einkleiden. Dagegen vermälte sich Felicitas (gestorben 1530) 1515 mit dem Patrizier Hans Imhof und nach dessen Tode 1528 mit Hans Kleberger, der jedoch unmittelbar nach der Hochzeit auf und davon ging und seine Frau sitzen ließ. Die dritte Tochter Barbara war seit 1518 mit dem reichen Hans Straub, dem Besitzer von Neunhof, vermält. Auf diesem großartigen Landsitz schrieb Pirkheimer, als er 1522 daselbst wegen der in Nürnberg wütenden Pest weilte, seine Apologia seu laus podagrae. Von 1496—1523, wo er freiwillig austrat, gehörte Wilibald, kurze Unterbrechungen abgerechnet, dem Rate der Stadt an, erntete aber von seiner städtischen Tätigkeit wenig Dank. Er war fortwärend Verdrießlichkeiten, Verdächtigungen und Angriffen der gröbsten Art ausgesetzt, und als sein Todfeind Anton Tetzel 1514, warscheinlich wegen Amtsmissbrauchs, auf Lebenszeit eingekerkert wurde, verfolgten ihn ein bankerott gewordener Kaufmann, Namens Hans Schütz, und nachher Georg Holzschuher mit demselben grimmigen Hasse. Etwas lonender war Wilibalds diplomatische Tätigkeit; namentlich wurde er wegen seiner Beredsamkeit und seines immensen Gedächtnisses allgemein bewundert, als er auf einer Tagsatzung zu Augsburg 48 Klagen des Pfalzgrafen gegen Nürnberg Tags darauf aus dem Kopfe widerlegte und noch 20 Gegenklagen vorbrachte. Dagegen sind die kriegerischen Leistungen Wilibalds vielfach überschätzt worden. Als er im Schweizerkriege 1499 das wolausgerüstete Nürnberger Kontingent von 800 Mann fürte, war ihm ein tüchtiger Kriegsmann, der Ritter Hans von Weichsdorf, an die Seite gegeben. Pirkheimers Aufgabe war eine diplomatische, nämlich den Kaiser Maximilian I. von dem Verdacht abzubringen, Nürnberg sympathisire mit den Schweizern. Offenbar gelang ihm dies. Denn Maximilian ernannte ihn zum kaiserlichen Rat und Karl V. bestätigte diesen Titel. Mustergiltig ist das über diesen Krieg von ihm verfasste Werk „Bellum Helveticum seu Suitense“, das ihm bei der Nachwelt, als es lange nach seinem Tod (1610) im Druck erschien, den Namen des deutschen Xenophon eintrug. Wenn Christof Scheurl über Wilibald Pirkheimer an Charitas schreibt: „Ut si in omni imperio multifariam doctrinam, eloquentiam, prudentiam, natalium claritudinem, divitias, praestantem formam respicias, anteferatur huic nemo, pauci pares putentur, cujus virtus nullius laudatione crescit, nullius vituperatione minuitur!“ so ist das allerdings keine Übertreibung. Aber nur der multifaria doctrina, seiner mannigfaltigen Gelehrsamkeit, verdankte und verdankt er seine Berühmtheit. Wilibald Pirkheimer war Humanist im vollsten Sinn des Wortes. Die in Italien zu neuem Leben erwachten klassischen Studien hatten wie allenthalben in Deutschland, so namentlich in den Reichsstädten und unter diesen in erster Linie in Nürnberg eine Heimstätte gefunden und waren hier hinwiderum durch die Familie Pirkheimer vorzugsweise gefördert worden. Der Name Wilibald Pirkheimer insbesondere ist mit der geistigen Bewegung der der Reformation unmittelbar vorausgehenden Zeit aufs engste verknüpft. Wilibald wurde in Nürnberg der Mittelpunkt aller humanistischen Bestrebungen und neben seinen Freunden Reuchlin, Erasmus von Rotterdam und Hutten einer ihrer angesehensten Stimmfürer in Deutschland. Sein von dem Großvater ererbtes Haus am Markt dem schönen Brunnen gegenüber (S. Nr. 15, seit 1860 mit einer Gedenktafel geschmückt) galt lange als der Sammelplatz der einheimischen wie aus-

wärtigen Gelehrten und Künstler, als diversorium literarium, hospitium eruditorum, wie Konrad Celtis sagt, welcher die 1501 in einer Bibliothek zu Regensburg aufgefundenen Werke der Gandersheimer Nonne Roswitha 1502 in Nürnberg als Wilibalds Gast herausgab. Wilibald war selbst als Schriftsteller unermüdlich tätig. Die Werke des Euklides, Xenophon, Plato, Ptolemäus, Theophrast, Plutarch und Lucian übersetzte er entweder sämtlich oder doch zum größeren Teil ins Lateinische und schrieb sogar ein Werk über die früheste deutsche Geschichte. Seine litterarischen Verbindungen reichten, wie sein großartiger Briefwechsel beweist, nach allen Seiten; und auf den verschiedensten Gebieten des Wissens wendete man sich mit Fragen, Entwürfen und Bitten an den gelehrten Mann. Seine große, in Rom, Venedig, Mantua, Florenz, Mailand, Verona und andern Orten gesammelte Bibliothek wie seine reichhaltige Kunstkammer standen jedem strebsamen Geiste offen. Und wie alle Humanisten es sich zur Ehre anrechneten, seine Freunde zu heißen, so war hinwider sein einziger Ehrgeiz, recht viele gelehrte Männer zu Freunden zu haben.

Wenn der jugendlich aufstrebende Humanismus der in Formeln erstarrten Scholastik auch aufs schroffste entgegentrat, kirchenfeindlich war er deshalb durchaus nicht. Aber er bereitete eine Scheidung der Geister vor. Und so treu es auch die Humanisten anfänglich mit der alten Kirche meinten, so sehr sie auch einem besonnenen wissenschaftlichen Fortschritt huldigten und ihre humanistische Bildung mit ihrem Glauben in Einklang zu bringen suchten, die neue Bewegung riss sie trotzdem mit sich fort. So war es auch bei Wilibald Pirkheimer. Allerdings hatte er sich die Tiefe seines religiösen Gemütes bewart, aber er hatte sich auch aus den Schriften der Alten mehr als formale Bildung angeeignet. Sein ganzes Denken und Fülen gehörte der neuen Zeitrichtung an. Welch lebhaften Anteil er an den litterarischen Kämpfen der Zeit, wenn auch immer in den Schranken der Mäßigung, nahm, und wie kräftig er für Reuchlin gegen Pfefferkorn und die Kölner Dominikaner in die Schranken trat, ist allgemein bekannt, weniger vielleicht, dass er den Verfassern der epistolae obscurorum virorum sehr nahe stand und ihnen erhebliche Beiträge lieferte. Beim Beginn der Reformation trat er daher sofort auf Luthers Seite und nannte sich noch 1522 „gut lutherisch“. Deshalb stand er auch neben seinem damaligen Freund Lazarus Spengler auf der von Dr. Eck 1520 ausgewirkten Bannbulle; und Rom nahm, so viel bekannt ist, sein Verdikt, des erhobenen Protestes beider ungeachtet, gegen ihn so wenig wie gegen Spengler zurück. Trotz alledem wendete er sich seit 1524 allmählich von der Reformation und ihren Wortfürern ab und näherte sich wider der alten Kirche. Diese Schwenkung lässt sich nur begreifen, wenn man sein Verhältnis zum Claraklоster und den innigen Zusammenhang seiner Familie und seiner Familieninteressen mit demselben kennt. „Denn das Claraklоster allein“, sagt Binder, „war das geheimnisvolle Band, das der alten Kirche den lange Schwankenden erhielt“, bez. wider zufürte. Die geistreiche Schwester Charitas, die Äbtissin des Claraklosters, von Konrad Celtis besungen, durch ihren Briefwechsel mit Sixtus Tucher, Erasmus von Rotterdam und anderen großen und kleinen Geistern der Zeit in ganz Deutschland berühmt geworden, stand dem Bruder seit dem Tod seiner Gemalin (1504) besonders nahe. Wie er in ihr die Krone ihres Geschlechtes und das Muster der Nürnberger Frauenwelt sah und sich gar oft bei ihr Rat und Trost holte, so bewunderte sie in ihm ihren Meister und Fürer und nannte sich mit Vorliebe seine „unwürdige“ Schülerin. Schon 1502 schickte er der damaligen Nonne zu ihrer Belehrung und Erbauung die Übersetzung des frühchristlichen Dichters Prudentius und widmete ihr 1513 die ins Lateinische übertragene Schrift Plutarchs: „Über die zögernde Rache der Gottheit“, Plutarchi Chaeronei, stoici ac viri doctissimi, de his qui tarde a numine corripiuntur, libellus betitelt, die eigentlich seinem Todfeind Anton Tetzel galt. Der Schwester Clara, die seit 1494 eingekleidet war, widmete er 1516 die ins Lateinische übertragenen „Moralischen Sprüche des Bischofs und Märtyrers Nilus“, 238 kurze griechische Sentenzen, und den beiden Schwestern zusammen 1519 die Werke des hl. Fulgentius, Bischofs von Karthago; auch übersetzte er 1521 einen Teil der

Reden des hl. Gregor von Nazianz für dieselben ins Lateinische; ein zweiter Teil dieser Reden erschien erst nach seinem Tod 1531. Wie hieraus und noch mehr aus dem Briefwechsel der Geschwister erhellt, war das Verhältnis Wilibalds zu seinen Schwestern, insonderheit zu Charitas, das eines väterlichen Freundes, Lehrers und Beraters und blieb es sein ganzes Leben hindurch mit Ausnahme eines in die Jare 1518 und 1519 fallenden Zerwürfnisses mit Charitas, an dem warscheinlich die Verheiratung der Barbara mit Straub schuld war. Wilibald war damals heftig vom Podagra geplagt und dadurch reizbar und herrisch geworden. Clara wußte jedoch durch ihr einschmeichelndes Wesen die alte Freundschaft widerherzustellen. Da begannen 1524 die jetzt bis ins Einzelne bekannten Vexationen des Claraklosters, von denen in erster Linie die Äbtissin betroffen wurde. War es da zu verwundern, wenn die Bedrängnisse, in welche die geliebte Schwester, wenn auch nicht ganz one ihr Verschulden, geriet, dem Bruder zu Herzen gingen, und infolge dessen seine Begeisterung für die Reformation erkaltete? Die Nürnberger Reformatoren Hieronymus Ebner und Kaspar Nützel, die berühmten „Losunger", der einflußreiche Lazarus Spengler, mit dem Pirkheimer sich obendrein ganz überworfen hatte, und der Prediger Osiander gingen ihm mit einemmal in ihrem Eifer zu weit. Wilibald trat daher fortan den Neuerern und ihren Neuerungen, wo er nur konnte, entgegen. Schon 1524 wurden mehrfache Versuche gemacht, die Nonnen des Claraklosters, 60 an der Zal, zum freiwilligen Austritt zu bewegen, blieben aber one Erfolg; und daran sollten die schon seit 1522 wegen ihrer Verteidigung der alten Lehre misliebigen Barfüßer, namentlich der alte Erhard Horolt, Beichtvater, und Nikolaus Lichtenstein, Prediger im Clarakloster, nebst Charitas schuld sein. Die letztere hatte nämlich Emsers Schriften von Kloster zu Kloster verbreitet, und ein unvorsichtiges Schreiben derselben an Emser war böswilligerweise veröffentlicht worden; also Grund genug, gegen das Kloster vorzugehen. So sehr nun auch Wilibald den brieflichen Verkehr der Äbtissin mit Emser missbilligte, in ihrem Bestreben, die Barfüßer dem Kloster zu erhalten, fand sie seine Unterstützung, und eine desfallsige Bittschrift, die Charitas 1524 an den Rat richtete, ist warscheinlich von ihrem Bruder verfaßt. Aber sie bewirkte nur einen kurzen Aufschub. Als dem vom 3.—14. März 1525 auf dem Rathause zwischen acht Ordensgeistlichen und sieben Predigern abgehaltenen Religionsgespräch die Einfürung der Reformation in Nürnberg auf dem Fuße folgte, dankte der Rat auch die zwei genannten Barfüßer sofort ab; und es trat zunächst der Prediger Poliander (Graumann) aus Würzburg, später Schleupner und nach ihm Osiander an ihre Stelle. Aber die Nonnen mußten sich noch mehr gefallen lassen. Es wurde ein Inventarium des Klosters aufgenommen, ein Gesichtsfenster statt des vergitterten Redefensters hergestellt und die bisherige Tracht der Clarissinnen abgeändert. Dazu bekamen alle Eltern das Recht, ihre Töchter von dem Kloster zurückzufordern und nötigenfalls auf dem Wege der Gewalt zurückzunehmen; wovon die Frauen Nützels, Ebners und Friedrich Tetzels auch sofort Gebrauch machten. Zur Aufhebung des Klosters und zur Austreibung der Nonnen war nur noch ein Schritt. Da wendete sich Wilibald, um seinen Schwestern und Töchtern zu Hilfe zu kommen, an seinen Freund Melanchthon; und auf dessen Fürsprache hin blieb, als er im November 1525 wegen Einrichtung des neuen Gymnasiums, bei dessen Gründung Pirkheimer mit Absicht ganz umgangen wurde, vierzehn Tage in Nürnberg verweilte, das Clarakloster, dem er einen Besuch abstattete, erhalten, wurde aber auf den Aussterbeetat gesetzt. So konnte Charitas 1529 ungestört ihr 25järiges Jubiläum als Äbtissin und ihr 50järiges als Klosterfrau feiern, bei welcher Gelegenheit die Nonnen zum Schluß der Feier lustig miteinander tanzten.

Dem alternden Pirkheimer machte die Gicht mehr und mehr zu schaffen, und zu der Krankheit kamen viele Betrübnisse anderer Art. 1528 starb sein intimer Freund Albrecht Dürer, dem er einen klassischen Nachruf widmete, und nicht lange nachher kündigte ihm Christoph Scheurl wegen der Pack'schen Händel die Freundschaft auf; ferner starb 1529 seine Tochter Crescentia an der Schwindsucht und Felicitas 1530 an gebrochenem Herzen. Diese Schicksalsschläge ver-

wand Pirkheimer nicht mehr, wachte aber trotzdem fortwärend über die Erhaltung des Klosters und verhinderte einen neuen Angriff auf dasselbe, als einige in den Zeiten der Aufregung gemütskrank gewordene Nonnen einen neuen Grund zur Aufhebung desselben abgeben sollten. Selbst seine letzte litterarische Arbeit galt dem Claraklοster. Es ist die 1529 für dasselbe abgefasste, in ihrer Art meisterhafte Schutzschrift, Oratio apologetica betitelt. Gerade ein Jar nach Abfassung dieser Schrift starb der erst 60järige Gelehrte unerwartet schnell in der Nacht des 22. Dezembers 1530 und wurde als der letzte seines Stammes auf dem St. Johannis-Kirchhof (Nr. 1414) in der Nähe Dürers begraben. Charitas folgte ihm am 19. August 1532, 66 Jare alt, Clara am 5. Februar 1533, 53 Jare alt, im Tode nach. Mit der Äbtissin Ursula Muffel starb 1590 das Claraklοster aus.

Wilibalds bedeutender Nachlass fiel seinen Enkeln, den Kindern der Felicitas (Imhof) und der Barbara Straub, zu. Wilibald Imhof brachte die von ihm erworbene Bibliothek und Kunstkammer seines Großvaters in sein Haus auf St. Ägidienhof und hütete das teuere Vermächtnis aufs treueste. Aber 1636 verkauften die Imhofischen beide Sammlungen an Thomas Arundel Grafen von Surrey — zu ihrem Spott und der Stadt kleinem Ruhm, wie G. W. K. Lochner sagt.

Das Hauptwerk über Wilibald Pirkheimer ist noch immer dessen Lebensbeschreibung von Conrad Rittershausen bei Melchior Goldast: Viri illustris Bilibaldi Pirkheimeri opera, Frankfurt 1610. Die Sammlung ist nicht vollständig. — Wertvolle Beiträge lieferten seitdem Wills Nürnberger Gelehrtenlexikon nebst den Supplementen von Nopitsch, Nürnberg u. Altdorf 1755—1808. — Ernst Münch, Charitas Pirkheimer, ihre Schwestern und Nichten, Biographie und Nachlaß, Nürnberg 1822. — Bilibald Pirkheimers Schweizerkrieg und Ehrenhandel mit seinen Feinden zu Nürnberg, nebst Biographie und kritischem Schriftenverzeichniß durch Ernst Münch, Basel 1826. — Heinrich August Erhard, Geschichte des Wiederauflebens der Wissenschaften, Magdeburg 1827—1832. — Die Blüthezeit Nürnbergs in den Jahren 1480—1530 ꝛc., von Johannes Scharrer, Nürnberg 1828. — Campe, Zum Andenken Wilibald Pirkheimers, Nürnberg 1828. — Karl Hagen, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Band I, 1841. — Döllinger, Reformation, Band I, Regensburg 1846. — Der hochberühmten Charitas Pirkheimer, Äbtissin von St. Clara zu Nürnberg, Denkwürdigkeiten aus dem Reformationszeitalter, herausgegeben von Dr. Constantin Höfler, Bamberg 1852. — Franz v. Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation ꝛc., Nürnberg 1855. — Lebensläufe berühmter und verdienter Nürnberger, verfaßt von Georg Wolfgang Karl Lochner, mit den Bildnissen von Albrecht Dürer, Peter Vischer, Wilibald Pirkheimer, Lazarus Spengler und Hans Sachs, Nürnberg 1861. — Aus dem Leben der Charitas Pirkheimer ꝛc. von Wilhelm Loose, Dresden 1870. — Charitas Pirkheimer ꝛc., von Franz Binder, Freiburg im Breisgau 1873. **Dr. List.**

Pirmin, der heilige, Stifter und Reformator zalreicher Klöster in Süddeutschland und der Ostschweiz, sowie Begründer einer eigenen Benediktinerkongregation. Von der Kirchengeschichtschreibung lange Zeit ungebürlich vernachlässigt, ist er in neuerer Zeit widerholt Gegenstand eingehenderer Forschung geworden, one dass diese indes viel Licht über seine Person und seine Wirksamkeit verbreitet hätte. Es hat dies seinen Grund in der Spärlichkeit und Unzuverlässigkeit der Quellen. Zwar besitzen wir einige Lebensbeschreibungen aus alter Zeit; aber selbst die älteste, welche gegen die Mitte des 9. Jarh. in dem Kloster Hornbach verfasst wurde (veröffentlicht von Mone, Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte, Karlsruhe 1848, S. 30 ff., vgl. S. 528), sagt in cp. 1, sie behandele paene oblivioni tradita, quae diu incognita latebant, und klagt cp. 9 über Mangel an Nachrichten über die Wirksamkeit des Pirminius, weshalb sie sich auf die Geschichte seiner Tätigkeit in den beiden Klöstern Reichenau und Hornbach beschränkt. Die zweite, jüngere Lebensbeschreibung findet sich bei Mabillon, Acta Sanctorum

ord. S. Benedicti Saec. III, 2, p. 136 sqq., und sonst verschiedentlich gedruckt. Sie ist, wie man nach einer Angabe Eisengreins in seinem catalogus test. verit. vermutet, warscheinlich von dem im J. 1008 verstorbenen Hornbacher Abt Warmann verfasst und dem ebenfalls im Jare 1008 verstorbenen Erzbischof Liudulf von Trier gewidmet. Daran schließt sich eine vita metrica (bei Mone a. a. O. S. 39 ff.), welche ebenfalls nach einer Angabe Eisengreins mit ziemlicher Warscheinlichkeit dem Abt Heinrich von Reichenau (1206 bis 1234), einem gebornen Grafen von Calw, beigelegt wird. Neue Angaben von Belang über P. finden sich in den beiden letzteren Lebensbeschreibungen nicht, wol aber in dem im Jare 1630 geschriebenen Traktat des Reichenauer Priors Johannes Egon: de viris illustribus monasterii Augiae Majoris, gedruckt in Bernh. Pezius, Thesaurus anecdotorum noviss., Augsb. 1721, tom. I, pars III, col. 627—772. Allein der Mangel an Quellenbelegen entzieht diese Angaben einer wissenschaftlichen Kontrole. Ungleich wichtiger sind die Nachrichten des Reichenauer Mönchs Hermannus contractus in seinem Chronicon zu den Jaren 724. 727. 731 und die Stiftungsurkunden des Klosters Murbach.

Nach den Lebensbeschreibungen kam wärend der Regierung Theodorichs IV. (720—737) ein alemannischer Adeliger — nach der vita S. Meginradi ein Presbyter — Namens Sinlaz auf einer Reise, auf der er viele Klöster besuchte, auch nach Melci (Melcis), hörte dort den Landbischof lateinisch und fränkisch predigen und lud ihn ein, unter seinen im Christentum noch unbefestigten Landsleuten am Bodensee eine geistliche Wirksamkeit zu beginnen. Da Pirmin Bedenken trug, one höhere Erlaubnis in dem Sprengel eines fremden Bischofs zu lehren, so beschlossen beide nach Rom zu reisen und die Erlaubnis des Papstes zu erwirken. Dieser war anfänglich gegen Pirmin als einen aus dem Westen gekommenen misstrauisch, wurde aber dadurch, dass, wärend Pirmin an dem Apostelgrabe betete, sein Stab frei in der Luft stehen blieb, von dessen Redlichkeit überzeugt, erteilte ihm die Erlaubnis, überall, wo er wolle, predigen zu dürfen, und gab ihm ein Empfehlungsschreiben an den König Theodorich (vgl. auch Theodorichs Diplom für Murbach vom 12. Juli 727 bei Friedrich, Kirchengesch. II, 592). Nach Deutschland zurückgekehrt gründete dann Pirmin auf Sinlaz' Gütern das Kloster Reichenau im Bodensee. Hermannus contractus datirt in Übereinstimmung mit den Annalen des Klosters St. Gallen diese Gründung aus dem Jare 724, lässt aber den Abt und Landbischof Pirmin durch Karl Martell auf Empfehlung der Fürsten Berthold und Nebi über die Reichenau gesetzt worden sein. Nach desselben Chronisten Angabe sah sich Pirmin indes schon im J. 727 infolge der Differenzen zwischen dem Alemannenherzoge Theodebald und Karl Martell genötigt, Reichenau nach Bestellung eines Nachfolgers zu verlassen. Er wandte sich nach dem Elsaß, wo er in demselben Jare — nicht, wie Hermannus contr. angibt, 731 — das Kloster Murbach im Oberelsaß stiftete oder wenigstens organisirte; denn die Begründung dieses Klosters durch Graf Eberhard aus der Herzogsfamilie der Ethikonen scheint schon 726 oder noch früher stattgefunden zu haben. Als weitere pirminische Klosterstiftungen werden von Hermann noch Altaich in Baiern und Pfävers in der Schweiz genannt, letztere aber jedenfalls irrtümlich ebenfalls aus dem J. 731 datirt. Die Lebensbeschreibungen füren auf Pirmins Stiftung oder Organisirung außerdem noch zurück die Klöster Schuttern und Gengenbach bei Offenburg, Schwarzach bei Lichtenau in Baden (ursprünglich auf einer Rheininsel), Mauersmünster und Neuweiler bei Zabern im Elsaß. Auch die Gründung des Klosters Amorbach im Odenwalde wird Pirmin zugeschrieben; vgl. ferner Ebrard, Iroschott. Missionskirche S. 362. Sicher dagegen ist, dass er gegen Ende seines Lebens von dem im Bliesgau reich begüterten, vornehmen fränkischen Adeligen Werner zur Errichtung eines Klosters auf dessen Güter eingeladen wurde. Hier stiftete er die Abtei Hornbach (ursprünglich Gamundia) bei Zweibrücken. Seinen Biographen zufolge wäre ihm hier noch die Freude zu teil geworden, dass Bonifatius, bevor er zum letztenmal zu den Friesen ging, ihn aufsuchte und sich mit ihm über die Befestigung der Kirche in den Gemütern des Volkes beriet. Die Biographen des Bonifatius tun dieses Besuches

keine Erwänung. Hornbach war jedenfalls Pirmins letzte Klosterstiftung, von welcher eine Nachricht auf uns gekommen ist; hier starb er am 3. November, warscheinlich des Jares 753. Seine ebenda beigesetzten Gebeine wurden in der Reformationszeit von dem Grafen Schweikard von Helfenstein nach Innsbruck übergefürt.

Zu dem Vielen, was in Betreff Pirmins streitig ist, gehört zunächst sein Vaterland. Aus einem Epigramm des Rabanus Maurus († 856) auf ihn, in welchem es heißt:

Deseruit patriam gentem simul atque propinquos
Ac peregrina petens aethera promeruit.
Gentem hic Francorum quaesivit dogmate claro etc.,

erhellt, dass seine ursprüngliche Heimat verschieden war von dem nachmaligen Schauplatz seiner Wirksamkeit. Nach der Annahme der vitae gehörte Melci zu dem Bischofssprengel, in welchem er zuerst als Geistlicher tätig war; denn sie lassen ihn, bevor er der Aufforderung des Sinlaz folgt und in der Diözese Konstanz das Kloster Reichenau gründet, sich vom Papste die Erlaubnis zur Predigtwirksamkeit und Missionstätigkeit in fremden Diözesen erbitten. Nun wurde das Kloster Reichenau erst im J. 724 gegründet; Nr. 8 der von Th. v. Mohr herausgegebenen Regesten des Klosters Disentis aber erzält, dass er bereits im J. 717 in Pfävers an Karl Martell die Bitte gerichtet habe, das durch Kriegsunfälle herabgekommene Kloster Disentis zu restauriren. Disentis wie Pfävers gehörten zur Diözese Cur. Darnach liegt die Annahme nahe, dass er vor der Gründung Reichenaus in dieser Diözese als seiner ursprünglichen Heimat gelebt habe und unter Melci, wofür die Handschriften auch Meldi oder Metti lesen, entweder Mels bei Sargans (so wider Gelpke) oder Medels bei Disentis (so Friedrich) zu verstehen sei. Pirminius wäre dann ein romanischer Rätier gewesen. Gegen diese Annahme aber spricht nicht nur die gänzliche Unzuverlässigkeit der Disentiser Nachricht *), sondern auch, dass der Name Pirmin oder Permin im Romanischen keine Etymologie hat, und wenn die ursprüngliche Namensform Priminius gewesen wäre, wie die später zu erwänende Einsiedeler Handschrift schreibt, bei Ableitung von primus wenigstens die Wortbildung nicht one Bedenken ist, ferner dass die Lebensbeschreibungen ihn als einen Gallier oder Franken bezeichnen, und endlich dass Sinlaz ihn weder in Mels noch in Medelsheim fränkisch, sondern nur curwelsch hätte predigen hören können. Für Neugarts Hypothese, dass England oder Irland die Heimat Pirmins gewesen sei, lassen sich keine ausschlaggebenden Gründe beibringen, wol aber steht ihr die Angabe der vitae, dass er ein Gallier oder Franke gewesen sei, entgegen. Ferner kann aber auch kein Ort der Diözese Metz seine Heimat gewesen und daher unter Melci auch weder Metz noch Medelsheim in der baier. Rheinpfalz (so wider Ebrard) zu verstehen sein; denn seine Wirksamkeit unter den Franken war nach Rabanus Maurus eine Wirksamkeit unter fremdem Volke. Wenn angeblich „einige alte Handschriften" Pirmin als Bischof von Metz vor Sigebald (720—744) erwänen, so ist deren Angabe um so weniger Glauben zu schenken, weil Metz keine Landbischöfe, sondern wirkliche Bischöfe hatte. War Pirmin, wie die Lebensbeschreibungen angeben, ein Gallier oder Franke, und war dennoch, wie Rabanus Maurus behauptet, das Land der Franken, wo er eine eingreifende Wirksamkeit übte, für ihn ein Ausland, so wird seine ursprüngliche Heimat das Königreich Neustrien mit seiner vorwiegend romanisch-gallischen, nur von einer dünnen Schicht von Franken beherrschten Bevölkerung gewesen sein. Nur darf man Melci nicht in dem heutigen Meaux suchen (so früher ich); denn weder findet sich der Name

*) Nr. 8 der Mohrschen Regesten von Disentis ist aus der erst der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts angehörigen Disentiser Klosterchronik Synopsis annalium monasterii Disertinensis entnommen. Über die Spärlichkeit der älteren Quellen über das Kloster Disentis vgl. P. C. v. Planta, Die curràtischen Herrschaften in der Feudalzeit, Bern 1881, S. 198.

Pirmins in den Bischofskatalogen von Meaux, noch wurde die Diözese Meaux nur von Regionarbischöfen verwaltet.

Die Geschichtlichkeit der Person des Sinlaz zu bestreiten (so Rettberg), liegt kein ausreichender Grund, nicht einmal ein Warscheinlichkeitsgrund vor (vgl. Friedrich, Kirchengeschichte II, 587): die Angabe des Hermannus contr. zum J. 724 wird durch die Angaben der Lebensbeschreibungen nicht ausgeschlossen, sei es dass Sinlaz im Auftrag der Alemannenfürsten Berthold und Nebi nach einem für die am Untersee beabsichtigte Klosterstiftung geeigneten Manne auf die Suche ging, sei es dass er Pirmin erst hinterher zur Bestätigung der Reichenauer Klosterstiftung durch die beiden Alemannenfürsten an Karl Martell empfehlen ließ. Auch die Tatsächlichkeit der Romreise Pirmins wird nicht zu beanstanden sein; man würde schwerlich dem Papste jene von ihm sofort zurückzunehmende Äußerung des ärgsten Misstrauens gegen den Heiligen in den Mund gelegt haben, wenn sie nicht historisch wäre. Das Mirakel von dem frei in der Luft stehenden Stabe mag dem Missverstande eines sinnbildlichen Ausdrucks seinen Ursprung verdanken, etwa dass Pirmins Hirtenstab in Rom als ein gerader und fester befunden worden sei. Zweifelhafter erscheint die Geschichtlichkeit der Zusammenkunft Bonifatius mit Pirmin, da die Biographen des ersteren ihrer nicht gedenken.

Dass Pirmin außer Reichenau, Murbach und Hornbach auch noch andere Klöster gründete oder organisirte und sogar zu der Zeit, wo er nach Murbach kam, schon mehrere gegründet oder organisirt hatte, erhellt aus dem Privileg des Bischofs Widegern von Straßburg aus dem J. 728 (Text bei Friedrich II, 600). Aus eben dieser Urkunde ergibt sich, dass die Mönche der pirminischen Klöster peregrini monachi genannt wurden und nach der Regel des hl. Benedikt lebten, sowie dass diese Klöster zu einer besonderen Kongregation mit einander verbunden waren und das Recht zu gegenseitiger Aufsicht übereinander besaßen. Unsicher ist der Sinn des Ausdruckes peregrini monachi. Keinesfalls steht hier peregrini in der Bedeutung monachi; denn sonst entstände eine Tautologie. Aber auch der Begriff Missionar ist es wenigstens nicht in erster Linie, welcher durch peregrinus bezeichnet wird, sondern der Begriff Fremder. Nur darf man aus dieser Bezeichnung ebensowenig als aus der dem Papste über Pirmin gemachten Meldung, eum de occidentali parte venire, den Schluss ziehen wollen, dass Pirmin und seine Mönche Iren oder Schotten gewesen seien. Vielmehr scheint der Ausdruck peregrini monachi im Anschluss an die Nachricht des Herm. contr. ad a. 731: Tria coenobia, i. e., Altaha, Morbach et Favarias ex Augiensibus fratribus instructa sunt, duodenis ad singula fratribus deputatis et totidem Augiae remanentibus daraus erklärt werden zu müssen, dass Pirmin seine im Missionsinteresse errichteten Klöster nicht mit Landeskindern, sondern zu ihrem Beruf bereits ausgebildeten Fremden besetzte, daher auch den in einem Kloster gezogenen einheimischen Nachwuchs alsbald wider zur Erweiterung der Missionstätigkeit in ein fremdes Kloster verpflanzte, sodass die Mönche der pirminischen Klöster je an den Stätten ihrer Wirksamkeit peregrini waren.

Von Pirmin besitzen wir in einem Einsiedeler Codex aus dem 8. Jarhundert noch eine Schrift, welche den Titel fürt: Dicta abbatis Priminii, de singulis libris canonicis scarapsus. Sie wurde auf Grund einer von Placidus Reding gefertigten, aber vielfach mangelhaften Abschrift zum erstenmale herausgegeben von Mabillon, Vetera analecta, Paris 1723, p. 65—73. Diesen Text gab Gallandi, Bibl. vet. patr. XIII, 277 sq. mit mehreren willkürlichen Abänderungen wider; auf Gallandis Text ruht der hie und da veränderte bei Migne, Patr. lat. 89 Sp. 1029 ff. Mit einem kritisch korrekten und zuverlässigen Texte hat uns erst C. P. Caspari in seinen kirchenhistorischen Anekdota, Christiania 1883, S. 151 ff. beschenkt. Als Verfasser dieser dicta nennt die Überschrift zwar einen Abt Priminius. Da aber sonst nirgends ein Abt dieses Namens erwänt wird, und da die Schrift aus der Zeit Pirmins stammt und in der Nähe des Schauplatzes seiner Wirksamkeit sich erhalten hat, so nahmen deren Herausgeber mit Recht an, dass die Namensform Priminius einem Schreibfehler oder einer sonstigen Verunstaltung des Namens Pirminius seinen Ursprung verdanke. Auch scarapsus, us, ist wol

nur durch Schreibfehler oder warscheinlicher durch das Streben nach Erleichterung der Aussprache aus scarpsus = excarpsus, Exzerpt, entstanden. Die Dicta, in barbarischstem, hie und da vom Romanischen beeinflusten Latein geschrieben, richten sich an bereits getaufte Christen und bieten ihnen in teilweise engem Anschluss an ältere Quellen — so ist cp. 2—4 sachlich und oft sogar wörtlich entnommen aus Martin von Braga, De origine idolorum (vgl. Mai, Auctores classici III, 379); auch die Rekapitulation in cp. 28—34 begreift sich am leichtesten durch die Annahme, der Verfasser habe sich in den vorangehenden Kapiteln an bestimmte schriftliche Vorlagen angelehnt — eine Unterweisung in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, welche durch zallose Bibelstellen erhärtet wird. Der Mensch ist geschaffen, um die durch den Fall der Engel in dem Kreise der seligen Geistwesen entstandene Lücke auszufüllen (cp. 2. 3; cf. Augustinus, De civ. dei XXII, 1). Der Teufel, welcher die Menschen zur Sünde verfürte, wurde vom Sone Gottes durch seine Demut besiegt, das Menschengeschlecht durch das Kreuz, daran er freiwillig litt, befreit (cp. 7: in tanta humilitatem uenit, ut per humilitate uinciret diabulum, mortis auctorem, et liberarit humanum genus per crucem sue passionis; cp. 8: et ille uoluntarie, non inuitus pro nostra salutem uenit ad passionem). Des Christen Aufgabe ist es nun, Christo nachzufolgen und das Böse zu meiden. Der Grundsünden gibt es acht: cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, accidia (ἀκηδία = ociositas), uana gloria, superbia (cp. 13 und hiezu Caspari Note 11). Weiterhin wird cp. 16 besonders vor Fleischessünden — Ehescheidung ist nur erlaubt ex anborum consensu propter amorem Christi und wegen Ehebruchs —, cp. 17 vor Habsucht, cp. 18 vor Unwarhaftigkeit, cp. 22 vor Zaubereisünden (vgl. hiezu als Seitenstück die von Caspari in der Zeitschrift für deutsches Alterthum XXV, S. 313 ff. veröffentlichte homilia de sacrilegiis) gewarnt. Begangene Sünden werden durch Almosen gesünt (cp. 29). —

Litteratur: C. J. Hefele, Geschichte der Einfürung des Christenth. im südwestl. Deutschland, Tüb. 1837; G. Th. Rudhard, Älteste Geschichte Bayerns, Hamb. 1841, S. 346. 371 f.; M. Görringer, Pirminius, Zweibrücken 1841, S. 384 ff.; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Göttingen 1846 ff., II, 50—58; Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz, Bern 1856 ff., II, 283 ff.; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, Bamb. 1867 ff., II, 580 ff.; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873, S. 354 ff. 443 f. **A. Köhler.**

Pisa, Konzil von. Das Unions- und Reformkonzil, welches zu Pisa im Jare 1409 abgehalten wurde, hat jetzt eine besondere Bedeutung wegen des dort gemachten Versuches, der katholischen Kirche in Betreff des Papsttums eine Verfassung zu geben, welche zu dem 1870 proklamirten vatikanischen Dogma vom Universalepiskopat des Papsttums in starkem Gegensatz steht. Dieser Versuch ist missglückt und muste missglücken, weil er nicht in der Konsequenz des katholischen Begriffes der Kirche liegt, den man zu Pisa gleichwol beibehielt. Dieser Begriff treibt zum Monarchismus, denn eine Kirche, welche sich als die Wirklichkeit des Reiches Gottes ausgibt, muss durch Gott selbst oder seinen sichtbaren persönlichen Stellvertreter regiert werden. Dieser Grundgedanke ist der römischen Kirche seit Erfindung der pseudoisidorischen Dekretalen so in Fleisch und Blut übergegangen, dass seine Dogmatisirung 1870 erfolgen konnte. In diesem dogmatischen Prozess hat es Reaktionen gegeben; die interessanteste vor der Reformation ist die Episode der Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel. Dieselben haben den Grundgedanken gemein, dass die Verfassung der Kirche keine monarchische, sondern eine repräsentative und zwar eine obligatorisch-repräsentative sein solle; nicht ein einziges Glied der Kirche, der Papst, sondern die Repräsentation der Gesamtkirche, das allgemeine Konzil, ist Regent der Kirche. Diese Theorie, der Konziliarismus, trat auf den genannten Synoden in Gegensatz zum Papalismus. Läst man auf dem allgemeinen Konzile bloß die Bischöfe als stimmberechtigte Mitglieder zu, so wird die konziliaristische Theorie zum Episkopalsystem; allein dasselbe ist auf keinem der drei Konzilien rein durchgefürt worden. Seine wissenschaftliche Grundlage hat dieses System in der aristotelischen

Statslehre, die man auf die Kirche übertrug, one zu erwägen, dass der aristotelische Begriff des States die Selbständigkeit aller Bürger zur Voraussetzung hat, also sich von unten aufbaut, wärend die katholische Bischofs-Hierarchie umgekehrt wesentlich über dem „Volke“ schwebt. Den Konziliarismus hat es deshalb nur zu einer Episode gebracht, wärend der Papalismus jüngst seine letzte Konsequenz zog.

Veranlasst wurde das Pisaner Konzil durch das große abendländische Schisma und die Reformbedürftigkeit der Kirche. Seit 1378 hatte die abendländische Christenheit nämlich zwei Päpste; aber niemand wusste, welcher von beiden der rechtmäßige sei, wo infolge dessen die rechtmäßigen Bischöfe und Priester zu finden und die Sakramente wirkungskräftig zu empfangen seien. Dieser geistlichen Not musste abgeholfen werden; aber die streitenden Päpste setzten den Unionsbestrebungen, welche besonders von der Pariser Universität ausgingen, Widerstand entgegen, weil jeder auf den Verlust seiner Stellung rechnen musste. Zuletzt standen sich im Jare 1408 Gregor XII. von Rom und Benedikt XIII. von Avignon gegenüber; jener, ein schwächlicher Greis, hatte zwar Tränen, aber keine Taten für die Kirche; dieser, ein verschlagener und eigensinniger Kopf, wich keinen Fuß breit von seinem „Rechte“. Unter solchen Umständen entschlossen sich die meisten Kardinäle beider Obödienzen, ihre Päpste zu verlassen und die Einheit und Reform der Kirche auch gegen den Willen derselben durchzufüren. Sie kamen 1408 zu Livorno zusammen und luden am 14. Juli dieses Jares die berufenen Vertreter der Kirche auf den 25. März 1409 nach Pisa zu einem Generalkonzil ein. Mit großer Bereitwilligkeit folgten den Kardinälen eine große Anzal kirchlicher Würdenträger; außer den 22 bis 24 Kardinälen zälte das Konzil zur Zeit seiner höchsten Frequenz 4 Patriarchen, 80 Bischöfe, Prokuratoren von 102 abwesenden Bischöfen, 87 Äbte, Prokuratoren von 200 abwesenden Äbten, 41 Prioren, die Generale der vier Bettelorden (Dominikaner, Franziskaner, Carmeliten und Augustiner); dazu kamen die Vertreter der geistlichen Ritterorden (Rhodiser, vom h. Grabe und Deutsch-Orden), ferner die von 13 Universitäten und mehr als 100 Domkapiteln, mehr als 300 Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechtes; endlich Gesandte fast aller Könige, Fürsten und Republiken des Abendlandes (Hefele 6, 854). Aber von den Fürern der französischen Reformtheologen ist warscheinlich Gerson gar nicht in Pisa gewesen (Schwab, Gerson S. 243. 244) und Pierre d'Ailli one Einfluss geblieben (Tschackert, Ailli, S. 156 ff.). Eröffnet wurde das Konzil am festgesetzten Tage, den 25. März 1409. Als seine erste Aufgabe nahm es die Beseitigung des Schismas in Angriff. Beiden Prätendenten wurde der Prozess gemacht, und am 5. Juni 1409 in der 15. Sitzung ihre Absetzung ausgesprochen (der Text derselben bei Hefele 6, 885 abgedruckt). Zehn Tage darauf schritten die Kardinäle im Conclave im erzbischöflichen Palaste zu Pisa zur Neuwal und erkoren am 26. Juni als rechtmäßigen Papst einstimmig den Kardinal Peter Philargi, einen gebornen Griechen von der Insel Kandia, dem man allseitig Wolwollen und Gutmütigkeit nachrühmte. Aber die Wal Alexanders V., so nannte er sich, brachte der Kirche doch den Frieden nicht. Die Kardinäle hatten nämlich den groben Fehler begangen, sich nicht vorher zu vergewissern, ob die christlichen Staaten auch geneigt seien, den neu zu wälenden Papst anzuerkennen. Vorsichtige Männer, wie Pierre d'Ailli (Tschackert, Alli, S. 152), hatten dazu ermant und auf die drohende Gefar aufmerksam gemacht, dass man durch eine übereilte Wal leicht ein schlimmeres Übel schaffen könne, aus dem zweiköpfigen Papsttum ein dreiköpfiges. Dieser Fall trat wirklich ein. Ruprecht von Deutschland, Ladislaus von Neapel und einige andere kleinere Fürsten hielten an Gregor XII., Spanien und Portugal an Benedikt XIII. fest. Die Causa unionis, wie man die Einigungsaufgabe nannte, war also nicht erledigt, sondern unerwartet erschwert. Wie stand es nun um die zweite Aufgabe, die causa reformationis?

Von den Kardinälen hatte sich jeder vor der Wal verbindlich gemacht, wenn er zum Papste erwält werde, das Konzil fortzusetzen und die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern zu vollziehen. Allein als man nach der Papstwal



die Reformation in Angriff nehmen wollte, stellte sich heraus, daſs eine unvorbereitet zusammengekommene Versammlung gar nicht im Stande sei, eine solche Riesenaufgabe zu lösen. Der wolwollende und freigebige Alexander V. erfüllte zwar viel Wünsche nach Pfründen und anderen „Gnaden", aber außer der Abstellung einiger schreienden Geldnöthe geschah für die Verbesserung der kirchlichen Lage nichts Nennenswertes. Die „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern" wurde auf das nächste allgemeine Konzil verschoben, welches in drei Jaren zusammentreten sollte. Nicht einzig vom Papste Alexander V., sondern auch vom ganzen Konzile (sacro requirente et approbante concilio) ist die Vertagung der Reformation beschlossen worden. Um sich für die glückliche Lösung der Riesenaufgabe vorzubereiten, sollten erst auf Provinzial- und Diözesansynoden und in Kapitelsversammlungen die Materialien dafür besprochen werden. Wie man sich die zukünftige Reformation aber dachte, kann man aus den Aktenstößen der Konstanzer Reformkommissionen ersehen, welche bei Hardt, Concilium Constansiense, gedruckt sind; an eine Reform des römisch-hierarchischen Kirchenbegriffes, welche allen Einzelmaßnahmen hätte zu Grunde liegen müssen, dachte niemand. In der 23. Sitzung schloſs der Papst die einst mit ungeheuren Erwartungen begrüßte Synode. Die abendländische Kirche hatte drei Päpste und keine Reform. Aber das Pisaner Konzil hatte doch der erstaunten Welt gezeigt, daſs es eine universale Kirche gebe, welche selbst durch ein dreißigjäriges Schisma nicht hatte zerstört werden können. Nach römischer Geschichtsbetrachtung wird die Pisaner Synode vom Jare 1409 nicht zu den allgemeinen gerechnet, weil auf ihr nicht die ganze katholische Kirche vertreten gewesen sei. (Hefele I, 2. Aufl., S. 67 ff.).

Die Quellen sind bei Hefele, Conciliengeschichte 6, S. 853 ff. aufgezält, wider abgedruckt bei Mansi, Collectio conciliorum tom. 26, p. 1136 sqq., 1184 sqq., tom. 27, p. 115 sqq., 358 sqq. „vier alte Aufzeichnungen und Aktensammlungen"; dazu die Chronik des Mönches von St. Denis (Chronicorum Caroli VI, Lib. 30, cap. 2—4) auch bei Mansi, tom. 27, 1—10. Aus der Reihe der wichtigeren kleineren Quellen sind zu nennen der Traktat des Karthäuserpriors Bonifaz Ferrers (bei Martene et Durand, Thesaurus II, 1436 ff.) und die Gegenschrift Pierre d'Aillis (Apologia concilii Pisani bei Tschackert, Ailli, Appendix p. 31—41). — Über Geschäftsordnung u. s. w. auf dem Pisaner Konzil cf. Raumer, Histor. Taschenbuch, neue Folge X, S. 29 ff. — Litteratur: Lenfant, Histoire de concile de Pise 1724; Schwab, Gerson, 1858; Hefele, Conciliengeschichte 6, 853—902; Sauerland, Dietrich von Nieheim 1875; P. Tschackert, Peter von Ailli, 1877.

P. Tschackert.

Piscator, Johannes, dessen eigentlicher Name Fischer lautete, geboren in Straßburg am 27. März 1546, erhielt den Gymnasialunterricht in seiner Vaterstadt. Im 17. Jare Student geworden, absolvirte er in Straßburg seine humaniora und trieb die Theologie unter ausgezeichneten Lehrern (Zanchius und Marbach). Bald wurde er in das collegium praedicatorum ad ministerium ecclesiae als Stipendiat aufgenommen und predigte in diesem Kollegium in deutscher sowol als in lateinischer Sprache, nach seinem eigenen Geständnisse in dieser letzteren Sprache mit größerer Leichtigkeit als in der deutschen. Zur Fortsetzung seiner Studien wollte er sich nach Wittenberg begeben, allein die dortigen Theologen standen bei den streng lutherischen im Verdachte des Calvinismus. Daher begab er sich nach Tübingen, wo er die Theologie unter Anderen bei Jakob Andreä hörte, an den er durch Marbach besonders empfohlen worden; daselbst wurde er 1567 Magister. Sein Aufenthalt in Tübingen wurde durch eine Reise nach Wittenberg, Braunschweig und Magdeburg unterbrochen, wo er die persönliche Bekanntschaft von Paul Eber und Chemnitz machte und diese Männer auch hörte. Nach fünf Jaren kehrte er nach Straßburg zurück, wo er eine Stelle als Professor erhielt. Er las über das Organon des Aristoteles und den Brief Pauli an die Philipper. Allein in Straßburg war seines Bleibens nicht lange. J. Andreä hatte Piscator der Hinneigung zur reformirten Lehre in Verdacht, weil er ihn oft Calvins Institution hatte loben hören, und er mante Marbach Sorge zu tragen, daſs Piscator nicht die calvinischen Ketzereien in Straßburg einfüre.

Seitdem wurde er, one dass er es wusste, von Marbach ausspionirt. Dieser erfur, dass Piscator bei Erklärung von Phil. 3, 20 die Ubiquität bestritt und in der Stelle Phil. 4, 3 die Prädestination und bestimmte Zal der Auserwälten fand, worauf dem jungen Professor das Lehren untersagt und bald darauf der Abschied gegeben wurde. Nachdem er in Heidelberg eine Professur der Philosophie auf kurze Zeit bekleidet (1574—1577) und unter dem streng lutherischen Kurfürsten Ludwig seinen Abschied erhalten, nach einer noch kürzeren Wirksamkeit als Konrektor in Siegen, erhielt er einen Ruf nach Neustadt an der Hardt als Professor der Theologie am Casimirianum (1578). Bald darauf erhielt er drei Rufe, zwei aus Frankreich, einen aus Moers, nahm diesen letzteren an (1581), wurde aber schon 1584 durch den Kölner Krieg vertrieben. Unterdessen war eine neue Akademie zu Herborn gestiftet worden (1584) durch den für das reformirte Bekenntnis gewonnenen Grafen Johann von Nassau-Katzenelnbogen, in Verbindung mit dem bereits als Pastor nach Herborn berufenen Olevian (s. d. Art. ob. S. 21). Warscheinlich durch die Empfehlung des letzteren, der Piscator in Heidelberg kennen gelernt hatte, wurde dieser in demselben Jare nach Herborn als Konrektor berufen. Die Stiftung dieser Akademie war um so wichtiger, als Heidelberg kurz zuvor wider lutherisch geworden war. Sie begann mit drei theologischen, zwei juristischen, drei philosophischen Professoren, wovon einer zugleich die Medicin lehren sollte. Unter den Theologen waren Olevian und Piscator, wovon der erstere zugleich Pfarrer war und schon 1587 starb. Piscator blieb in Herborn bis zu seinem Tode (1625), wirkte also daselbst 41 Jare lang. Er war die Hauptzierde der Akademie, deren Statuten er in Verbindung mit Olevian entworfen hatte, und er hatte neben sich sehr tüchtige Arbeiter, seit 1615 Pasor, Verfasser des ersten Lexikons des N. Test.'s, 1626 nach Franecker abgegangen, Zepper, Stadtpfarrer zu Herborn, der zugleich Vorträge über die praktische Theologie hielt und sich durch einige dahin einschlagende Schriften auszeichnete. Bedeutender ist Alsted, von 1615 bis 1638 Professor in Herborn (s. d. Art. Bd. I, S. 307); insbesondere war es dem Piscator sehr willkommen, dass der Graf, damit jener sich desto ungestörter seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen könnte, ihm in B. Textor einen Gehilfen gab, und um ihn der hebräischen Vorlesungen zu überheben, den bremischen Philologen Martinius nach Herborn berief.

Von 1584 bis 1590 war Piscator Rektor der Akademie. Hauptsächlich seiner Wirksamkeit hatte sie ihr kräftiges Aufblühen zu verdanken. Zwischen 1606 und 1610 muss die Zal der Studirenden schon drei- bis vierhundert betragen haben, worunter bald darauf außer den Deutschen auch Polen, Ungarn, Franzosen sich befanden. Manche waren seine Tischgenossen. Die Stadt Herborn erwies ihm durch öftere kleine Geschenke, durch Aufstellung seines Bildes in der Rathausstube ihre Hochachtung; so gab sie ihm 1614 eine halbe Ohm Wein mit dem Zusatze: „der um die Stadt und um die Schule wol ein Mehreres verdiente". Piscator erfreute sich auch der Gunst und Gewogenheit seiner Landesherrn; nur Johann der Mittlere scheint, aus welcher Ursache ist unbekannt, nicht gut auf ihn zu sprechen gewesen zu sein. Er stand mit den bedeutendsten reformirten Theologen seiner Zeit in brieflicher Verbindung. Auch mit Beza wechselte er Briefe, und beide Männer teilten sich gegenseitig ihre Arbeiten vor dem Drucke zur gegenseitigen Durchsicht und Verbesserung mit. Freilich hatte er auch mit vielen Theologen Streitigkeiten, von welchen wir unten die bedeutendsten anfüren. Piscator hatte sich wärend seines Aufenthaltes in Heidelberg mit einer Nichte Olevians, Ottilie Sinzig, verheiratet, die ihm zwölf Kinder gab und 1622, drei Jare vor ihrem Gemale, starb; acht überlebten ihre Eltern.

Piscator ist ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Unter seinen Schriften nennen wir seine Bibelübersetzung, über die Bd. III, S. 557 zu vergleichen ist. Ein Anhang dieser Übersetzung erschien 1610 (2. Aufl. 1624) in Herborn in 2 Teilen, wovon der erste das Register enthält, an dem Piscator 1605 bis 1609 arbeitete; der zweite enthält Chronologie, Ländertafeln, Bericht von Münzen, Bericht vom Lesen der hl. Schrift, Hauptstücke der christlichen Religion nach dem Katechismus.

Verkürzte Ausgaben des Herbornschen Bibelwerkes erschienen 1681 in Bern und für diesen Kanton bestimmt, im Auftrage der Regierung herausgegeben, in Duisburg 1684. Außerdem gab er einzelne Kommentare heraus über jedes kanonische Buch des A. und N. Test.'s. Diese Kommentare wurden nachher vereinigt herausgegeben, noch zu seinen Lebzeiten die über das N. Test. 1613, 1621, 1638, 1658; die über das A. Test. 1646. In diesen Kommentaren zeigte er öfter lobenswerte Unbefangenheit. Dazu kommen vier Indices, von 1616 bis 1622 erschienen.

Unter seinen dogmatischen und polemischen Schriften verdienen hervorgehoben zu werden mehrere Schriften betreffend das Abendmal, die Prädestination, die Erklärung des Heidelberger Katechismus, die zwei Bücher von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott gegen Bellarmin, eine Widerlegung der Schrift des Hunnius de sacramentis, eine Apologie der neuen Herbornschen Bibel und andere Schriften. Dazu kommen viele philologische Schriften, rudimenta linguae hebraicae, Schriften über Ramus u. a. Er bekannte sich entschieden zur Philosophie des Ramus.

Piscator fürte Streitigkeiten nicht nur mit katholischen und lutherischen Theologen, denen er als Calvinist wenig galt, sondern auch in seiner eigenen Kirche erregte besonders seine Ansicht von der obedientia activa Christi, dass sie nämlich nicht eigentlich genugtuend sei und darum nicht zugerechnet werde, großen Anstoß. Insbesondere geriet die französisch-reformirte Kirche darüber in Bewegung. Die Nationalsynode von Gap im Dauphiné 1603 verwarf diese Ansicht, beschloss diejenigen Lehrer abzusetzen, welche dieser Ansicht anhingen, und beklagte sich in einem Schreiben an Piscator vom 8. Oktober desselben Jares, „dass die jungen Prediger, welche in Herborn studirt und seinen Vorlesungen beigewont hätten, eine fremde Lehre, dass der tätige Gehorsam Christi nicht zugerechnet werde, verbreiteten und dadurch Zwist und Unruhe anstifteten". Piscator antwortete in einem weitläufigen lateinischen Schreiben vom 24. Januar 1604, berief sich auf die Schriftgemäßheit seiner Lehre und legte außerdem fünf Beweisgründe in streng syllogistischer Form vor, mit der Bitte, ihm beizupflichten, wenn diese Gründe stichhaltig wären, oder ihn eines Besseren zu belehren. Eine neue Nationalsynode in La Rochelle (1607) bestätigte das Urteil der Synode von Gap. Sie wendete sich an den Landesherrn des Piscator, den Grafen Johann von Nassau, dass er die Verbreitung dieser Ansicht verhindern wolle. Eine Synode in Privas (1612) bestätigte die Lehre, dass der tätige Gehorsam Christi uns zugerechnet werde und dass Christus sowol dem moralischen als dem Ceremonialgesetze nicht nur zu unserem Besten, sondern auch an unserer Stelle unterworfen gewesen sei. Dieselbe Lehre bestätigte 1613 die Synode von Tonneins. Auch ein ehemaliger Schüler des Piscator, Ravensperger, schrieb gegen ihn in Betreff dieses Lehrsatzes. Dagegen erklärten sich viele sehr bedeutende reformirte Theologen seiner Zeit, Paräus, Scultetus, Alting, Camero, Blondel, Cappel, La Placette, für Piscator, und in der Tat muss wenigstens so viel zugestanden werden, 1) dass Christus verpflichtet war, das Gesetz zu erfüllen, sofern er in alle Bedingungen der menschlichen Natur eingegangen, 2) dass seine Gesetzeserfüllung uns nicht der Verpflichtung überhebt, das Gesetz zu erfüllen.

Vgl. Steubing in Ilgens Zeitschrift 1841, Bd. XI, 4. Heft, S. 98—138, wo alle Werke des Mannes genau aufgezält werden; Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation, 5. Band, S. 358; Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jarhunderts, 2. Abtheil., S. 304; Schweizer, Centraldogmen II, S. 17 ff.

Herzog †.

Pistis, Sophia, s. Gnosis Bd. V, S. 244.

Pistoja, Synode von, s. Ricci Scipio.

Pistorius, Johannes (Niddaeus). Diesen Namen füren zwei Männer, Vater und Son, welche sich an den kirchlichen Kämpfen des 16. Jarhunderts in einflussreicher, aber sehr verschiedener Weise beteiligten. Ut pater magnus reli-

gionis evangelicae propugnator, ita filius acerrimus illius oppugnator exstitit (Freher, Theatr. p. 348). —

I. Der ältere Pistorius (eig. Becker), dessen Jugendzeit unbekannt ist, war Altarist zu Nidda in Hessen, als die Reformation in diesem Lande Eingang fand. Er schloss sich ihr an und ward der erste evangelische Pfarrer Niddas. Kollator der geistlichen Stellen in der Parochie Nidda war ein Komthur des Johanniterordens, aber schwerlich ist Pistorius selbst „Malteserritter“ gewesen. Als Protestant ward er ein Anhänger Butzers und scheint mit diesem schon 1530 dem Reichstage zu Augsburg beigewont zu haben. Im J. 1541 wurde er, nach Tilem. Schnabels Rücktritt, Superintendent der Diözese Alsfeld, behielt aber seinen Wonsitz in Nidda. Landgraf Philipp schenkte ihm das größte Vertrauen. Im J. 1540 erscheint er unter den hessischen Gesandten auf dem Konvent zu Hagenau, bald darauf wurde er zu dem Kolloquium abgeordnet, welches 1540—41 zu Worms stattfand. Er begleitete den Landgrafen auf den Reichstag zu Regensburg (1541) und ward hier vom Kaiser, mit Melanchthon und Butzer, zum protest. Collocutor ernannt. Treu stand er Melanchthon, der viel auf ihn hielt, zur Seite. Der Kanzler Burckhart berichtet an den Kurfürsten von Sachsen: „So ist der Pistorius gar ein aufrichtiges beständiges Männlein“ (er war von sehr kleiner Statur), „der sich dermaßen bisher auch ganz wol gehalten. Bucerus ist wohl etwas weitschweifender und wanket bisweilen“ ꝛc. (Corp. Ref. IV, S. 289. Ein von P. abgefasstes Bedenken de libro Ratisb. ebendas. S. 440 ff.). Im J. 1543 ward er auf Butzers Bitten vom Landgrafen nach Köln entsandt, um den Reformationsversuch des Kurfürsten zu unterstützen (Varrentrapp, Herm. v. Wied ꝛc., 1878, S. 157); er predigte dort unter großem Zulauf zu Melanchthons voller Befriedigung (C. R. V, S. 106. 112) und hat wol auch an jener Kirchenordnung mitgearbeitet, die zwar nicht in Köln, aber in Hessen in Gebrauch kam (Richter, KO. II, 30). Im J. 1546 nahm er, wider an Butzers Seite, an dem Religionsgespräch zu Regensburg teil. Als das Interim in Hessen eingefürt werden sollte, leistete er troß körperlichen Leidens an der Spitze seiner Diözesanen tapferen und doch maßvollen Widerstand, schon war er bereit sein Amt niederzulegen. Nach dem durch Kurf. Moritz herbeigefürten Umschwung der Verhältnisse war „der Altvater der Konvente“ bald wider in früherer Weise tätig, er ward im J. 1557 vom Landgrafen zum Fürstentag nach Frankfurt entboten und fungirte bald darauf als Collocutor bei dem großen Religionsgespäch zu Worms. (Melanchthon widmete ihm damals ein Gedicht C. R. IX, S. 375). — Aber mehr als durch den Kampf gegen die röm. Kirche wurde Pistorius von nun an durch die im protestantischen Lager entbrannten Streitigkeiten in Anspruch genommen, die ihn schmerzlich bewegten, in denen er ein Werk des Satans erblickte. Auf die Haltung Hessens in denselben hat er großen Einfluss gehabt. Pistorius erscheint hier als ein Repräsentant der althessischen Kirche, als ein lutherisch-melanchthonisch gesinnter Mann, der an den altprotestantischen Bekenntnisschriften und der Wittenberger Konkordie festhält, aber auch Zwinglianer und Calvinisten troß der Differenz in der Abendmalslehre als Brüder behandelt, andererseits den strengeren Lutheranern weit entgegenkommt und doch vor ihren Streitfragen und neuen Lehrformeln wider zurückschreckt, immer auf Erhaltung oder Widerherstellung des Friedens und der Eintracht bedacht ist. Gern acceptirte er mit seinen Kollegen (auf der Synode zu Ziegenhain 1558) den Frankfurter Rezess. Auf den Fürstenkonvent zu Naumburg (1561) konnte er den Landgrafen krankheitshalber nicht begleiten, beriet ihn aber mit einem Gutachten, in welchem er konstatirt, dass die locupletirte Augustana in keinem Lehrstücke von der ursprünglichen abweiche, und selbst der Tetrapolitana nachrühmt, dass sie gar schön auch sei und mit heil. Schrift und Väter Schrift wol befestigt (Kuchenbecker, Anal. Hass. XII, 440 ff.). Als Berichterstatter der Konferenz zu Kassel vom 28. Sept. 1561 erklärt er sich mit Zustimmung derselben entschieden zu Gunsten der Naumburger Präfatio zur Augustana, zollt aber auch Johann Friedrichs lutherischer Deklaration die Anerkennung, dass sie der heil. Schrift nicht widerstreite, und, restringirt im Sinne des Frankfurter Rezesses und der Wittenberger Konkordie, eben-

falls annehmbar sei (An. Hass. IV, 434 ff; Neudecker, Beitr. II, 32 ff.). In demselben Jare gibt er über Zanchis Lehre das Urteil ab, daſs sie „der heiligen Schrift nicht allerdings ungemäß sei“ (in einer an den Landgrafen gerichteten Supplik, welche aber dieses schwankenden Urteils wegen von Pincier und Hyperius zurückgelegt und durch eine andere ersetzt wurde, Nothw. ausführl. Specialwiderleg. 1647, S. 409; vergl. das gemeinsame Gutachten bei Schweizer, Centraldogmen I, S. 449) und bedauert, daſs man in Straßburg Butzers Lehre (doctrinam Christi a. S. viro Mart. Bucero piae memoriae firmissimis testimoniis scripturae et argumentis confirmatam etc. An. Hass. VIII, 430) verwerfe. Doch den jüngeren Noviomagus (Gerh. Eoban. Geldenhauer), der „etwas ärgerlich vom Abendmal geredet“, bedeutet er an der Spitze einer Synode zu Ziegenhain (1562): „daſs im Abendmal des Herrn nicht allein bloße Zeichen, sondern auch zugleich der wahre Leib und Blut des Herrn gegeben werde“, daſs man übrigens im Lehren vom Abendmal bei dem einfältigen Schriftwort bleiben und aller disputationes sich enthalten solle (Steubing, Biogr. Nachrr. 1790, S. 106 ff.). Über den Heidelberger Katechismus, dessen Erscheinen auch die Hessen erschreckte, urteilte er mit seinen Kollegen abfällig (Synode z. Marb. 1563). Als Schnepf zur Doktorenpromotion nach Marburg gekommen war, unterzeichnete er hier sogar ein Brenzsches Bekenntnis (Ztschr. f. hist. Theol. 1854, 1, S. 161). Das wichtige höchst warscheinlich von Pistorius verfaſste hessische Gutachten (v. 19. Okt. 1566) über die „Letzte Antwort der Württemb. Theologen wider die Heidelb. Theologen (Tüb. 1566) erklärt sich sehr entschieden gegen die Heidelberger und deren calvinisirende Abendmalslehre, erkennt die Allenthalbenheit „Christi“ an, will aber auf subtile Fragen hierüber nicht eingehen (Leuchter, Antiqua Hessor. fides 1607, p. 189 sq.) — Alle diese Erklärungen wurden wärend der Regierungszeit Philipps abgegeben und lassen deutlich genug erkennen, daſs die hessische Kirche damals nicht eine reformirte, oder bloß melanchthonische sein wollte, aber auch nicht mit voller Entschiedenheit eine lutherische war, daſs sie sich in einem unentwickelten, ungeklärten und schwankenden Zustande befand. Nach dem Tode Philipps brach die Krisis herein. Zwar wurde von seinen Sönen bei der Teilung des Landes dessen kirchliche Einheit gewart (in der Erbeinigung von 1568) und ihr in den Generalsynoden ein Organ gegeben, wärend aber Landgraf Wilhelm sich dem strengeren Luthertum immer abgeneigter zeigte, fand dieses in Landgraf Ludwig einen Beförderer, in Aeg. Hunnius (seit 1576) einen hochbegabten feurigen Vertreter, und gewann, besonders in Oberhessen, einen so starken Anhang, daſs es von nun an als eine Macht in der hessischen Kirche auftritt. Auch Pistorius, jetzt der Nestor unter den hessischen Geistlichen, hatte sich mit ihm abzufinden. Ob er wirklich auf der Generalsynode von 1575 dem Dr. Copius das Amt eines Pädagogiarchen zu übertragen deshalb abgeraten hat, weil er gehört, daſs das Bekenntnis desselben so ziemlich mit dem — Butzers übereinstimme, bleibe dahingestellt. Tatsache ist, daſs er auf der entscheidungsvollen achten Generalsynode von 1576, bei der Beratung über das Torgische Buch, dessen Bekenntnisgrundlage, dessen sämtliche Lehrstücke und Antithesen, auch dessen Abendmalslehre, mit Vorbehalt weiterer Begründung selbst dessen Lehre von der Person Christi, gebilligt hat. Dennoch hat er auch die Bedenken, welche die Majorität gegen die Betonung der Invariata, gegen die den Privatschriften Luthers beigemessene Autorität und die Zurückstellung des Corpus doctrinae Philippicum, gegen die „Verdammung“ der Calvinisten und die Subtilität der Ubiquitätslehre erhob, vollständig geteilt und das dieselben auseinandersetzende Schriftstück an erster Stelle unterzeichnet. Als nun die sächsischen Theologen diese hessische Censur des Torgischen Buches einer scharfen Kritik unterwarfen und die Niederhessen auf dem Konvent zu Homberg (8. Jan. 1577) die Zurückweisung derselben für sich allein unternahmen, vermochte Pistorius die erregten Oberhessen auf dem Konvent zu Marburg (26. Jan. 1577) nur mit Mühe vom Bruch mit den Niederhessen zurückzuhalten; aber die Marburger, auch von Pistorius unterzeichnete Erklärung, welche das „portentosum vocabulum ubiquitatis“ zwar „ausmustert“, aber die Lehre von derselben festhält, steht in Widerspruch mit der Homberger

Erklärung. Landgraf Wilhelm warf Pistorius vor, dass „er sich von den jungen Sophisten habe überreden lassen, etlichermaßen zu hinken, und der Ubiquität, die er doch verwerfe, zu patrociniren". Pistorius bekennt seine „Einfalt, Gebrechen und Mängel", versichert aber, dass „sich all sein Geblüt entsetze, wenn er nur das Wort Ubiquität und dergleichen mehr Wörter, so neulich in die Kirche eingerissen, höre". Bald darauf fand der Generalkonvent zu Treysa (Nov. 1577) statt, auf welchem Pistorius und die Majorität für Ablehnung auch des Bergischen Buches stimmten und die Parteien jenen Waffenstillstand schlossen, der die Generalsynoden zu Grunde richtete und den Zerfall der protestantischen Kirche Hessens wol verzögern aber nicht verhindern konnte. — Man erkennt leicht, dass Pistorius die Bedeutung und Tragweite der dogmatischen Fragen jener Zeit unterschätzte, überhaupt kein hervorragender Dogmatiker war. Er war erfüllt von Scheu vor doktrinärer Polemik und behandelte die dogmatischen Fragen immer als praktischer Kirchenmann. Es muss erwänt werden, dass er als solcher auch in Beziehung auf Verfassung und Verwaltung der Kirche, ebenso in Beziehung auf Kultus, Disziplin und Schulwesen wärend seiner ganzen Amtsfürung (schon die hessische Ordnung der Kirchenzucht von 1539 trägt seine Namensunterschrift) eine sehr einflussreiche Tätigkeit entfaltet hat. Er war neben Hyperius († 1564) und bis zu Hunnius' Ankunft der angesehenste Theolog Hessens. An den Generalsynoden von 1578 und 1579 konnte der kränkliche Greis nicht mehr teilnehmen und 1580 legte er sein Amt nieder. Die Wal seines Nachfolgers geschah der bevorstehenden Generalsynode wegen etwas eilig und one Zuziehung der Pfarrer aus der Grafschaft Ziegenhain (weshalb sie Landgraf Wilhelm, der übrigens schon 1573 für jene ihm angehörige Grafschaft einen besonderen Ephorus angestellt hatte, erst nach einigen Auseinandersetzungen mit Landgraf Ludwig anerkannte), aber gegen Wunsch des Pistorius kann sie nicht stattgefunden haben, denn schon 1573 gedachte er abzudanken, und er selbst hat für Nigrinus, den entschiedenen Anhänger der Konkordienformel, gestimmt! Sein die Erhaltung der Eintracht erflehendes Abschiedsschreiben an die Generalsynode von 1580 ist sein „Vermächtnis" an die hessische Kirche. Achtzig Jar alt, fast erblindet, starb er im J. 1583. Ein unvollendet hinterlassenes Werk über die Reichstage und Kolloquien, denen er von 1540—1557 beigewont hatte, soll von seinem Sone teils vernichtet, teils verschleppt worden sein. —

Vgl. bes. Hassencamp, Hessische KGesch. I, 1852, II, 1, 1855 (bis 1567) und Heppe, Gesch. d. hess. Generalsynoden von 1568—82, Aktenmäß. Darst. mit Urkunden 1847, 2 Thle., an vielen Stellen; ferner Credner, Philipps des Großm. Kirchenreformationsordnung 1852, S. 236 ff. und Heppe, KGesch. beider Hessen 1876, I, S. 289 u. ö. Doch urteilen Credner und Heppe über P. nicht unbefangen. Hassencamp hingegen bemerkt (II, 1, S. 458): P. habe sich „in der letzten Zeit seines Lebens einer strengeren Richtung zugeneigt", und Vilmar (Hess. Chronik S. 45) bezeichnet ihn „als einen von den treuesten und festesten Bekennern der ev. Lehre in Hessen". Ein von Roeder, De colloquio Wormat. 1744, p. 167 mitgeteiltes Epigramm gibt folgende Charakteristik: Parvulus es formamque tibi natura negavit Corporis: ast animi gratia quanta tui? Corpore quo minor es, tanto pietate fideque Major es; ingenio ac religione vales. —

II. Der jüngere Pistorius wurde geboren zu Nidda den 4. Febr. 1546, „in eben dem Jar", so äußert er sich später, „da der unselige antichristische Luther Todes verfaren, mit welchem gotteslästerlichen Mann ich vierzehn Tage auf Erden gelebt habe". Seiner eigenen Angabe nach (Rechlm. Retorf. S. 7 ff.) „hat er sich erstlich zu den theologischen Studien begeben". Schon im 15. und 16. Lebensjare verteilte er theologische Elaborate an hessische Pfarrer. „Als ich aber nachher", erzält er, „die Principia juris bei meinem Vetter Dr. Phil. Pistorio zu Marburg auch eingemerkt, und dieselben von wegen ermangelter Demonstration, die ich allweg in den Studien gesucht, mir nicht belieben lassen, bin ich nach meinem Magisterio durch Veranleitung der philosophischen Kunst und von wegen gemeinter Verwandtnis zum Studium der Medizin im 18. Jar meines Lebens geraten". Er war anfangs gewillt „bei der Theorie dieser Kunst zu be-

harren", erwarb die medizinische Doktorwürde, ward aber auch „in die Praktik allgemach hineingezogen". Im J. 1568 veröffentlichte er die seltsame kabbalistische Schrift: De vera curandae pestis ratione, welcher er später das Sammelwerk: Artis cabalisticae scriptores (Bas. 1587) folgen ließ. Aber auch als Arzt, so versichert er nachdrücklich, „habe er doch das Studium der Theologie niemals unterlassen, auch nicht weniger dem juridico studio zuweilen Lust halber Platz gegeben, und also durch Verleihung göttlicher Gnade alle drei Studien miteinander für sich selbst geübt". Er sollte bald Gelegenheit finden, von dieser vielseitigen Bildung Gebrauch zu machen, und zwar in Baden. — Alleiniger Regent der Markgrafschaft Baden-Durlach war seit 1553 Karl II., der die Reformation in diesem Lande endlich durchfürte. Nach seinem Tode (1577) regierte erst eine Vormundschaft, 1584 aber wurde die Markgrafschaft unter Karls Söne geteilt: Ernst Friedrich erhielt Pforzheim, Durlach ꝛc., Jakob III. Emmendingen mit der Markgrafschaft Hochberg, Georg Friedrich Sulzburg ꝛc. Noch zu Lebzeiten Karl II. wurde Pistorius Hofarzt, wurde aber „jederzeit auch zu theologischen Ratschlägen, Gesprächen und Disputationen und sonderlich wider die einbrechende ubiquistische Neuerung hinzugezogen", bis ihn endlich Karls ältere Söne „der medizinischen Aufwartung erledigten und zu ihrem sämtlichen Konsiliarius bestellten". Inzwischen war Pistorius vom Luthertum zum Calvinismus übergegangen. Schon 1575, sagt Osiander (Antw. auf die rechtm. Retorf. S. 1), unterstand er sich in meiner Gegenwart in Durlach die calvinistischen Irrtümer zu verteidigen. Gleichwol hat er noch, wie es die Vormundschaft verlangte, die Konkordienformel unterschrieben. Aber seinem Einflusse ward es beigemessen, dass Ernst Friedrich sich dieser Bekenntnisschrift abgeneigt zeigte und an das 1586 eröffnete Durlacher Gymnasium, dessen Begründung Pistorius mit verdienstlichem Eifer betrieben hatte, calvinistisch gesinnte Männer wie Lorenz Scheuerlin (Schyrius) und Jakob Lorhard berief. Bald darauf, im 42. Lebensjare, trat Pistorius zur katholischen Kirche über. Sofort eröffnete der kampflustige Mann mit einigen Sendschreiben, die er an Grynäus, Heerbrand u. a. richtete, eine Kontroverse über den Artikel von der Kirche, welchen er fortan als den wichtigsten Streitartikel, als „den Knotenpunkt des ganzen Spans" (Streits), betrachtete. Wie er ihn behandelte, exemplifiziren die an Grynäus gerichteten Worte: Nisi catholicam tuam esse, nisi semper fuisse, nisi cum priori catholica Ecclesia consensisse Ecclesiam tuam catholicam declarabis, nihil efficies — frustra Apostolicus videri cupies, cum Catholicus non sis". Heerbrand antwortete mit einer Disputatio de perpetuo visibilis ecclesiae coetu in terris (1588), welche einen Schriftwechsel veranlasste, aus dem wir nur die Abhandlung des Pistorius hervorheben: Thesium Jac. Heerbrandi de visibili Christi in terris ecclesia brevis analysis (Ingolst. 1589, beigedruckt sind die Briefe über die Kirche an Grynäus und andere Freunde). Auch Osiander erschien auf dem Kampfplatze (Predigten wider Dr. Feucht. Die 7. Predigt gegen P. gerichtet, 1589). Pistorius verteidigte sich gegen den „lästerlichen Diffamanten" mit einer „Rechtmäßigen Retorsion" ꝛc. (1590) und erwiderte Osianders heftige „Antwort auf die vermeinte Retorsion" ꝛc. mit einer noch heftigeren „Repetition voriger rechtm. Retorsionsschr." ꝛc. (1590). Osiander aber veröffentlichte eine „Fernere Beweisung, dass Pistorius nicht aus Zwang seines Gewissens und rechtmäßigen Ursachen vom Evangelio abgefallen sei" ꝛc. (1590); er geriet darüber in eine Fehde mit dem Franziskaner G. Ecker, der den Angegriffenen verteidigte. — Unterdessen war Pistorius eifrig bemüht, den Markgrafen Ernst Friedrich zu bekehren, was ihm aber nicht gelang. Mehr Glück hatte er auf Schloss Hochberg bei Markgraf Jakob. Dieser ritterliche, sehr gebildete, vielgereiste Fürst, der sich auswärtiger Protestanten öfters angenommen, jedoch 1585—86 in spanischem Kriegsdienst gegen die evang. Partei im Hochstift Köln gekämpft hatte, überdies den Einflüssen katholischer Höfe sehr zugänglich war, ließ sich jetzt zum Übertritt bestimmen. Um diesen Schritt gerechtfertigt erscheinen zu lassen, veranstaltete er ein Religionsgespräch, und zwar in der Stadt Baden, der Residenz seines ihm bereitwillig entgegenkommenden Vetters, des Markgrafen Eduard Fortunat, welcher dem in früher Jugend zum Proselyten gemachten Markgrafen Philipp II.

im Jare 1588 in der Regierung gefolgt und bereits 1584 selbst katholisch geworden war. Markgraf Jakob erschien mit seinem Rate Pistorius, dem von diesem schon gewonnenen Hofprediger Zehender, dem Jesuiten Busäus u. a. Der eingeladene Herzog Christoph von Württemberg kam nicht selbst, sondern sandte einige Räte und die Theologen Andreä, Heerbrand und Gerlach. In vier Sitzungen (den 18. und 19. Nov. 1589) stritt man, nicht über die Ubiquität, wie es der Markgraf beabsichtigt hatte, sondern über sichtbare und unsichtbare Kirche, wie es Pistorius einzurichten wuſste, dessen sophistische Dialektik es hauptsächlich verschuldete, daſs das Gespräch resultatlos verlief und bald abgebrochen wurde. In wütender Feindschaft schieden Andreä und Pistorius von einander, der mündlichen Fehde folgte die litterarische. Andreä schrieb einen offenen Brief an Pistorius, und, wenige Tage vor seinem Tode, das „Christl. Gespräch ꝛc. von der kathol. apostol. Kirche". Zugleich ließen die Württemberger die „Acta des Colloquii zu Baden" erscheinen (Tüb. 1590). Anders fiel die Darstellung des Gesprächs aus, welche Pistorius entgegenstellte: „Badische Disputation ꝛc. nebst Widerlegung des schendlichen Brieffs Schmidlins ꝛc." (Cöln 1590). Markgraf Jakob, unbefriedigt von dem badischen Colloquium und fortwärend beeinfluſst von dem Herzog von Baiern, veranstaltete, in seiner Residenz Emmendingen, ein zweites Religionsgespräch, zu welchem er seine weltlichen Räte und die hochbergischen Geistlichen berief, die sich aber vorsichtigerweise den Straßburger Theologen Dr. Pappus zum Wortfürer erbaten. Die katholischen Redner waren Zehender und Rektor Hänlin aus Freiburg. Pistorius, mit welchem Pappus nicht disputiren wollte, nahm an dem Gespräch nicht teil, weilte aber wärend desselben mit Busäus, um dem Markgrafen nahe zu bleiben, in dem benachbarten Kloster Thennenbach. Der Markgraf hatte gewollt, daſs man über die Rechtfertigungslehre disputire, auf seinen Befehl hatte Pistorius 300 Thesen über dieselbe aufgesetzt, die hochbergischen Geistlichen hatten Konfutationen dieser Thesen von den Württembergern, von Dr. Pappus und Aeg. Hunnius eingeholt. Allein der schlaue Pistorius bewirkte es, daſs widerum die Lehre von der Kirche Gegenstand des Gesprächs wurde. In sieben Sitzungen wurde über diese verhandelt (den 3.—7. Juni 1590). Endlich ließ der Markgraf erklären, daſs „Lutheri Kirch eine neue Kirch und also die falsche Kirch seye" und schloſs das Colloquium unter den Donnerschlägen eines Gewitters. Pappus sollte noch mit dem zu Ende des Gesprächs in Emmendingen eingetroffenen Pistorius de justificatione disputiren, er weigerte sich dessen und zog, verhönt von den Hofnarren, davon. Ein Gespräch zwischen seinen katholischen Theologen und Aeg. Hunnius brachte der Markgraf nicht zu stande, auch der hochbergische Sup. Nisäus wollte mit jenen Männern nicht anders als schriftlich verhandeln. Der Markgraf zögerte nicht länger, am 15. Juli (25. n. St.) trat er im Kloster Thennenbach feierlich zur katholischen Kirche über, Busäus erteilte ihm die Absolution. Großer Jubel herrschte in Rom, Papst Sixtus V. veranstaltete ein Dankfest, barfuß schritt er in der Prozession einher (8. 18. Aug.). Wenige Tage darauf starb er. Aber schon vor ihm und vor dem Dankfeste war Markgraf Jakob, ebenfalls nach kurzer Krankheit, aus dem Leben geschieden (am 7. 17. Aug.). Schon hatte er den evangelischen Geistlichen und Schullehrern befohlen (am 2. 12. Aug.) binnen drei Monaten ihr Amt niederzulegen und das Land zu verlassen, schon hatte Kardinal Andreas, Bischof von Konstanz, seinen Weihbischof abgesandt, um die hochbergischen Kirchen neu zu weihen, schon wurden katholische Priester aus der Nachbarschaft herbeigerufen. Aber sogleich nach Jakobs Tode erschien Ernst Friedrich in Emmendingen und wehrte die Änderung des Kirchenwesens ab. Als dieser Fürst später (vgl. die Stafforter Bücher von 1599) seinem Lande den Calvinismus aufdrängen wollte, starb auch er eines plötzlichen Todes (1604). Die ganze Markgrafschaft fiel nun an Georg Friedrich, welcher sich weder von Pistorius noch von Ernst Friedrich dem lutherischen Bekenntnisse hatte abspenstig machen lassen. — Pistorius erlebte noch diese Vorgänge, aber nicht mehr in Baden. Sogleich nach Markgraf Jakobs Tode war er mit dem Weihbischof von dannen gezogen. Er trat in den geistlichen Stand, ward Generalvikar des Bischofs von Konstanz (wo er 1592 die Jesuiten

einfürte) und lebte meistens in Freiburg. Sein Son und eine seiner Töchter folgten ihm in die katholische Kirche, die andere blieb dem evangelischen Glauben treu und in Emmendingen zurück, hart bedrängt von Vater und Schwester. Mit fanatischem Eifer betrieb Pistorius nun die polemische Schriftstellerei. Alsbald nach seinem Wegzuge veröffentlichte er die „Wahrhafte Beschreibung, was sich bei Markgraf Jakobs letzter Krankheit und Ableben verlauffen" (1590), und die Orationes de vita et morte Jacobi (1591). Um den Markgrafen zum Märtyrer zu stempeln, stellt er in diesen Schriften die unsinnige Behauptung auf, er sei vergiftet worden. Dann ließ er erscheinen: „Unser v. Gottes Gn. Jacobs Markgr. 2c. christliche erhebliche u. wohlfundirte Motiven, warum wir 2c. die luther. Lehre verlassen und zu dem kathol. Glauben uns begeben 2c. Nebst den 300 Thesen v. d. Justifikation u. d. Conclusionsschrift zum Emmend. Gespräch" (Cöln 1591 u. ö.). Dieses umfangreiche und nicht unbedeutende Werk enthält eine summarische Erzälung der Bekehrung des Markgrafen und die ausfürliche Darlegung der 5 Konversionsmotive desselben in ebensoviel Abhandlungen: über die von den Irrlehrern der katholischen Kirche aufgedichteten Unwarheiten, über die unter den Lutherischen eingerissene Uneinigkeit, über den in Luthers Schriften herrschenden bösen und frevelhaften Geist, über die mit der Augsburg. Konfession vorgenommenen Veränderungen (Melanchthon habe mit ihr wie die Katz mit der Maus gespielt), endlich über den unveränderten und ungetrübten Fortbestand der sichtbaren Kirche seit der apostolischen Zeit; nachträglich wird, als ein 6. Moment, hervorgehoben, dass die katholische allein rechtgläubige Kirche auch die alleinige Besiegerin aller Ketzereien sei. — Von den zalreichen Streitschriften, welche Pistorius nun weiterhin veröffentlichte, nennen wir zunächst folgende: Theorema de fidei christ. definita mensura et an haec sit sola scriptura canon. etc. 1590 (gegen Grynäus), tractatus de communione sub una (über den er in Streit mit W. Holder geriet, den Verfasser der sarkastischen Schrift: Wilhelmus de Stuttgardia, Mus exenteratus contra Pistor. 1593), Ein hundert Unwahrheyt 2c. (gegegen Hunnius' Confutation der 300 Thesen über die Rechtfertigungslehre) 1595, Ein Stück aus dem lauter Wort Gottes 2c. (über 14 Streitpunkte) 1596. Bedeutender ist eine Streitschrift, welche der Arzt-Theolog Anatomia Lutheri betitelt hat (Pars I, Cöln 1595. P. II. ib. 1598). In die Fußtapfen G. Eckers (Alcoranischer Nesselkranz 2c. aus den Operibus Lutheri etc., Freib. 1591) und anderer katholischer Skribenten tretend, sucht er in derselben aus den Schriften Luthers zu erweisen, dass dieser von sieben bösen Geistern (Fleisches-Lästergeist 2c.) besessen, überhaupt ein Scheusal gewesen sei. Das abscheuliche Buch rief natürlich zalreiche Gegenschriften hervor, wir erwänen nur den „Christl. bescheidentl. Bericht 2c." (Tüb. 1596) der württembergischen und die „Nothwend. Besichtigung 2c." (Frank. 1597) der hessischen Theologen. Das positive Seitenstück zur Anatomia Lutheri ist der „Wegweiser für alle verführten Christen, d. i. ein warhaftiger Bericht von 14 durch die unrechtgläubigen in Streit gezogenen Artikeln, daraus jedermann der röm. Kirche Warheit erkennen kann 2c." (1599 u. ö. Mit einer Verteidigung versehen, Freib. 1601). Der bedeutendste Gegner dieses Buches war Balthas. Mentzer (Anti-Pistorius s. disputationes etc., Marp. 1600), den Pistorius leidenschaftlich befehdete und sogar von den hessischen Landgrafen bestraft sehen wollte, den diese aber mit der Abfassung einer deutschen Gegenschrift (Ev. Wegweiser, Marb. 1603) beauftragten. Bemerkenswert ist, dass Pistorius damals „bei der päpstlichen Heiligkeit damit umging, ob ein national öffentlich Colloquium mitten in Deutschland zwischen den Katholischen und Neugläubigen im Beisein etlicher Kur- und Fürsten gehalten werden möchte" (Vorr. z. Wegw.); er gedachte wol auf diesem die Hauptrolle selbst zu spielen. Es würde seinen Wünschen annähernd entsprochen haben, wenn vom Herzog von Baiern seine Berufung zum Regensburger Colloquium von 1601 hätte durchgesetzt werden können (Runge, Diagraphe coll. Ratisb. 1602, C. 1). Dem Interesse, welches er diesem Religionsgespräch widmete, hat er nachträglich Ausdruck gegeben in der Schrift: „Öffentliche Beweisung wider die Lutheraner im Regensburger Colloquio" (Freib. 1607), in welcher er sich zugleich wegen seines „Jugendirrtums"

über die Heilung der Pest gegen einen Angriff Heilbrunners (Daemonomania Pistoriana 1601) zu verteidigen hatte; dieser blieb eine „Verantwortung auf Jo. Pistorii zornige spöttische Schrift betr. d. Regensb. Coll. u. d. Daemon. Pist. (1608) natürlich nicht schuldig. Auch die Schweizer suchte Pistorius durch Provocationen und Intriguen zur Veranstaltung eines Religionsgesprächs zu bewegen. Nachdem das nicht gelungen war, veröffentlichte er: „Acten der zu Zürich zwischen weil. Kard. Bischof zu Konstanz ꝛc. und einem wohlweisen Rath der Stadt Zürich wegen der Religion angestellten Disputation ꝛc." 1. Thl. Acten, 2. u. 3. Thl. Widerlegung des Calvinismus (Freib. 1603). — Viele andere Streitschriften, welche von Pistorius verfaßt oder gegen ihn gerichtet wurden, können hier nicht namhaft gemacht werden. Dagegen darf nicht unerwänt bleiben, daß Pistorius sich durch seine die Geschichte und Genealogie betreffenden Arbeiten, namentlich durch die Herausgabe der Scriptores rer. germanicar. (1584 u. ö. 3 tomi fol. Von der mir vorliegenden Ausg. ist erschienen: t. I, Frankf. 1613, t. II, Hanau 1613, t. III, Frankf. 1607) und des Polonicae historiae corpus (Bas. 1582 3 tomi fol.) ein bleibendes Verdienst erworben hat. An Anerkennung katholischerseits hat es dem tätigen Manne nicht gefehlt, er ward kaiserlicher und baierischer Rat, apostolischer Protonotar, Dompropst zu Breslau, Hausprälat des Abts zu Fulda. Bei seinen ehemaligen Glaubensgenossen dagegen war der „böse Becker" übel angeschrieben; „seyt Lutheri Ankunfft", sagt Nigrinus (Nothw. Errettung des Berufſs Lutheri ꝛc., Frankf. 1597, S. 4) „ist im gantzen Papstum kein größerer Schandvogel und Lästerer gewesen denn Pistorius". Er starb im September 1608. Eine Beschreibung seines Todes, von Eulinus in Marburg verfaßt, scheint verloren gegangen zu sein. Den protest. Nachruf „Dormitorium Apostatarum" hat Gretser (Opp. XI, p. 924 sq.) beantwortet. — Vgl. Fecht, Historia colloquii Emmendingensis etc., Rostoch. 1694. 1709. Bes. S. 32 ff.; Vierordt, Gesch. der ev. K. im Großhzgth. Baden, 2. Bd. 1856, S. 21 ff.; Räß (Bischof v. Straßburg), die Convertiten seit der Ref., 2. Bd. 1866, S. 488 ff., 3. Bd. S. 91 ff. Dr. P. M. Tzschirner.

Pius I., Papst um die Mitte des 2. Jarhunderts, war der Nachfolger des Hyginus (s. d. Art. Bd. VI, S. 408). Beginn und Dauer dieses Pontifikats werden verschieden bestimmt; wärend Jaffé dasselbe in die Jare 142—157 verlegte, setzt Lipsius es frühestens 139—154, spätestens 141—156. Letzterem folgen Langen (141—156), sowie auch Erbes und Kaltenbrunner, welche für die Amtsfürung Pius I. die Jare 140—155 bestimmen. Die Taten dieses römischen Bischofs hat uns kein Chronist überliefert. Wol aber wissen wir, was wärend der Zeit, da Pius I. die römische Kirche leitete, sich in derselben zugetragen hat. Die Gnostiker Kerdon, Valentinus und Marcion (s. d. Art. Gnosis Bd. V, S. 204 ff.) suchten und fanden damals in Rom ihren Wirkungskreis. Nach dem unverwerfbaren Zeugnis des muratorischen Fragments (s. den Art. Kanon des Neuen Testaments Bd. VII, S. 460 ff.) und der liberianischen Chronik hat zur Zeit Pius I. der Bruder desselben Hermas (s. d. Art. Bd. VI, S. 9 ff.) die Schrift „Der Hirt" verfaßt. Die Pius I. zugeschriebenen Dekretalen sind sämtlich unecht. Ihn rechnet die katholische Kirche zu ihren Heiligen und feiert seinen Gedächtnistag am 11. Juli.

Quellen: Eusebius, Eccles. historia, liber IV, c. 11 und liber V, c. 6; Eusebius, Chronicorum libri duo ed. Schoene, t. II, Berol. 1866, p. 167; Irenaeus, Contra haeres. lib. III, c. 3; Catalogus Liberianus, herausgegeben von Mommsen in den Abhandlungen der philol. hist. Classe der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 1. Bd., 1850, S. 634; Liber pontificalis, ap. Muratori, Rer. Ital. Scr. tom. III, p. 96; Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum, Berol. 1851, p. 3; ed. secunda auspiciis Wattenbach, Lipsiae 1881, p. 7 sq. (der erste Teil der Regesten bis 590 ist von Kaltenbrunner verfaßt). Baronii Annales eccles. ad ann. 142—152 etc.

Litteratur: Archib. Bower, Unparteiische Historie der römischen Päpste, 1. Theil, übersetzt von Rambach, Magdeburg und Leipzig 1751, S. 45 ff.; Lip-

sius, Chronologie der Röm. Bischöfe, Kiel 1869, S. 170, S. 189; Duchesne, Étude sur le Liber Pontificalis, Paris 1877, p. 131 sq.; Erbes, Flavius Clemens von Rom und das älteste Papstverzeichnis in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, 4. Jahrg., Leipzig 1878, S. 740 ff.; Lipsius, Neue Studien zur Papstchronologie, ebendaselbst, 6. Jahrgang 1880, S. 121 f.; Langen, Geschichte der Römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I., Bonn 1881, S. 111 ff.; ꝛc. **R. Zoepffel.**

Palmer, Christian David Friedrich — durch Verleihung des württembergischen Kronordens von P. — ist einer der namhaftesten Lehrer der praktischen Theologie und zugleich ein bedeutender Kanzelredner in der Mitte des gegenwärtigen Jarhunderts. Das Licht der Welt erblickte er am 27. Januar 1811 in Winnenden, dem Geburtsorte Bengels. In einem Familienkreise, der diesen Gottesgelehrten als sein geistliches Haupt hochschätzte, wuchs er als das einzige Kind des tüchtigen Mädchenschullehrers Johann David Palmer unter dem Schutze und Segen Gottes heran. Seine Mutter, eine ebenso tiefchristliche und feinsinnige, als schüchterne und anspruchslose Frau, war eine Tochter des unter seinen Berufsgenossen hervorragenden Knabenschulmeisters Friesinger in Waiblingen. Das musikalische Talent dieses wackeren Großvaters verpflanzte sich als schätzbares Erbstück auf den empfänglichen Enkelson. Die Großmutter väterlicherseits gehörte zu den stehenden Mitgliedern der Gemeinschaft in Winnenden. Auch P.'s Eltern waren häufige Besucher der Erbauungsstunden. Ihr Son musste sie jedesmal dorthin begleiten und tat dies immer one Widerrede. So sehr aber seine Erziehung von dem Geiste christlich-evangelischer Zucht beherrscht war, so war doch von starrem Rigorismus keine Spur vorhanden. Fröhlich und reich im Vollbesitze der Vater- und Mutterliebe bewegte sich das gutgeartete Kind im friedlichen Daheim und in Gottes freier Natur. Als P. 5 Jare alt geworden war, erhielt er den ersten Klavierunterricht durch seinen Vater. Nach Jaresfrist kaufte dieser dem munteren Anfänger das erste Notenbuch. Einige Jare darauf konnte er mit ihm schon vierhändige Sonaten und Pleyelsche Trios spielen. Auch im Lesen und Schreiben erteilte er dem 5järigen den ersten Unterricht, der ihn nach seinem Eintritte in die deutsche Elementarklasse in Stand setzte, mit den Besuchern der oberen Abteilung gleichen Schritt zu halten. Im 6. Jare brachte er ihn in die einklassige Lateinschule, wo er an dem treuen, kindlich frommen Präceptor Riedt einen hingebenden Lehrer hatte und immer den ersten Platz einnahm, später noch besonders gefördert durch den Unterricht des Diakonus M. Friedr. Heim.

Im Herbst 1824 bezog er das niedere evangelisch-theologische Seminar in Schönthal. Von Anfang an zälte er dort zu denjenigen Genossen der Promotion, welche sich keinerlei Ausschreitungen erlaubten, sondern in den Schranken der Ordnung und des Anstandes einhergingen. Diese streng sittliche und solide Haltung hing mit der echten Gottesfurcht zusammen, welche er neben einem harmlosen Frohsinn vom Elternhause mit ins Kloster brachte und dort auch die ganze Zeit über im Bunde mit einer Anzal gleichgesinnter Freunde sich bewarte. Bei seiner gläubigen Richtung war es ihm zuweilen ein Bedürfnis, rationalistischen Einwürfen gegenüber der Bibel und ihrer Autorität mit kindlicher Einfalt sich anzunehmen. Doch parte sich schon damals mit der Bestimmtheit, mit welcher er seinen religiösen Standpunkt vertrat, die ihm eigentümliche Milde und Duldsamkeit. Was aber seine Leistungen im Lernen betraf, so entsprachen diese in den ersten 3 Jaren den Erwartungen, die man hegen konnte, in keiner Weise. Nach seinen Gaben und vollends nach den Kenntnissen gehörte er höchstens in die Mitte. Sein Fleiß wurde als gut, sein Talent nur als mittelmäßig prädizirt. Dagegen lauteten seine Zeugnisse in der Musik um so günstiger. Seine Vorliebe und Begabung für dieses Fach trat bereits in der ersten Zeit deutlich zu Tage. Anfänglich war das Spiel auf dem Klavier und der Orgel seine erklärte Passion. Dazu

lernte er noch Violoncell und Flöte. Er versuchte sich sogar für die allmählich entstandene kleine Musikkapelle, deren anerkannter Dirigent er war, in eigenen Kompositionen. Im letzten Jare lernte er sich überdies auch mit den philologisch-humanistischen Studien besser befreunden. Die Lektüre von Platos Phädon und der Logik von Krug erweckte in ihm schließlich noch ein Interesse für die Fragen der Philosophie. Für die Bildung seines Geistes und Charakters hatte die Neigung zur Musik unter anderem die Folge, dass Exzentrisches irgend welcher Art bei ihm eine höchst seltene Erscheinung blieb. In seinem ganzen Auftreten und Bezeugen zeigte sich schon jetzt ein schickliches Ebenmaß, eine ansprechende Harmonie seines äußeren und inneren Wesens, welche mit den Jaren stets reiner und voller sich ausprägte. Schon damals besaß er auch in hohem Grade das, was man bon sens zu nennen liebt. Vermittelst desselben traf er schnell, one vieles Meditiren oder lange Umschweife, das Rechte, was besonders in seinen Aufsätzen unzweideutig ans Licht trat.

Im Oktober 1828 erfolgte P.'s Übergang auf die Tübinger Universität, welcher er als Zögling des theologischen Stifts 5 Jare lang angehörte. Gleich das erste Semester, das, wie die 2 nachfolgenden, meist philologischen, geschichtlichen und philosophischen Studien gewidmet war, gab ihm willkommenen Anlass, die Fähigkeiten, welche in ihm schlummerten, zu erwecken und die Schwingen seines Geistes zu entfalten. Es war sein erster Normalaufsatz, welcher die Aufmerksamkeit der Vorgesetzten auf ihn lenkte und seinen wissenschaftlichen Ruf im Stifte begründete. In den ersten Semestern hörte er die philosophischen Vorlesungen von H. C. W. Sigwart, Eschenmayer und Friedrich Fischer. Die Fragen der Metaphysik muteten ihn weit mehr an, als einst in Schöntal das in seinen Augen minutiöse Detail der lateinischen und griechischen Grammatik. Ein von ihm beinahe spielend fertig gebrachter Aufsatz über den Pantheismus verriet eine ungewönliche Bekanntschaft mit diesem Gegenstande, sowie das Geschick, die einzelnen Teile desselben hübsch zu gruppiren und in sauberer, gewandter Form darzustellen. In das theologische Studium fürten ihn ein die Vorträge von Ephorus Jäger über Hiob, Jesaja und das Buch der Weisheit. Befriedigt von den schönen Ergebnissen seiner grundlegenden Studien und gehoben von dem Bewusstsein, mit dem Eintritt in die theologische Laufban sein eigentliches Lebenselement gefunden zu haben, warf er sich vom vierten Semester an mit frischer Kraft auf die neuen Disziplinen. Auf der äußersten Rechten stand in jener Periode als letzter Repräsentant der alten, von Storr begründeten Tübinger Schule Dr. Joh. Christian Friedrich Steudel, damals auch Senior der evangelisch-theologischen Fakultät. Zu denen, welche ausschließlich die von Schleiermacher und Hegel eröffneten Wege gingen und im Wane lebten, von Steudel sei lediglich nichts mehr zu lernen, gehörte P. nicht. Allerdings war der von ihm vertretene Supranaturalismus nicht nach seinem Geschmack. Aber wenn sogar die Leichtsinnigen und im Hegeltum Verlotterten unwillkürlich Respekt vor dem Manne empfanden, weil er nicht bloß ein theologischer Professor, sondern auch ein theologischer Charakter war, so war das bei P., der diesem Lehrer völlig unbefangen und vorurteilsfrei gegenüberstand, in erhöhtem Maße der Fall. Mehr noch indes, als die Vorträge, übten seine Predigten, welche die ganze Wärme einer weihevollen Subjektivität ausströmten und die Beichtreden, welche er von Zeit zu Zeit eigens für Studirende hielt, eine nachhaltige Wirkung auf sein jugendliches Gemüt. Was die Professoren Kern und Baur betrifft, so war er von Beiden „ein nie schwänzender, dankbarer Zuhörer". Die meisten und tiefsten Anregungen erhielt er jedoch unstreitig von Professor Schmid, der zwar auch vom Tübinger biblischen Supranaturalismus ausging, aber bald bloß die seit Bengel traditionelle biblische Richtung beibehielt und den Reflexionscharakter des Standpunkts durch entschiedenes Zurückgehen auf das biblische Bekenntnis und die ungenügende Methode durch Aneignung philosophischer Elemente, namentlich Schleiermacherscher Dialektik abstreifte. Schmid wusste ihm besonders durch seine Vorträge über die christliche Sittenlehre eine große Vorliebe für dieses Gebiet theologischen Wissens einzuflößen. (Vgl. das Vorwort zu seiner Moral des Chri-

stenthums). Dem Einflusse dieses Mannes ist es auch zuzuschreiben, dass P. weder im kirchlichen Leben, noch auf dem Boden der Wissenschaft bei Schleiermacher stehen blieb, sondern ungleich tiefer als er in den Reichtum des göttlichen Worts wie in das Geheimnis des christlichen Lebens sich versenkte. Dass er aber von der Schleiermacherschen Theologie stärker angezogen und mächtiger ergriffen wurde, als von der damals herrschenden Hegelschen Philosophie, erklärt sich leicht aus seiner geistigen Eigenart und persönlichen Entwicklung. Bei aller Teilnahme an dem Gange der philosophischen Bewegung war er doch nichts weniger als spekulativ veranlagt und zum Dialektiker geboren. Auch auf der Hochschule blieb die Musik seine Domäne. Sie bante ihm den Weg in die Familie von Friedrich Silcher, mit welchem er den ersten Anstoß zur Gründung der akademischen Liedertafel gab. Wie aber troz der häufigen Einkehr im Reich der Töne P.'s theologische Studien nicht notlitten, so ließ er sich auch seine sittlich-religiösen Zielpunkte nicht verrücken. Über dem Vielen, das er mit der ganzen Begeisterung eines edel gerichteten Jünglings hinnahm und genoss, verlor er die ernste Hoheit des christlichen Lebensideals nie aus dem Auge. So war es denn kein Wunder, dass er im Spätsommer 1833 nach einem glänzenden Examen mit Ehren von der alma mater scheiden konnte und seine Zukunft in heller Beleuchtung vor sich sah.

Der wolangewandten Universitätszeit folgten nun drei gewinnreiche Vikariatsjare auf dem Lande. Vom Herbst 1833 bis Frühling 1834 war er Pfarrgehilfe in Bissingen unter Teck, wo er sich rasch in den praktischen Kirchendienst einlebte und durch seine ersprießliche Tätigkeit wie durch seine außeramtliche Haltung das Zutrauen der ganzen Gemeinde zu erwerben wusste. Auf seinem zweiten Vikariate zu Plieningen bei Stuttgart hatte er infolge des vorgerückten Alters und der Kränklichkeit des Ortspfarrers das ganze Amt fast dritthalb Jare lang so gut wie allein zu versehen. Seine Zeit war denn auch in der ausgedehnten Gemeinde mit Predigtstudien, mit Schul- und Krankenbesuchen und anderweitigen Arbeiten gehörig ausgefüllt. Je mehr aber der rürige Anfänger in solcher Übung stand, desto schneller gewannen seine Schritte auf dem pastoralen Gebiete an Kraft und Sicherheit. Neben seinem Berufswirken fand er indes noch Zeit, mit Hilfe der Lehrer einen stattlichen Kirchengesangverein zu gründen, der mit seinen regelmäßigen Produktionen und dem järlichen Gesangfeste in der schön geschmückten Kirche auch in der Umgegend freudigen Anklang fand. Das Bedürfnis dieses Vereins veranlasste ihn, weitere Versuche im Komponiren sich zu gestatten. So entstanden allmählich seine Psalmen und Kantaten, die nach dem Urteil eines bewärten Kenners ihrem Zweck durch populäre, ins Or fallende Melodie, durch leichte Stimmfürung und einfache Harmonie noch heute vortrefflich dienen, so dass auch geübtere ländliche Chöre nicht ungern zu denselben zurückgreifen.

Im Spätherbst 1836 kehrte er als Repetent am Tübinger Seminar in die Musenstadt zurück. Vor den Stiftlern debütirte er mit einer mathematischen Repetition, die er ein Jar darauf freiwillig noch einmal übernahm. Ganz anders zogen ihn freilich die theologischen loci an, welche ihm ein lonendes Feld wissenschaftlicher Tätigkeit aufschloßen. Wie sehr diese Behandlung theologischer Dinge ihm gefiel, erhellt namentlich daraus, dass er für den Sommer 1838 ein Examinatorium über Dogmatik und Moral ankündigte, das nahezu von der ganzen ältesten Promotion besucht wurde. P. blieb übrigens daneben ein warmer Freund des Predigtamts und sah es als eine wirkliche Entbehrung an, nicht mehr an jedem Sonntage die Kanzel besteigen zu dürfen. Deshalb trug er darauf an, es sollten dem Repetentenkollegium mehr Predigten als bisher zugeteilt werden, ein Antrag, der bei etlichen seiner Amtsgenossen einen ziemlichen Widerspruch hervorrief und seinem Urheber den heiteren Vorwurf des furor praedicandi zuzog. Seiner Vorliebe für die homiletische Praxis hatte er es zu danken, dass er im Januar 1838 zum Assistenten des Predigerinstituts und im Herbst des gleichen Jares zum Verweser des damals erledigten zweiten Tübinger Diakonats ernannt wurde. Obwol ihn somit sein Beruf stark in Anspruch nahm, so ließ er ihm

doch noch Raum zu schriftstellerischer Tätigkeit. Die erste Leistung auf dem neuen Gebiete war eine für seinen Kollegen Dorner übernommene Anzeige der Schrift von Rich. Rothe: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung" (1837), welche in Tholucks Literarischem Anzeiger eine beifällige Aufnahme fand. Für das gleiche Blatt verfaſste er im folgenden Jare eine sehr eingehende Rezension des bekannten Werkes von Dr. Drey: „Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung" (1838). Hatte er mit diesen zwei Publikationen den Boden der theologischen Kritik betreten, so fügte er dazu sofort eine selbständige wissenschaftliche Arbeit. Die Besprechung der Rotheschen Schrift war für ihn der Anlaſs, den von Dr. Stirm edirten Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs eine längere Abhandlung über die Kirche einzuverleiben. Man könnte den ganzen Aufsatz eine wirksame Konfession des aufstrebenden Schriftstellers nennen, ein umfassendes Programm seiner nun beginnenden litterarischen Tätigkeit. Doch auch der Kunst muſste ihre Stelle fortwärend gewart bleiben. Wie früher, so verlebte er auch jetzt in seiner freien Zeit singend und musicirend gar manche frohe Stunde im Hause des von ihm hochgeschätzten Silcher, dem er sein kurz hernach bei Laupp erschienenes kleines Werk: „Psalmen und prophetische Stücke der hl. Schrift, für 4stimmige Singchöre in Musik gesetzt", in dankbarer Anerkennung seiner Verdienste um den vaterländischen Kirchengesang freundschaftlich dedicirte (2. Aufl., 1876). Sein Bildungs- und Geselligkeitstrieb fürte ihn gleich anfangs in verschiedene Musikkränze. Im besten derselben, welchen er selbst leitete, fand er seine Braut, Wilhelmine Bossert von Tübingen.

Mit dem Ende des Winterhalbjares 1838/39 kam seine mehr als dritthalbjärige Repetentenzeit und der zweijärige Brautstand zum ersehnten Abschlusse. Am 30. Januar 1839 war ihm nämlich das erledigte Diakonat Marbach übertragen worden. An die Investitur am Palmsonntage reihte sich nach einem Monate die Feier der Hochzeit, bei welcher der damalige Repetent Landerer als Freund und Kollege des Bräutigams die Traurede hielt. Es stand nicht lange an, so hatte der angehende Helfer in der alten Schillerstadt als Prediger und Seelsorger einen festen Standort gewonnen. Die sonst so leeren Nachmittagsgottesdienste füllten sich mit Zuhörern aus Stadt und Land, welche andächtig seinem Worte lauschten, das, mit dem Ernst eines Mannes und mit dem Feuer eines Jünglings gesprochen, dem einfachen Herzen verständlich war und dem forschenden Geiste noch zu denken gab. Als Beichtvater vieler Gemeindeglieder wuſste er mit der ungesuchten Würde und Salbung des Priesters die Leutseligkeit des treuherzigen Volks- und Menschenfreundes zu paren. Aber auch als Religionslehrer, Jugendbildner und Konferenzdirektor versah er seine Obliegenheiten mit musterhafter Hingebung. In seinen Kinderlehren trat hauptsächlich seine katechetische Gewandtheit augenfällig an den Tag. Manche seiner gehaltreichen Vorträge, welche er bei den periodischen Zusammenkünften mit seinen Lehrern über didaktische und pädagogische Materien hielt, erschienen der Reihe nach in dem damals von seinem Freunde Ludwig Völter redigirten Süddeutschen Schulboten, zu dessen fleiſzigsten Mitarbeitern er stets gehört hat. Was ihm aber bei einem nicht geringen Teile der Einwoner ein besonders dankbares Andenken gesichert hat, ist seine rastlose Bemühung um die Hebung des Kirchengesangs, um den er sich auch als unermüdlicher Komponist verdient machte. Obgleich nun aber das Amt gar mancherlei Anforderungen an seinen Inhaber stellte, so gewärte es ihm doch reichlich Muße zu schriftstellerischer Arbeit. Diese erstreckte sich schon in jener Zeit auf die verschiedensten Felder und theologischen Disziplinen. Nicht unbekannt ist seine Broschüre: „An Freunde und Feinde des Pietismus. Eine Zugabe zu der Schrift des Herrn Diakonus Dr. Märklin: Darstellung und Kritik des modernen Pietismus" (1839), welche durch den am Ende der dreiſziger Jare angefachten pietistischen Streit hervorgerufen wurde. Der Verfasser nimmt darin fast durchaus den objektiven Standpunkt ein und bleibt von unliebsamen persönlichen Invektiven glücklich entfernt. P. kannte den älteren und modernen, den deutschen und zumal den

schwäbischen Pietismus zu genau, als dass er in das oft so törichte Verdammungsurteil über ihn hätte einstimmen können. Er tritt im Gegenteil vorherrschend als verständiger, mitunter sogar als warmer Anwalt für einen gesunden Pietismus auf. Falls der Pietismus den kirchlichen Grund und Boden nicht verläßt, von allem krankhaften Faktionsgeist und Separationsgelüste sich frei erhält, keinen Dualismus zwischen Reich Gottes oder Christentum und Welt, zwischen Religion und Sittlichkeit statuirt, bei aller Enge und Zartheit des Gewissens einen in Gott freien Geist, ein helles Auge und weites Herz sich bewart, mit dem Bekennermut und Zeugenernst die echt christliche Toleranz und evangelische Milde vereinigt, bei aller Übung der Bruderliebe die Darreichung der allgemeinen Liebe nicht vergisst, erkennt P. in demselben ein Licht und Salz der Welt, ein heilsames Ferment der sichtbaren Kirche, eine hervorragende Erscheinung an, die selbst wider nicht bloß Duldung und Rücksicht, sondern Respekt und Liebe mit Fug und Recht erwarten kann. — Indes auch anderweitig war der geistig so bewegliche Mann litterarisch tätig. In Tholucks Lit. Anzeiger erschienen seine, heute noch lesenswerte Kritiken über Haltung und Tendenz der Jugendschriften (1839, 16—21), sowie eine umsichtige Besprechung der christlichen Moral von Dr. Hirscher (1839, 76—78), in den Kieler theologischen Mitarbeiten seine „Andeutungen für eine wissenschaftliche Erörterung der christlich-ethischen Grundbegriffe“ (IV, 2), ferner eine Abhandlung über „die dogmatische Konstruktion der Lehre von der Aneignung des Heils und der Heilsordnung“ (VI, 4), im Süddeutschen Schulboten eine Rezension der 1843 erstmals veröffentlichten Katechetik von Lorenz Kraußold (1843, 4). Hauptsächlich aber war es der in seiner engeren Heimat über ein neues Gesang- und Choralbuch, sowie über eine neue kirchliche Liturgie entbrannte Streit, was dem treugesinnten Patrioten die Feder in die Hand drückte. Zu den einflussreichsten Stimmen über die Gesangbuchsfrage zält sein Votum in den Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs: „Revision des neuen Gesangbuchsentwurfs für die evang. Kirche Württembergs“ (XII, 1). Mit andern wollte auch er das Gesangbuch vor allem vom biblisch-evangelischen Geiste durchdrungen sehen. Weiter aber soll es der kirchlichen Erbaulichkeit Rechnung tragen und echte Poesie darbieten. Bezüglich der Änderung des Urtextes steht P. in der Mitte zwischen den eifernden Paläologen, welche gewissermaßen einen Heiligenkultus mit den alten Liedern treiben, und denen, welche bei ihren Emendationen der Subjektivität einen allzufreien Spielraum gestatten. Er war im rechten Sinne konservativ und trat mit verständigem und zugleich pietätsvollem Sinne für alles warhaft Gute in den Originalien ein, one sich dabei von einem unpraktischen, einseitig antiquarischen Interesse leiten zu lassen. Eine Ergänzung zu diesem Aufsatz bildet seine in den Studien und Kritiken niedergelegte Abhandlung: „Die neueren Reformen der Gesangbücher und Liturgieen, vom theologisch-kirchlichen Standpunkte aus betrachtet“ (1843, 1). Erwänung verdient, wie der praktische Mann die Gegner des glücklich zustande gebrachten Gesangbuchs in seiner Gemeinde beschwichtigte. Vom Opfer etlicher Missionsstunden konnte er eine Anzal Exemplare unentgeltlich verteilen, und niemand murrte weiter. Dieser Bewegung folgte der Kampf für und wider das neue Choralbuch, in welchem P. zunächst die Mängel der 1828 von Frech, Kocher und Silcher edirten, nicht nach einem historischen oder kirchlichen Prinzip, sondern einzig vom Gesichtspunkte der Schule redigirten Sammlung schonungslos aufdeckte, um dann im Einverständnis mit Grüneisen und Hauber, bald aber auch im vollen Frieden mit Silcher und Kocher in der zur Vorberatung einberufenen Kommission von Kirchen- und Schulmännern kräftig und siegreich für eine dem gottesdienstlichen Gebrauch dienende Auswal, Fassung und Harmonisirung der Choräle zu wirken. Auch das von Christian Barth und Albert Knapp besorgte Calwer Schulgesangbuch verdankt ihm nennenswerte Beiträge. Er hat für dasselbe die Melodieen gesammelt und gesetzt, auch neue komponirt, wie er auch später eine Reihe von Gesängen dem Süddeutschen Schulboten, den Dölker'schen Liedersammlungen und der Basler Missionsanstalt für ihre Männerchöre überließ. Die positiv-kirchliche Bewegung, welche in den 30er und 40er Jaren P.'s Vaterland ergriffen hatte, zeigte

sich endlich in der Herausgabe einer verbesserten Liturgie. Obgleich er bei ihrer Abfassung keine offiziellen Dienste leisten durfte, so hat er doch durch seine im Württembergischen Kirchenblatt (1840/41) und in Tholucks Liter. Anzeiger (1840, 74 und 75) erschienene Beurteilung des Entwurfs zum Zustandekommen der neuen Agende tatkräftig mitgewirkt. Die Liturgie soll nach ihm einen durchaus evangelischen Geist atmen und in der gesunden Sprache der heil. Schrift reden. Die alten liturgischen Werke sind als Muster für alle Zeiten anzusehen. Zum Wesen der Liturgie gehört vornehmlich der streng objektive Charakter, die Stabilität und die biblisch-klassische Ruhe. Eine allzu große Menge von Gebeten ist ebenso ungeeignet, wie ihre allzugroße Länge. Zu den mehr äußerlichen Haupttugenden einer guten Agende rechnet er schließlich ihre bequeme Einrichtung. — Am liebsten freilich bewegte sich P. schon damals auf dem homiletischen Gebiete, welches er in mannigfacher Weise anbauen half. In diese Kategorie gehören zwei Aufsätze, die als Beiträge zur Geschichte der Predigt zu betrachten sind, sofern sie uns die Bildnisse von zwei hochangesehenen Kanzelrednern, Friedrich Wilhelm Krummacher und Franz Theremin, nach Licht und Schatten entwerfen, sodann seine Mitarbeit bei der Herausgabe der Predigten über den zweiten Jargang der Evangelien zum Besten des Württembergischen Pfarrwaisenvereins, weiter bei den von Schmid und Wilh. Hofacker edirten Zeugnissen für evang. Wahrheit, sodann die von ihm selbst herausgegebenen „Evangelischen Kasualreden", welche mit ihren Anfängen in jene Zeit zurückreichen, und endlich seine Bearbeitung der Evangelischen Homiletik. Als Tholuck im Herbst 1840 in Württemberg sich aufhielt, lud er seinen jungen Freund zu einem Besuch in Stuttgart ein und überraschte ihn mit der Frage, ob er ein Buch schreibe, und als dieser es verneinte, mit der Aufforderung: schreiben Sie eine Homiletik! P. nahm diesen Vorschlag sofort in Überlegung. Im Sommer 1841 war das Manuskript bereits fertig, sodass er im Jare darauf mit dieser ersten größeren Leistung vor das theologische Publikum treten konnte. Es ist bekannt, dass er im Anschluss an Schleiermacher die Predigt als Darstellung des christlichen Glaubens und Denkens der Gemeinde ansah, sowie als einen Akt der Segnung und des Genusses im höchsten Sinne, sofern durch die Predigt das Zuströmen des Lebens aus Gott vermittelt wird, das seine subjektive Wirkung in freudig erhöhter Stimmung äußert. Es drängt sich hier aber die Frage auf, ob die Erbauung nicht zu einseitig oder vorwiegend in das Gefül, resp. in den Genuss verlegt wird, ob nicht gegenüber dem bloßen Darstellen der kirchlichen Glaubenswarheit das Wirkenwollen, gegenüber dem bloß erbaulichen Moment das erweckliche Element im Predigtzeugnis zu sehr hintangesetzt wird. Um seinen Begriff von der Predigt durchzufüren, der zwar einen konstitutiven Faktor derselben bildet, aber sie nicht ausschließlich charakterisirt, muss P. wesentliche, mit dem Begriffe der Predigt nach allgemeiner Anschauung verknüpfte Momente zurückstellen und von der gegenseitigen Anschauung falsche Konsequenzen ziehen, die höchstens aus ihrem Extrem, keineswegs jedoch aus ihr selbst entspringen. Im Ganzen und Allgemeinen ist übrigens die Palmersche Homiletik ein rechtes Segensbuch, jedenfalls ein sehr bräuchliches Hand- und Hausbuch der evangelischen Geistlichkeit. Auch wird ihrem Autor das Verdienst bleiben, der Homiletik zuerst in der Reihe der übrigen Disziplinen zu der ihr gebürenden Würde einer selbständigen Wissenschaft verholfen und zugleich das völlig ausgearbeitete System aufgestellt zu haben. — Schon vor der oben mitgeteilten Anregung zur Abfassung dieser Schrift hatte auf Tholucks Fürsprache hin die Züricher Regierung im Sommer 1839 dem angehenden Diakonus den Lehrstul für Kirchengeschichte und Dogmatik angeboten, der durch den Rücktritt von Ed. Elwert und durch die Pensionirung von D. F. Strauß zweimal rasch nach einander vakant geworden war. Nach reiflicher Überlegung gab P. eine abschlägige Antwort und hatte später niemals Ursache, dieselbe zu bereuen. Im Frühlinge 1843 wurde ihm auf sein Ansuchen das zweite Diakonat in Tübingen übertragen.

Die neue Stelle war selbstverständlich viel geschäftsvoller, als die erste gewesen, indes auch reicher an Gelegenheit, fortzulernen, die Kräfte zu üben und

zu erproben. Der Tag war in der Regel mit Gottesdiensten, seelsorgerlichen Besuchen und Religionsstunden ausgefüllt. Dazu gesellte sich das Rathaus und Ehegericht mit den mancherlei Ansprüchen an Zeit und Kraft, das Amt der Konferenz-Direktion, die zeitweilige Vorstandschaft der Kinderrettungsanstalt in Lustnau, die Teilnahme an mehreren Vereinen, unter welchen der Oratorienverein als P.'s Liebling die erste Stelle einnahm. Seit 1846 trat noch eine akademische Vorlesung über Pädagogik und Volksschulwesen hinzu, zu welcher er von der Behörde einen besonderen Lehrauftrag erhalten hatte. Dieselbe war schon im Jare darauf von 50—60, im Revolutionsjare 1848 wenigstens von 31 Studenten besucht. In das Ende des Jares 1846 fiel auch die Vokation, in Halle, der damals von Theologen am meisten besuchten deutschen Universität, die Professur für praktische Theologie zu übernehmen. Dem heutigen Gelehrtengeschlecht wird es fast unverständlich bleiben, dass P. in seiner Bescheidenheit soweit ging, für die Ablehnuug dieses glänzenden Rufs lediglich die Aussicht einzutauschen, bei der nächsten Erledigung von der zweiten auf die erste Helferstelle, von 926 auf 976 Gulden vorzurücken. Bereits nach zwei Jaren kam die Erfüllung seines Wunsches, wodurch ihm nicht bloß das Berufsleben, sondern auch seine Lage überhaupt um ein Gutes erleichtert wurde. Nach weiteren 3 Jaren folgte unerwartet die Ernennung zum ersten Geistlichen der Stadt. Mit dem Stadtpfarramt war zugleich das Dekanat der ausgebreiteten Diözese verknüpft, welches er schon zuvor eine Weile provisorisch bekleidet hatte. War P. als Prediger in jener Periode nicht allen alles, so war er doch vielen vieles und vermochte er namentlich den gebildeteren Teil der Gemeinde an seine Kanzel zu fesseln. Alle kompetenten Stimmen trafen dagegen in dem Zeugnisse zusammen, dass er die kirchlichen Angelenheiten der aufblühenden Stadt unter teilweise schwierigen Umständen weise und taktvoll, suaviter in modo, fortiter in re geleitet habe. Er wusste mühelos in Stadt und Land, in hohen und niederen Kreisen Innigkeit und Mannheit, eine sittlich-religiöse Haltung und verständnisvolle Liberalität in schönsten Einklang zu bringen und bei seinen Visitationen wie im sonstigen Verkehre mit der ungesuchten Autorität des Vaters die trauliche Aufgeschlossenheit des Bruders in typischer Weise zu vermälen. Auch die Schriftstellerei durfte jetzt nicht brach liegen, musste aber auf die ersten Morgenstunden verlegt werden. Zu den litterarischen Produkten jenes Zeitraumes gehören Aufsätze und Bücherberichte im Süddeutschen Schulboten, ferner Beiträge für A. Knapps Christoterpe und Tholucks Lit. Anzeiger. Unter den letzteren ragt hervor seine Abhandlung über Joh. Heinr. Pestalozzi und die christliche Pädagogik, welche der Feier seines hundertsten Geburtstages ihre Entstehung verdankt (1846, 49—51). Dazu kamen neue Auflagen der Kasualreden und seiner Homiletik, namentlich aber die Herausgabe eines weiteren Hauptwerkes, seiner Evangelischen Katechetik, welche erstmals 1844 erschien und schon nach Verfluss von zwei Jaren die zweite Auflage erlebte. Dieses Werk hat nicht bloß durch seine banbrechende Beleuchtung des Religionsunterrichtes, sondern vornehmlich durch die Untersuchung der katechetischen Lehrform auch für die Pädagogik eine außerordentliche Bedeutung. Im Bunde mit den Erfolgen in seiner beruflichen und litterarischen Sphäre stand der Segen einer lieblichen und frohen Häuslichkeit. Um die dankbar gestimmten Eltern scharten sich nunmehr 4 Sprößlinge, welche unter dem Schirme des Höchsten und an der Hand von Vater und Mutter harmonisch erstarkten. Überhaupt war seine ganze Stellung mit der Zeit so angenehm als möglich geworden, sodass er sich für seine irdische Zukunft mit keinerlei Art hochfliegender Wünsche und weitgehender Plane tragen mochte. Als das Jar 1852 angebrochen war, hatte er entfernt keine Anung, dass ihm dasselbe eine neue und damit die letzte amtliche Beförderung bringen werde. Nach dem im März 1852 erfolgten Tode von Dr. Schmid galt es, die Professur der Moral und praktischen Theologie neu zu besetzen. Die Fakultät begnügte sich, unter Baurs Fürung einzig und allein P. vorzuschlagen, indem sie gerade bei diesem praktischen Fach von einem Nichtwürttemberger absehen zu sollen glaubte. Am 7. Juli erhielt er das Dekret, dessen Inhalt niemand, ihn selber etwa ausgenommen, überraschen konnte.

In der zweiten Hälfte des Oktober betrat er sofort als 40järiger Ordinarius der theologischen Fakultät die akademische Laufban. Dem neuen, mit vollem Eifer aufgenommenen Amte drohte indes schon im Sommer 1853 ein Ruf nach Dresden ihn zu entziehen, wo er Oberhofprediger und theologischer Präsident des Landeskonsistoriums werden sollte. P. schlug aber denselben aus, weil ihn der Lehrerberuf vollauf befriedigte, und weil er ein so eingewurzelter Schwabe war, dass er sich besonders in die ihm stets gründlich widerwärtigen Kämpfe zwischen dem strengeren Luthertum und der Union nur schwer gefunden hätte. Für dieses patriotische Opfer wurde er von seiner Regierung durch das Ritterkreuz erster Klasse des Kronordens ausgezeichnet. Seine vier Amtsgenossen waren zunächst Baur, Beck, Landerer und Oehler. Hieß in der Person des ehrwürdigen Seniors der Fakultät einer seiner geschätzten Universitätslehrer ihn willkommen, so begrüßten ihn die zwei jüngeren als anhängliche Freunde, an deren Seite er einst Jare hindurch die Hallen der Hochschule durchlaufen und später im Repetentenkollegium seine ersten Taten als theologischer Docent und Schriftsteller getan hatte. Mit Beck verknüpfte ihn gleich anfangs das Band eines friedevollen, echt kollegialischen Einvernehmens. Ein naher Anschluss wurde aber weder von dem Einen noch von dem Anderen gesucht und begehrt. Beide Männer waren in ihrer geistigen Anlage und theologischen Eigentümlichkeit, in ihrem ästhetischen Geschmack und äußeren Behaben zu verschieden, als dass sich eine intimere Verbindung zwanglos und auf die Dauer hätte herbeifüren lassen. Ein Jar nach seiner Berufung auf den Katheder erwarb er rite, durch Vorlegung einer lateinischen Abhandlung, den Grad eines theologischen Doktors. Fast 22 Jare bekleidete er seinen neuen, einflussreichen Posten. Vor allem lehrte er im Laufe desselben sämtliche Fächer der praktischen Theologie, einschließlich des protestantischen Kirchenrechts. Abwechselnd mit Beck trug er daneben die Moral des Christentums vor. Besonders gern erklärte er ferner mehrere Bücher des N. Testaments, zum teil mit angehängter praktischer Auslegung. Vorlesungen, die nur er in dieser Weise zu halten vermochte, waren die Geschichte der kirchlichen Tonkunst, sowie eine Darstellung der in Württemberg heimischen Sekten und religiösen Richtungen. Nur einmal behandelte er die Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, und gleichfalls bloß einmal hielt er öffentliche Vorträge über Religion, Christentum und Kirche für Studirende aus allen Fakultäten. Seine emsige Tätigkeit auf dem Lehrstule fällt um so stärker ins Gewicht, da er fortwärend die theologische Litteratur mit größeren und kleineren Arbeiten zu bereichern liebte. Der Schriftsteller, der auf einen ansehnlichen Leserkreis rechnen durfte, tat dem Docenten, der zu Zeiten in einem mäßig großen Hörsal und vor einem numerisch kleinen Auditorium seine Vorlesung hielt, wirklich keinen Abbruch. Mochte er nun aber auf dem Katheder über praktisch-kirchliche Dinge sich verbreiten oder auf dem Boden der Ethik und Exegese sich bewegen, — immer und überall war seine Liebe zur Sache und zur nachwachsenden theologischen Generation deutlich warzunehmen. Hervorstechend war das wissenschaftliche Interesse, welches den ganzen Vortrag woltuend belebte, und bei welchem Verstand und Gemüt gleich sehr mitsprachen. Daneben zeigte sich jene immense Belesenheit und seltene Fülle von Kenntnissen, von welchen auch seine Schriften ein beredtes Denkmal bleiben. Doch wusste sich P. im Beibringen des gelehrten Materials weise zu beschränken, den oft überreichen Stoff gut zu beherrschen, Eigenes und Fremdes geschmackvoll zu verweben, nicht bloß verwandte Stimmen zu seinen Gunsten anzufüren, sondern auch dem gegnerischen Votum gebürenden Raum zu lassen, die persönliche Überzeugung one Leidenschaft und doch mit Nachdruck geltend zu machen und überall mit großer Klarheit zu begründen. Was seine Diktion betrifft, so machte sie auf durchgängige Feile, Schönheit und Eleganz keinen Anspruch, empfahl sich indes umsomehr bald durch ihre natürliche Anmut und Leichtigkeit, bald durch eine sinnreiche Prägnanz, mit welcher ihm das rem acu tangere in oft frappanter Weise gelungen ist. Dem meist mit Bedacht gewälten Ausdrucke entsprach häufig der markige Vortrag, wenigstens die kräftige Betonung einzelner Worte, in welche er den Schwerpunkt der Aufmerksamkeit verlegt wissen

wollte. — Hervorragend geeignet war P. für die Tätigkeit am Predigerinstitut, zur liebevollen und feinsinnigen Anleitung der jungen Theologen bei ihren Probepredigten und Katechesen und zu ihrer in gleichem Geiste gehaltenen Beurteilung. Auf dem Boden der fraglichen Anstalt bekundete er sich als waren Meister auch in den Augen derer, welche in seinen Entwicklungen auf dem Katheder die wissenschaftliche Tiefe und Schärfe vermissten. Hier fülte er sich so recht zu Hause als Vater inmitten seiner Söne. Hier hat er auch denen, welche durch philosophische Studien und kritische Zweifel ihrem theologischen Studium halb oder ganz entfremdet waren, neue Lust und Begeisterung eingeflößt, weil es ihm weniger um ein fertiges, streng formulirtes Dogma, als um durchgreifende Bewärung einer echt sittlichen Gesinnung und des genuin christlichen Geistes zu tun war. Dieser Seite seines Wirkens war es zuzuschreiben, dass intellektuell reich begabte und gründlich durchgebildete Geister einen erfreulichen Zug zum praktischen Amt von der Hochschule mitbrachten und schwankende Naturen schließlich doch beim Kirchendienste festgehalten wurden. Die Abschiedsreden bei der järlichen Entlassung der Kandidaten im Spätsommer gehören zum Schönsten unter dem Schönen, womit P. den theologischen Nachwuchs, ja die gesamte Kirche auf seinem langen Amtslaufe beschenkt habe. Der ebenso freudige als unbeugsame Ernst eines mannhaften confessor und defensor fidei findet in diesen pastoralen und seelsorgerlichen Musterpredigten in fast charismatischer Weise seinen vollendeten Ausdruck, ebenso die rechte Nüchternheit, welche bei aller Pflege des warhaft Idealen keinem falschen Idealismus huldigt. Dieser tiefchristliche Ernst war jedoch im Grunde nur die Kehrseite der innigen priesterlichen Liebe, die gleich einem geistlichen Frühlingsodem durch alle diese Reden hindurchgeht und ihnen einen echt evangelischen Stempel aufdrückt.

Noch häufiger freilich, als die Kanzel der kleinen Schlosskapelle, bestieg P. die der geräumigen St. Georgenkirche. Kanzel und Katheder waren die beiden Orte, die bis an sein Ende die gleiche Zugkraft für ihn besaßen. Was er anstrebte, war nach seiner eigenen Aussage eine ruhige Entwicklung und schmucklose, aber lebendige und frische Mitteilung christlicher, aus dem göttlichen Worte erzeugter und von Christi Geist getaufter Gedanken. Darum sind auch seine zwei Predigtsammlungen heute noch für jeden Lernbegierigen eine ergiebige Fundgrube gediegenen Goldes. Ob er auch unerschütterlich im Mittelpunkte der evangelischen Warheit stand und auf denselben mit warmer Eindringlichkeit hinwies, so liebte er es doch nicht, nach Art der sog. erwecklichen Prediger nur die Grundtatsachen und Hauptdogmen unserer Kirche ausschließlich zu betonen, sondern hatte das Bedürfnis, stets neue Linien vom Centrum zur Peripherie, von der Lehre zum Leben zu ziehen, einen altbekannten, schon oft behandelten Text in immer neue Beleuchtung zu rücken und so seinen Inhalt möglichst erschöpfend und zugleich praktisch auszulegen. Hiebei ist er allerdings der Gefar, zu künsteln und nach Pikantem, mehr oder minder Abliegendem zu greifen, nicht immer entgangen. Er konnte mitunter den seelsorgerlich-volkstümlichen und familiären Klang des Pastors gegenüber dem erörternden, auf klare Überzeugung hinzielenden Ton des Lehrers zu sehr zurücktreten lassen, wenn er auch darnach rang, den verschiedenen Bildungsstufen und Gemütslagen seiner Zuhörer gerecht zu werden.

Wenn nun aber seine gewönlichen Kanzelvorträge für einen gebildeten, denkenden Leserkreis ihren Wert und Reiz auch in Zukunft behalten dürften, so werden sie doch von seinen Kasualreden unleugbar übertroffen. Dieselben sind nicht bloß helle Funken seines aufgeweckten Geistes, sondern auch warme Stralen seines sonnigen Gemütes; nicht allein Erzeugnisse eines in die Tiefe dringenden Denkens, sondern ebensosehr Ergüsse eines naturellen, christlich verklärten Empfindens. Die Sprache verrät den gewiegten, rhetorisch woldotirten Akademiker und in gleichem Maße den aus einem schlichten Familien- und Laienkreis hervorgewachsenen Volksmann und entbehrt darum je und je der wünschenswerten Harmonie und Abrundung des Ausdrucks. Dafür ist sie aber munter und fließend, markig und signifikant und erhebt sich stellenweise zu hoher Farbenpracht. In vorbildlicher Weise zeichnet sie die gewinnende Herzlichkeit aus, welche seinem

Worte zu allen guten und frommen Herzen den Weg baute. Durch Fremdworte, gegen deren Gebrauch auf der Kanzel P. scharf geeifert hat, sind seine Reden nicht verunziert. Der freie, lebendige Vortrag ersetzte den Mangel des Stimmorgans. Die Stimme war oft belegt und nicht besonders ausgiebig, immerhin aber ausdrucksvoll und meist gut vernehmlich.

Dass ein Mann solcher Richtung und Leistungsfähigkeit in weiten Kreisen ein reiches Maß von Sympathie und Verehrung genießen durfte, ist nicht verwunderlich. One je um Gunst und Beifall zu bulen, war er doch im Schoße seiner Fakultät und des akademischen Senats, bei der obersten kirchlichen Behörde und bei Hof geachtet und beliebt, darum auch mit manchem ehrenvollen Auftrage und Geschäfte betraut. 1853 wurde er zum Mitgliede der Lesebuchkommission ernannt, in deren Mitte er noch als Hochlehrer die Bedürfnisse und Aufgaben der Volksschule mit rühmlicher Sachkunde hervorhob. 1857—1858 erhielt er durch das Vertrauen seiner Amtsgenossen das Rektorat der Universität. Als die erste Landessynode 1869 zusammenberufen wurde, wälte ihn seine Fakultät zu ihrem Vertreter und die Synode sofort zum ersten Vizepräsidenten. Auch für ihren zweiten Zusammentritt, den er jedoch nicht mehr erlebte, war er 1874 zum Deputirten kreirt worden. Und als es galt, in der kritischen Zeit des Jares 1870 einen Abgeordneten in den Landtag zu senden, der mit einer ausgesprochenen Liebe zum engeren Vaterlande ein weites, warmes Herz für das deutsche Reich verbände, da fiel in Tübingen mit bedeutender Stimmenmehrheit die Wal auf P. Er brachte mit ihrer Annahme der nationalen Sache ein großes Opfer. Da er aber keiner der Fraktionen in der Kammer beitreten konnte und wol aus diesem Grunde in keine Kommission gewält wurde, stand er ziemlich isolirt da und litt nicht wenig unter dem ungewonten Fehlen einer anhaltenden Beschäftigung. Im Sommer 1872 ertrug er es nicht länger, seinem eigentlichen Berufe fast ganz entzogen zu sein oder durch Urlaub die Stadt one Repräsentation zu lassen. Er gab sein Mandat den Wälern zurück, die zu seiner Beruhigung als Ersatz einen gleich unparteiischen Reichsfreund in die Kammer sandten. Auch hatte er bei seinem Austritte aus derselben die weitere Satisfaktion, durch seine Abstimmung zum Eintritte Württembergs in das deutsche Reich mitgeholfen zu haben. Auch sonst war man gewönt, wenn tiefere Interessen der Stadt und Universität Tübingen, die Verlegung der letzteren in die Residenz, das römische Konkordat u. a. auf dem Spiele standen und die Gemüter erregten, P. teils freiwillig, teils auf den Ruf der Kollegen mit seiner Zunge und Feder im Vordertreffen zu erblicken. Ebenso galt er bei ruhigeren Anlässen, beim Thronwechsel 1864, bei der Beschickung des Hallenser Universitätsjubiläums 1867, bei der an Tholuck aus Anlass seines Doktorjubiläums 1870 gerichteten Glückwunschadresse, in verschiedenen Ausschüssen, bei den — freilich verschieden beurteilten — Stuttgarter Königsbauvorträgen als der fast unentbehrliche Vertreter der Hochschule oder seiner Fakultät.

Dass P. aber auch in seiner akademischen Stellung und trotz der vielen teils ehrenden, teils lästigen Anforderungen, die noch nebenbei an ihn gestellt wurden, seine Neigung zur litterarischen Tätigkeit fortwärend befriedigen konnte, ist staunenswert. Sein Produktionsvermögen schien mit seiner Schaffenslust gleichen Schritt zu halten. In den vorliegenden Zeitraum fällt in erster Linie die Herausgabe der 4. und 5. Auflage seiner Homiletik, der 3. bis 5. seiner Katechetik. 1852/53 veröffentlichte er erstmals seine Evangelische Pädagogik, in welcher er einer religionslosen, falsch humanistischen, wie einer einseitig pietistischen Erziehungsweise one Rückhalt gegenübertrat (4. Auflage 1869). An diese Leistung reiht sich 1860 seine Evangelische Pastoraltheologie, welche 1863 zum zweitenmale aufgelegt wurde. Im letztgenannten Jare folgte die Moral des Christentums, ein Werk, welches echt wissenschaftlichen Gehalt in einer Sprache darbietet, die, frei von dem Zwange der theologischen Formel, an das allgemeine Verständnis ernster und gebildeter Leser mit siegender Klarheit appellirt. 1864/65 erschien endlich seine Evangelische Hymnologie, in welcher die reife Frucht seiner Studien auf dem Gebiete der kirchlichen Lieder-

dichtung und Musik zu Tage tritt. Hieher gehören ferner außer der dritten und vierten Auflage der evang. Kasualreden (1853 und 1864) die beiden Sammlungen eigener Predigten: Ein Jargang evangelischer Predigten (1857) und: Predigten aus neuerer Zeit (1874). 1868 wurde P. durch unmittelbaren königlichen Auftrag veranlaßt, zur Feier des 300järigen Todestages von Herzog Christoph eine populäre Gedächtnisschrift über diesen unvergeßlichen Regenten Württembergs abzufassen. Sie erschien one seinen Namen unter dem Titel: „Herzog Christoph. Erinnerungsgabe, bestimmt für den 28. Dezember 1868 von König Karl von Württemberg", und kam in allen Schulen zur Verteilung. 1873 erschien endlich eine Sammlung seiner teils im Tübinger Museum, teils im Stuttgarter Königsbau gehaltenen populär-wissenschaftlichen Vorträge, welche überschrieben ist: „Geistliches und Weltliches für gebildete christliche Leser" und die Eigenart seines Wesens am vollständigsten abbildet. An diese selbständigen Schriften reiht sich ein doppeltes Mitredaktionsgeschäft, einmal seine Beteiligung an der Herausgabe der Jahrbücher für deutsche Theologie von 1856 an und weiter seine Mitwirkung an der von 1859 an datirenden Schmidschen Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens. Zu den Jarbüchern hat er unter den Herausgebern neben Wagenmann weitaus die meisten Beiträge geliefert, 9 Abhandlungen und eine sehr beträchtliche Anzal lehrreicher Rezensionen. In der pädagogischen Encyklopädie ist er mit 80 zum teil vorzüglichen, prinzipiell bedeutsamen Artikeln vertreten. Auch an der ersten Auflage der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche hat er von ihrem ersten Erscheinen an bis zur Vollendung des Ganzen treulich mitgearbeitet (1854—1866). Nicht weniger als 81 Artikel sind sprechende Zeugen seines rastlosen Eifers und wertvolle Denkmale seiner opferfreudiger Liebe. Schließlich seien noch die Blätter und Zeitschriften angefürt, die er mehr oder weniger, länger oder kürzer mit seinen Spenden bedachte. Nur selten schrieb er einen Aufsatz oder Nekrolog für ein politisches Blatt (Schwäb. Merkur und Augsb. Allg. Zeitung). Um so häufiger bediente er Schulblätter und pädagogische Zeitschriften, besonders den Südd. Schulboten, einmal auch die von Burk und Pfisterer edirten Blätter aus Süddeutschland (1873, I), sodann die Darmstädter Allg. Schulzeitung und das Brandenburger Provinzial-Schulblatt. Nicht minder gern schrieb er Aufsätze, Betrachtungen und Kritiken für Kirchenzeitungen und gelehrte Quartalschriften (Darmstädter K.-Z.; „Studien und Kritiken"), für Pastoralblätter (Emil Ohly), homiletische und musikalische Zeitschriften (E. Ohly: Mancherlei Gaben und ein Geist; Leipziger Allg. Musikzeitung), für theologische Litteraturzeitungen (ca. 23 Rezensionen in Haucks theolog. Jahresbericht) und erbauliche Blätter (16 Aufsätze in dem Blatte: Altes und Neues). Außerdem finden sich Gaben von ihm in manchen neueren Predigtsammlungen. Für die Allgemeine deutsche Biographie verfaßte er 12 Artikel, für Pipers evang. Kalender das Lebensbild von Steudel. Auch für die Kreise des Volks setzte er widerholt seine Feder in Bewegung. So bearbeitete er für den 4. Band der Klaiberschen Volksbibliothek das Leben Bengels, dem er einen Auszug aus dessen Schriften beifügte (1864). Fünf Betrachtungen lieferte er für das ursprünglich von Dr. Wolff redigirte Wochenblatt für Volksbildung. Und schon war er dem Tode nicht mehr fern, als seine Abhandlung über „die Civilehe innerhalb der evangelischen Christenheit", welche das 4. Heft des 1. Jahrganges der neuen Jugend- und Volksbibliothek bildet, die Presse verließ (1874/75).

Der schriftstellerischen Tätigkeit ging aber auch auf der letzten Lebensstation sein musikalisches Wirken zur Seite. Vom Ende der vierziger Jare an bekleidete er die Vorstandschaft des Oratorienvereins, bei dessen Auffürungen er sich regelmäßig einfand, und zwar nicht bloß, um den Kreisen der Hörer sich anzuschließen, sondern auch um selbst mitzuwirken, indem er in Notfällen die Begleitung auf dem Klavier oder Flügel bereitwillig übernahm. Nachdem aber Silcher im August 1860 mit Tod abgegangen war, hielt er es für angezeigt, dieser Stellung Valet zu sagen, wenn er auch nach wie vor den Zwecken des Vereins freundlich

zugetan blieb. Schließlich beschränkte er sich mehr auf die Pflege der Hausmusik, zu deren Hebung neben der Gattin und den Kindern auch studentische Kräfte beitrugen. Nur sein Heimwesen konnte ihm auch die Ruhe und Schonung bieten, deren er jetzt zu Zeiten recht bedürftig war. Seit er das sechzigste Lebensjar überschritten hatte, klagte er manchmal über das Gefül einer Abnahme seiner Kräfte, über das Schwinden des heiteren Lebensmutes der früheren Zeiten. Im Winter 1874/75 verstärkte sich dieses Gefül mehr und mehr. Kein langer Lebensabend sollte ihm beschieden, doch auch kein harter Leidenskampf verordnet sein. Die Nacht, in welcher er nicht mehr wirken konnte, brach unvermutet schnell für ihn herein. Seine öffentliche Wirksamkeit hätte aber keinen schöneren Abschluss finden können, als damit, dass er am Charfreitage 1875 seine letzte Predigt halten und hierauf noch einmal das heil. Abendmal austeilen durfte. Von Kanzel und Altar hinweg hat er dann seinen letzten Gang angetreten, den Gang in das dunkle Tal des eigenen Leidens und Todes. Eine Lungenentzündung mit heftigem Fieber warf ihn am 10. April auf das Lager. Bald nahm die Krankheit einen typhösen Charakter an. Der Tod trat kampflos am Vormittag des 29. Mai ein. Bei der Bestattung am 31. Mai hielt nach der Leichenrede des Geistlichen der seither auch schon abberufene Ludwig Diestel als Dekan der Fakultät einen warmen Nachruf, der den ganzen Mann, wie er leibte und lebte, und die Schwere seines Verlustes eindrucksvoll ins Licht stellte. Die zum teil in seiner geistigen Organisation begründeten Mängel traten unter der lauten Wehklage, die sein Scheiden hervorrief, mehr in den Hintergrund, wärend die starken und lichten Seiten seiner Persönlichkeit lebhafter, als zuvor, seinen Schülern, Freunden und Gönnern zum Bewusstsein kamen. — Alles zusammengenommen, war P. ein Mann von hervorragender, vielseitiger Begabung, von ungewönlicher Auffassungs- und Produktionskraft, von ehernem Fleiße und unermüdlichem Eifer, ein evangelisch treuer und evangelisch freier Lehrer der von ihm angebauten und beherrschten Wissenschaft, ein ebenso pietätsvoller als warheitsliebender Son und Diener seiner Kirche, ein Schriftsteller von seltener Anmut und Gewandtheit, ein edler Vermittler von Wissenschaft und Leben, von Religion und Kultur, von biblischem Christentum und deutscher Bildung, ein Mann, in welchem die aus warer Frömmigkeit entsprungene Humanität wie verkörpert schien, ein Patriot, der in seiner Person deutsche und schwäbische Eigenart in harmonischer Ausprägung darstellte. Er war ein Mann des Friedens und der Treue, dessen Leben den Charakter des selbstverleugnenden Christentums an sich trug, das keine Rolle spielen, nicht glänzen und prunken, sondern geräuschlos sich auswirken und seine Pflicht tun will. Alles Maßlose und Gespreizte, alles Gemachte und Erkünstelte in Theologie und Kirche, im Wandel und Benehmen blieb ihm durchaus antipathisch; bis an sein Ende war er einfach und gerade, bescheiden und genügsam. Dabei schmückte ihn eine kindliche Lauterkeit und zarte Noblesse, sodass trotz seiner unscheinbaren Gestalt und seines nichts weniger als imponirenden Auftretens ein feiner ästhetischer Einfluss von ihm ausging. Diese leicht erkennbaren Züge seines Wesens reflektiren sich in seiner ganzen Theologie wie in einem hellen Spiegelbilde. Seinen theologischen und kirchlichen Standpunkt hatte er auf dem Boden der sog. Vermittlungstheologie, deren Blütezeit unter der Fürung von Nitzsch in P.'s Mannesalter fiel. Seine Grundrichtung war die eines gesunden Bibelglaubens, die evangelisch-kirchliche one engherzige Beschränktheit. Nach beiden Seiten hielt er sich von den Extremen fern. Wie er in seiner Gedankenwelt eine harmonische Natur war, so blieb er als Theolog allem Stoßenden und Harten entschieden abhold. Dem Rationalismus und der kirchlichen Scholastik war er feind. Geist und Gemüt verlangte bei ihm eine lebendigere, tiefere und geistvollere Auffassung der geoffenbarten Warheit. Er zälte zu denen, die bei aller Anlehnung an Schleiermacher eine Vertiefung der evangelischen Theologie in den substantiellen Inhalt der hl. Schrift, eine vollere, intensivere Aneignung desselben zu ihrer Aufgabe machten. Wenn er somit auch nicht der streng biblischen, von Bengel und Beck vertretenen Richtung angehört, so ist andererseits seine biblische Positivität, namentlich sein hoher Respekt vor

dem A. Testament und seine genaue Kenntnis desselben der Punkt, welcher neben seiner gut württembergischen, dem eigentlich christlichen Leben zugekehrten Art am meisten hindert, ihm sogar in der von Schleiermacher ausgehenden „rechten“ Schule unbedingt einen Platz anzuweisen. Obgleich mit dem Gange und den Ergebnissen der philosophischen Entwicklung wolvertraut, wollte er sich doch niemals auf das spekulative Gebiet einlassen. P. war eine theologische Natur und wollte ein kirchlicher Theologe sein im besten Sinne des Wortes. Unter den bedeutenderen Repräsentanten der Vermittlungstheologie war er nicht sowol dogmatisch angelegt, wenn schon mit den intellektuellen und ethischen Bedingungen eines tüchtigen aufbauenden Wirkens in Schrift und Rede ausgestattet, auch weniger ein exakter Historiker, als vielmehr der geborene Praktiker und feinfülige Ästhetiker. Ja der Ausdruck ist nicht zu hochgegriffen, wenn Prälat Müller in Stuttgart ihn „den Künstler in der Theologie“ genannt hat. P. stand auf der Brücke zwischen der Wissenschaft und Praxis. Vom Geist der ersteren angehaucht, war er doch keine streng wissenschaftliche Natur, welche die Fragen der Theologie kritisch oder dialektisch in ihre letzten Gründe und Spitzen verfolgt. Dagegen war er auch kein bloßer Praktiker; seine Praxis erschien von der Wissenschaft gehoben. Auf beiden Gebieten wußte er alles plastisch zu gestalten. Die von ihm unablässig gepflegte Musik war hievon nur ein Ausläufer, zugleich jedoch ein Merkzeichen seines ganzen Wesens. Mit allem aber, was P. in seinem Leben unternahm und ausfürte, was er lehrte und schrieb, ging er, wie sein Leichenredner Dekan Frank überzeugend nachwies, darauf aus, Christum auf Erden zu verklären. Darum kann auch sein Name so wenig als seine Gesamtleistung jemals in Vergessenheit geraten, vielmehr wird das erkleckliche Kapital, welches er der Zukunft anvertraut hat, Jaraus Jar ein für die Theologie und Kirche neue Zinsen abwerfen und seiner Persönlichkeit ein ehrendes Gedächtnis sichern helfen.

Quellen: Worte der Erinnerung an Dr. Palmer (Tüb., Heckenhauer, 1875). Die Nekrologe: von Julius Hartmann jr. im Schwäb. Merkur, 1875, 162; von Hermann Weiß, P.'s Amtsnachfolger, in der Besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1875, 18; von N. N. in der Augsb. Allg. Zeitung, 1875, 165; von N. N. in der Protestantischen Kirchenzeitung, 1875, 24. Ferner ist zu vergleichen der Aufsatz von Rob. Kübel im Südd. Schulboten, 1875, 15 bis 17. Eine ausfürliche Skizze des Lebens und Wirkens von P. hat der Unterzeichnete im Württemb. Kirchenblatt veröffentlicht, 1876, 29 ff. Seine wissenschaftliche Bedeutung ist von Karl Weizsäcker in den Jahrbüchern für deutsche Theologie dargelegt worden (1875, III, S. 353—370). **Josef Knapp.**

Palästina, das Land Israels, heißt eigentlich Canaan oder Land Canaans, und zwar wol nicht nach seiner früheren Bewonerschaft, die erst nach ihm benannt wurde, sondern als ein sich vom Gebirge absenkendes Land, vergl. III, S. 115. Doch hatte nur die cisjordanensische Seite diesen Namen; in den ägyptischen Inschriften wird mit Canaan sogar nur ein Teil der Mittelmeerniederung bezeichnet. Das Ostjordanland hieß Gilead, genauer Gilead und Basan. Die Benennung Land der Hebräer findet sich in der Bibel nur 1 Mos. 40, 15, ἡ Ἑβραίων χώρα in Jos. Arch. 7, 9, 6; 7, 14, 2; 8, 13, 7 u. a. und bei Paus. 1, 6; 6, 24; 10, 12. Die Bezeichnung Land der Söne Israels, Jos. 11, 22, oder Land Israels 1 Sam. 13, 19; Matth. 2, 20 f. war wärend der Trennung der Reiche auf das nördliche Reich beschränkt; die andere: Land Judas, wurde erst nach dem Exil, wo das ganze Volk gewönlich Juda hieß, Gesamtbezeichnung. Feierlicher bezeichnete man Canaan als Land Jahwe's, als das hl. Land, als das Land der Verheißung, γῆ τῆς ἐπαγγελίας, Hebr. 11, 9, woraus das gelobte Land geworden ist, oder als das Erbe seis Israels, seis Gottes. Die Ägypter nannten es ta-neter, Götterland, die Assyrer mat-acharri, Hinterland. פלשת, woraus der Name Palästina, ἡ Παλαιστίνη, entstanden ist, bezeichnete ursprünglich nur die philstäische Küstenebene, 2 Mos. 15, 14; Ps. 60, 10, und besonders Jer. 25, 20, so auch wol bei Herod. 2, 12. 104. 157; 3, 5. 91; 7, 89, und zu-

weilen bei Josephus. Allmählich aber wurde dieser Name bei Griechen und Römern, bei den Christen, den späteren Juden (פלסתיני) und Arabern (Filastunu und Filastinu), von dem ganzen Lande zwischen dem Libanon und der Sinai-Halbinsel gebräuchlich. Indem man ihm allmählich eine noch weitere Bedeutung gab, unterschied man Palaestina prima (so ziemlich Judäa und Samaria), Pal. secunda (die Gegenden westlich und östlich vom See Genezareth und oberen Jordan) und Pal. tertia oder salutaris (Edom vom älanit. M. B. bis zum alten Moab und Beersaba). Indem man dagegen in der Zeit der Kreuzzüge die Bedeutung wider verengerte, verstand man nach Maßgabe der neu eingefürten kirchlichen Verhältnisse unter Pal. prima oder maritima das Küstengebiet bis zum Karmel mit dem Bischofssitze Cäsarea, unter Pal. secunda das übrige Gebiet Judas und Ephraims mit dem Patriarchensitz Jerusalem, unter Pal. tertia das alte Galiläa mit dem Bischofssitz Nazareth. Das ostjordanensische Gebiet bezeichnete man als Arabien und unterschied Arabia prima (mit Bostra), Ar. secunda (Peräa mit Kerak) und Ar. tertia oder Sobal (das frühere Idumäa = Gebalene). Uns hier auf das von Israel in Anspruch genommene und zeitweilig beherrschte Land beschränkend, gehen wir

I) von dem Allgemeineren aus und besprechen

1. die Grenzen und Größe. Die Grenzen Palästinas werden in 1 M. 10, 19 und 4 M. 13, 22 (21) nur ungefär angedeutet, dagegen in 4 M. 34, 3—10; Jos. 15, 1—4 und Richt. 1, 36 im Detail bestimmt. Darnach sollte den Kindern Israel schon die südliche Kante des Negeb, der den Übergang zur Wüste bildet, gehören. Die Südgrenze gegen das peträische Arabien sollte von der Skorpionenstiege, d. i. der Klippenreihe, mit der sich das südlichste Ghôr (südlich vom toten Meere) zur Araba erhebt, von Zin und Kades, d. i. vom Wadi Fikre, der in das südlichste Ghôr mündet und vom Wadi Marra gebildet werden. In der Tat sind diese Wadis ganz geeignet, den Abschluss des judäischen Hochlandes (er-Rakme) zu bezeichnen. Der Wadi Marra ist ein 4—6 Stunden breiter Talschlund, der freilich an der von Accaba nach Hebron fürenden Karawanenstraße durch eine Bergreihe verdeckt ist. Südlich von ihm erhebt sich der Dschebel Halâl, das nördliche Randgebirge der besonders wüsten und wilden Azazimât, ein gigantisches Hochgebirge, das sich mit seinen nackten Felsmassen gleich Bastionen cyclopischer Architektur auftürmt und das mit seinen wildzerrissenen, weißglänzenden Kreidemassen, die die Sonnenstralen blendend zurückwerfen, wie ein unnahbarer Feuerort erscheint. Vom Wadi Fikre wird der Wadi Marra durch den seltsam gebildeten Dschebel Madara geschieden. Die Azazimât wurde zu Seir gerechnet, wie sie denn auch noch heute zuweilen Seir genannt werden soll (Seetzen bei Ritter XIV, 840). Sie gehörte warscheinlich speziell dem Stamme Theman, Jos. 15, 1 (wo תימן wol nicht Appell. = Süden ist) und Hab. 3, 1; Ez. 47, 19. Weiter nach Westen folgt ein etwa 6 Stunden langer, welliger Wüstenstrich, der die Wege sowol nach dem peträischen Arabien im Süden, als auch nach Palästina im Norden von sich ausgehen läßt, — zuletzt der Bach Ägyptens, der als Grenzbach sehr oft erwänt wird, der heutige El-Arisch, der die ganze Wüste Paran oder Et-Tih von Süden her durchschneidet, sich aber nordwestlich von der Wüste Sur dem Mittelmeer zuwendet. — Im Westen sollte das Mittel- oder große Meer, im Norden der Libanon bis nach Chazar Enan, im Osten der Antilibanos (es ist fraglich, ob inclusiv) und der Jordan, für das Ostjordanland bis zum Arnon im Süden sollte die Wüste die Grenze bilden. Die sichere Identifizirung der Grenzorte im N. und N.-O. ist bis jetzt nicht möglich gewesen. Warscheinlich aber ist Chazar Enan (oder Chazar Enon, Ez. 47, 17; 48, 1) nicht mit Knobel 11 Stunden nordwestlich von Palmyra oder mit Porter 60 engl. Meilen nordöstlich von Damascus, sondern mit Keil in der Gegend der Wasserscheide zwischen dem Leontes und Orontes in Cölesyrien zu suchen, bis wohin das nach Ezechiel an Chazar Enon anstoßende Gebiet von Damascus sicher hinanreichte, an der Stelle des heutigen Lebwe, dessen Quelle nach Robinson (Phys. Geogr. S. 150) die eigentliche Quelle des Orontes ist, obwol die Brunnen bei Hurmul als Anfang desselben gelten.

Palästinas größte Ausdehnung von N. nach S. beträgt etwa 31 M., von W. nach O. 20 M. Das westjordanensische Gebiet hat etwa 350, das ostjordanensische 180 Q.-M. Das Land im ganzen ist kaum so groß wie Belgien. In seinen besseren Zeiten scheint es aber ebensoviel Einwoner wie Belgien — an 5 Millionen — gehabt zu haben, sodass allerdings fast 10000 Einw. auf die Q.-M. kamen. In Davids Zeit, 2 Sam. 24, 9, wurden 1,300,000 streitbare Männer gezält und in Assa's Zeit im südlichen Reich allein 580,000, 2 Chr. 14, 8. Josephus redet von 204 Städten und Dörfern allein in Galiläa, vit. 45, und behauptet, one Zweifel übertreibend, der geringste Flecken habe 15,000 Einw. gehabt, B. J. 3, 3, 2. Jetzt dagegen dürften nicht mehr als 650,000 Seelen zu zälen sein.

2. Die geogr. Lage und Geschichte. Palästina liegt zwischen dem 31. und 33,10.° N. Br., fast in gleicher Entfernung vom nördlichen Polarkreis einerseits und dem Äquator andererseits, zwischen dem 52,20. und 54.° östl. L. Es ist der südlichste Teil des als Syrien bezeichneten Ländergebiets, welches sich vom Hochlande des Taurus im N. bis nach dem peträischen Arabien im S., vom 36. bis zum 31.° N. Br., ungefär 80 deutsche Meilen am Mittelmeere hinzieht, sich in geringer Entfernung von der Küste zu einem von N. nach S. streichenden, langen Gebirgszuge erhebt und sich nach O. zu als ein nicht unfruchtbares, aber wegen Wassermangels Wüste genanntes Steppenland in einer mittleren Höhe von 600 Meter bis gegen den Euphrat hin ausdehnt. Palästinas Lage ist, wie besonders Ritter geltend gemacht hat, ebenso abgesondert, ja isolirt, wie auch wider central, ganz so, wie es für das Volk der waren Gotteserkenntnis und des Heils angemessen war, wenn sich der ihm anvertraute göttliche Same zuerst Jarhunderte lang ungestört entwickeln und sich dann den übrigen Völkern one Schwierigkeit mitteilen sollte. Abgesondert ist es im N. durch den gewaltigen Libanon und Antilibanos, im O., auf das Hauptland gesehen, zunächst schon durch die tiefe Jordankluft, weiterhin, das Ostjordanland mit einbegriffen, durch die große Wüste, im Süden durch das hier besonders öde und felsige Arabien. Das Meer im Westen hat eine ablenkende Küstenströmung und nur wenig brauchbare Häfen, von denen zudem die besseren nördlichen stets in den Händen der Phönizier, die schlechteren südlichen in denen der Philister blieben. Was das Centrale der Lage betrifft, worüber besonders Schuberts schöne Einleitung zu seiner Reise nach Palästina zu vergleichen ist, so lag Canaan, welches in Ez. 5, 5; 38, 12 und Ps. 74, 12 nicht mit Unrecht als Nabel der Erde bezeichnet wird, auf dem Übergange von Asien nach Afrika und hatte Europa nicht zu fern. Es lag zwischen Euphrat und Nil und den sich an diesen Strömen bildenden ältesten Weltmächten. Es reichte unmittelbar an Phönizien hinan und lag auf der Heerstraße, auf welcher die großen Kulturvölker des Altertums vorzudringen immer wider versucht waren. Haupthandelsstraßen liefen an seinen Grenzen entlang: im N. von den phönizischen Häfen, Tyrus und Sidon, die Straße nach Damascus, Palmyra und zum Euphrat, im S. die von Elat am älanitischen Meerbusen über Duma und Petra nach Ägypten, im O. die von ebendort am Westrande der arabisch-syrischen Wüste nach Damascus fürende. Im W. lief die Ägypten mit den philistäischen Städten und Syrien verbindende Straße sogar im Lande selber hin, Dan, Ephraim und Manasse durchschneidend, durch die Ebene von Dothan und Jesreel, nördlich nach dem galil. See und dann nach Damascus fürend. Ziemlich auf der Wasserscheide des Hochlandes ging die Hebronstraße von Elat her, die Hebron, Jerusalem, Bethlehem und Sichem berürte und südlich vom galiläischen See über den Jordan nach Damascus lief.

Es war selbstverständlich, dass die Ägypter Palästina als einen vor allem ihnen gehörigen Annex ansahen, dass aber ebensosehr auch die asiatischen Völker ihre Hand nach diesem Ländchen ausstreckten, und dass sich dasselbe bei seinem geringen Umfange der Unabhängigkeit nur dann erfreuen konnte, wenn seine Bewoner in einem innerlichen Gegensatze den Antrieb, in einer höhern Hilfe die Kraft des Widerstandes und der Abwehr fanden. Nachdem Israel seine politische Bedeutung verloren hatte, hing das Geschick des Landes davon ab, ob die Macht

Ägyptens oder die der asiatischen Völker überwog. Nach der Beseitigung der persischen Herrschaft durch Alexander und nach der Schlacht bei Ipsus a. 301 stand es 100 Jare lang meistens unter den Ptolemäern, — dagegen von 198 ab, wo Antiochus III., der Große, den Skopas an den Jordanquellen besiegte, unter der politischen und militärischen Hoheit der Seleuciden, vergl. in Beziehung auf diese früheren Zeiten den Art. „Israel“ in Bd. VII, S. 165. Schon um der Namen willen, die bei den Zerstörungen und Bauten eine Rolle spielen, wird es zweckmäßig sein, hier noch die Geschichte der späteren Zeiten wenigstens mit einigen Strichen anzudeuten. Nach der kurzen Zeit der Freiheit unter den Makkabäern bemächtigten sich die Römer und ihre Nachfolger, die Byzantiner, des Landes, die letzteren, um es, wenigstens äußerlich, zu christianisiren und es besonders mit vielen Kirchen zu versehen, — dann, wenn auch nur auf 10 Jare, die Perser unter Chosroes a. 614, — hernach ganz besonders die Araber, die sich unter Omar durch die Schlacht am Hieromax (Jarmuk) a. 634 das Land eröffneten. Etwas später begann aber zwischen den ägyptischen und nördlicheren Machthabern der Kampf um Palästina von neuem. Den Fatimiden, die durch Moez 969 in Ägypten Herren geworden waren und zu den sunnitischen Arabern in schroffem Gegensatze standen, gelang es, Damascus und Palästina an sich zu reißen. Unter ihnen ragt besonders Hâkim biamr illah (von 996 an) hervor, der tolle Philosophеme zur Geltung brachte und den die Sekte der Drusen noch heutzutage für eine Verkörperung der Gottheit hält. In Nordsyrien machten sich aber die Seldschûkiden geltend, die Oberhäupter nomadisirender Türkenstämme, die jetzt zum ersten Male als Eroberer in Vorderasien auftraten. Nach dem Tode ihres mächtigen Anfürers Malekschah (1092) setzte sich der eine Zweig von ihnen in Aleppo (Haleb), der andere in Damascus fest, und Tutusch, Malekschah's Bruder, entriss durch seinen Hordenfürer Orthok den Fatimiden auch Jerusalem. — Seit 1100 erblühte in Jerusalem unter Balduin I. ein christliches Königreich, zu welchem der Fürst von Antiochien (von Boemund schon 1099 erobert) und die Grafen von Edessa und Tripolis, der Fürst von Tiberias, der Graf von Joppe und Ascalon und der Herr von Montroyal im Vasallenverhältnis standen. Die Frankenherrschaft war aber nur ein kurzes Intermezzo, auf welches zunächst wider eine lange Abhängigkeit von Ägypten folgte. Von Nurreddin in Aleppo, der das schon von seinem Vater Zenghi 1144 unterworfene Edessa 1146 von neuem eroberte und dadurch den zweiten Kreuzzug veranlasste, ausgegangen, brachte der Kurde Salaheddin (Saladin), nachdem er sich Ägypten unterworfen hatte, dem schwachen König von Jerusalem, Guido von Lusignan, bei Hattin in Galiläa 1187 eine Niederlage bei, infolge deren ihm fast ganz Palästina in die Hände fiel. Der dritte Kreuzzug 1191 nötigte ihn nur, ein schmales Küstengebiet abzutreten und den Pilgern den Besuch von Jerusalem zu gewären. Einer seiner Nachkommen rief die Charesmier (aus Chiwa) herbei, die von 1240 an vordrangen, in Nordsyrien festen Fuß fassten und 1244 in Jerusalem (besonders gegen alles Christliche) verheerend wüteten. Die neue Dynastie, welche durch die Mamlucken mit Malek el Moez 1250 in Ägypten auf den Thron kam, behauptete den Besitz von Syrien gegen die Eyyubiden, die Nachkommen Saladins, die sich in Nordsyrien gehalten hatten, und ebenso gegen die Mongolen, die jetzt unter Hulagu, dem Enkel Dschingiskans, ihre Raubzüge bis gegen Ägypten hin ausdehnten. Im Kampfe mit den letzteren ragte besonders Bibars († 1277), dessen Namen man noch jetzt an vielen Türmen und Befestigungen Syriens findet, als tapferer und gewaltiger Feldherr des Mamluckensultans Kotuz hervor. Er riss bald selbst die Herrschaft an sich. Der Emir Kilawun, der 1279 Bibars schwachen Son entthronte, vertrieb die Franken nach der Erstürmung Acca's 1291 gänzlich aus Palästina. Nach dem großen Raubzuge der Mongolen unter Timur (1400), durch den Syrien schwer litt, befestigte sich die Mamluckenherrschaft unter tscherkessischen Sultanen von neuem. Aber 1516 überzogen die Osmanen die Mamlucken mit Krieg. Sultan Selim schlug sie nördlich von Aleppo und band das Schicksal Syriens und Palästinas fortan an das der Türkei. Dass Napoleon bei Gelegenheit seines ägyptischen Feldzugs 1799 Jafa nahm und Acca belagerte, auf der Ebene Jesreel den

Türken eine Schlacht lieferte und bis Nazaret und Safed vordrang, hatte keine weiteren Folgen. Und ebensowenig hatte der neueste und letzte Versuch der ägyptischen Machthaber, Palästina wider unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, längere Bedeutung. Nachdem noch Sultan Mahmud (1809—1839) durch Schöpfung eines Beamtenstandes die Verwaltung reformirt und das Milizwesen nach europäischem Muster eingerichtet hatte, erhob sich der Beherrscher von Ägypten, Mohammed Ali 1831 gegen den Pascha von Acca, Abdallah Pascha, den Son des berüchtigten Emporkömmlings Dschezzâr (Schlächter) Pascha, der sich in Palästina fast unabhängig gemacht hatte. Sein schon in Arabien erprobter Adoptivson, der kriegstüchtige Ibrahim Pascha, nahm mit Hilfe des Drusenfürsten Emir Beschir 1832 Acca, dann auch Damascus ein, schlug mit seinem mehr europäisch organisirten Heere die Türken zu widerholten Malen und drang noch über Syrien hinaus vor. Allein die neue Ordnung der Dinge, die Mohammed Ali nicht one Gewalttätigkeit einfürte, besonders das Rekrutirungssystem, gewann nicht, sondern erbitterte die Gemüter. Schon 1834 brach in Palästina, besonders in Nabulus und Hebron, ein Aufstand gegen ihn los. Vor allem leisteten die Drusen und Beduinen Widerstand, und trotz des glänzenden Sieges, den Ibrahim Pascha bei Nisib 1839 abermals über die Türken davon trug, eroberten die Engländer und Österreicher, als die Unzufriedenheit gegen ihn zu groß wurde und besonders als sich der Libanon gegen ihn erhob, Syrien für den Sultan Abdul Medschid 1840 zurück. Die Beschießung und Eroberung Accas durch Napier gab den Ausschlag zu Ungunsten Ägyptens. — Die Einteilung und Verwaltung Syriens hat unter den Türken vielfach gewechselt. Nach Van de Velde (Memoir S. 27) war Syrien in 4 große Paschaliks geteilt, von denen die von Beirut und Damascus Palästina mitumfassten, das von Beirut speziell das Paschalik Jerusalem unter sich hatte. Nach Socin zerfiel Syrien bis vor Kurzem nur in zwei Großgouvernements (Vilâjets) mit den Hauptstädten Aleppo und Damascus, bis Jerusalem in neuester Zeit ebenfalls Sitz eines direkt von der Pforte abhängigen General-Gouverneurs (Vâli) wurde, der die unruhigen transjordanensischen Stämme pacificiren sollte.

3. Die Gebirge. War die Lage des Landes für die äußeren Geschicke seiner Bewoner mitbedingend, so war seine Terrain-Gestaltung selbst für die innerliche Entwicklung derselben von Bedeutung. Daſs die Verschiedenheit des Klimas und der Fruchtbarkeit auf letztere ebenfalls von Einfluſs war, wird weiter unten geltend gemacht werden. Was die Terrain-Gestaltung betrifft, so fürte vor allem der eigentümliche Umstand, daſs sich das Land von der Küste aus zu einem nicht unbedeutenden Gebirge erhob und sich dann so tief zur Jordankluft absenkte, daſs es auf den östlichen Abhängen zudem, wenigstens in seinen südlichen Teilen, zur unwirtlichen Wüste wurde, zur Absonderung, ja Isolirung der Bewoner des Ostlandes. Es fehlte an den verbindenden Mittelgliedern, und der Verkehr war äußerst erschwert. Die gebirgige Natur, besonders der Überfluſs an abgeschlossenen Tälern hatte dann aber auch im Westjordanlande selbst leicht eine übele Zertrennung zur Folge. Schon durch die Lage ihres Landes an großer Machtentfaltung gehindert, waren die Israeliten infolge dieser Landesgestaltung in Gefar, sich änlich, wie vorher die Canaaniter, in viele einzelne, völlig unbedeutende Gemeinschaften aufzulösen. Es ist, als ob es ihnen dieser Umstand ganz besonders lebendig hätte zum Bewuſstsein bringen sollen, daſs sie, wenn sie nicht ein Spielball anderer Nationen werden wollten, einer höheren verbindenden Macht bedürften, wie sie sie nur in der Gemeinschaft der Verehrung des einen waren Gottes und in der Einheit seines Heiligtums finden konnten.

Das Gebirge, zu welchem sich das ganze syrische Küstenland erhebt, besteht aus zwei, der Küste nahen und ihr parallel laufenden Zügen, die schon im mittleren Syrien, ebenso aber auch in Palästina durch eine mehr oder weniger tiefe Kluft von einander geschieden werden, im mittleren Syrien aus dem Libanon einer- und dem Antilibanos andererseits, zwischen denen sich die Bekâa oder Cölesyrien hinzieht, vergl. den Art. „Libanon“ Bd. VIII, S. 638, in Palästina aus den einzelnen Höhenzügen im Westjordanlande einer- und dem langen Plateau im Ostjordanlande andererseits, zwischen denen die tiefe Einsenkung des Jordan

und seiner Seen liegt. Da die Jordanniederung je weiter nach Süden desto tiefer unter die Höhe des Meeresspiegels hinabsinkt, so haben die Gebirge, sowol westlich wie östlich, vom Jordan aus eine bedeutend höhere Erhebung als vom Meere aus, nach welchem die gewönlichen Höhenangaben gemacht sind. Der westliche Höhenzug setzt sich nach einigen Unterbrechungen noch als das Hochland der Azazimât im peträischen Arabien und weiter südlich als Et-Tih-Gebirge zwischen den beiden Zungen des arabischen Meerbusens, das transjordanensische Gebirgsland durch das Edomiter- oder Seirgebirge neben der Araba bis zum Randgebirge Arabiens fort. Die Jordankluft verlängert sich zur Araba, die zwischen dem peträischen Arabien und Idumäa scheidet. — Das paläst. Gebirge besteht diesseits und jenseits des Jordans hauptsächlich aus Kalkstein (nach Fraas nicht aus Jura-Kalk, sondern Kreide, vergl. von ihm: Aus dem Orient, Stuttg. 1867, und Aus dem Orient II, Stuttg. 1878), der voller Hölen ist. Nur im nördlichen Teile, besonders im Ostjordanlande vom Yarmuk an, um den See Tiberias und noch am oberen Jordanlaufe treten neben der Kreide auch Basalt und Laven auf, die in der Haurangegend ausschließlich herrschen. Der westliche Gebirgszug bildet eine Menge einzelner Bergrücken und Kuppen, die durch unzälige Täler und Ebenen von einander getrennt sind. Der östliche steigt sofort aus der Jordankluft ziemlich schroff wie eine lange einförmige, nur von wilden Schluchten durchbrochene Gebirgswand 2—3000 F. hoch auf, aus der sich nur wenige Bergspitzen merklich erheben. Er bildet den Anfang der sich bis in die östliche Wüste zum Euphrat hin erstreckenden Hochebenen.

Die einzelnen Gebirge des Westjordanlandes hatten ihre Namen in der biblischen Zeit nach den Stämmen, in deren Gebiet sie lagen. Das nördlichste, welches die obere Jordanniederung bis zum See Genezaret begrenzt, ist das Gebirge Naphthali, das jetzt nach der nordwestlich vom See 2800 Fuß hoch gelegenen Stadt Safed Dschebel Safed heißt. Von ihm gehen nach N.-W. und Westen Reihen von einzelnen Bergen und Hügeln aus, welche mit dem steil abfallenden Vorgebirge Râs el-Abyad (promontorium album) südlich von Tyrus und en-Nakura (tyrische Leiter) abschließen, weiter südlich das ganze Terrain bis zur Ebene von Acca einnehmen und eine waldreiche, fruchtbare, aber unregelmäßig koupirte Hügellandschaft bilden. Ihre höchsten Spitzen sind der Dschebel Dschermâk nordwestlich von Safed und dem Nordende des galiläischen Sees, 1000 F. höher als Safeds Lage, 4000 F. über dem Meere, der höchste Berg Galiläas, — und südlich davon der Dschebel Zebud, 3000 F. hoch. Südwestlich vom Dschebel Dschermâk senkt sich schon die eine der galiläischen Ebenen, die nördlichste, er Râme ab. — Die südliche Fortsetzung des Naphthali-Gebirges bildet die westliche Einfassung des galiläischen Sees; die damit zusammengehörigen Berge inmitten des Landes begrenzen die Ebene von Sebulon, jetzt el-Battauf, nördlich und östlich. Südlich von ihr umgrenzen sie Nazaret. Nicht fern von der Mitte der westlichen Küste des Sees, beim Dorfe Hattîn, liegen die Hörner von Hattîn, Kurun el Hattîn, ein von O. nach W. etwa 700 Schritt langer Rücken mit einer niedrigen Kuppe an jedem Ende, über die südliche Ebene nur 60, über die nördliche 400 F. emporragend (Robins. Phys. G. S. 21), nach der lateinischen Tradition, die aber nur bis in die Zeit der Kreuzzüge zurückreicht und die von den Griechen nicht anerkannt wird, der mons beatus, wo Christus die Bergpredigt gehalten hat. Der sich südlich anschließende Höhenzug, der nach Lûbie, einem Orte eine Meile westlich von Tiberias, benannt wird, senkt sich nach S.-O. zu, gegen den See und Jordan hin zu dem teilweise vulkanischen, fruchtbaren Plateau Ard el-Hamma ab. Nach Süden zu steigen nacheinander 3 Berge oder Bergrücken auf, welche die große Ebene von Megiddo (Esdrelom und Jesreel) östlich begrenzen. Der erste zwischen dem Südende des Sees Genezaret und Nazaret, 2 M. von ersterem, 2 St. von letzterem entfernt, ist der anmutige Berg Thabor, der Itabyrion oder Atabyrion der Alex. und griech. Autoren, jetzt Dschebel et-Tur, der durch seine Lage in der Ebene und seine schöne Form auffällt. Von S.-W. her erscheint er wie eine Halbkugel, von N.-W. gesehen nimmt er die Gestalt eines abgestumpften Kegels an. An den

Seiten den ganzen Weg hinauf ist guter Boden und üppiger Graswuchs. Auch sind die Abhänge mit Gebüsch und Eichbäumen, hin und wider auch mit Terebinthen (Betm), die mit ihren herrlichen Schattirungen den Effekt von Lichtungen im Walde hervorbringen und ein liebliches Bild gewären, reich bedeckt. Der zu einer länglichen, 20 Minut. langen Ebene abgeflachte Gipfel ist 1865 F. hoch (610 Meter über dem Meere) und bietet eine weite schöne Aussicht selbst bis nach dem Ostjordanlande hin. Debora und Barak versammelten hierher ihre Krieger, Richt. 4, 6. 12. 14. Später wurde der Berg befestigt. Antiochus der Große eroberte die Festung 218 v. Chr. durch List. Josephus befestigte den Berg im Kriege gegen die Römer von neuem und die Kreuzfarer hatten hier ebenfalls ein Kastell, daher sich noch jetzt Reste von Mauern und Bastionen am Abhange und Trümmer von einem Tore an der Westseite warnehmen lassen. Die Legende bezeichnete diesen Berg schon in Eusebius und Hieronymus Zeit als den Berg der Verklärung, womit sich aber der Umstand, dass sein Gipfel, wie Josephus bezeugt, bewont war, nicht gut verträgt, wie denn auch der Zusammenhang der Darstellung bei Matthäus eher auf eine Gegend im Ostjordanlande fürt. Schon seit der Zeit der Kreuzfarer stehen oben zwei Klöster. — Der zweite der drei erwänten Bergrücken ist der kleine Hermon, der seinen Namen erst durch Hieronymus infolge einer falschen Auffassung von Ps. 42, 7 und 89, 13 erhalten hat; nach dem unter seinem Gipfel liegenden Dorf heißt er jetzt Dschebel ed Dahi. Er ist etwa 1700 F. hoch. Der dritte, der vom vorigen durch das Tal Jesreel getrennt wird, ist der etwas höhere Gilboa, der seinen höchsten Gipfel beim Dorfe Faku'a hat und daher jetzt Dschebel Faku'a heißt, obwol sich auch der Gilboa-Name durch das Dorf Dschelbôn noch erhalten hat. — Diesen drei Bergen gegenüber bildet von N.-W. nach S.-O. zu der Karmel, der seinen Namen „Fruchtgarten“ noch heute mit Recht trägt, die westliche Einfassung der großen Ebene. Er besteht aus einer 3 Meilen langen kompakten Kalksteinmasse, die nur durch ein schwellendes Hügelland vom Gilboagebirge getrennt, nordwestlich von En-Gannim (Dschenîn) ihren Anfang hat, allmählich zu einer Höhe von 1887 F. engl. aufsteigt und noch am Meere als südliche Begrenzung des Busens von Acca ein 500 Fuß hohes Vorgebirge (mit dem Eliaskloster) bildet.

Die Gruppe der verschiedenen, meist nordwestlich gerichteten Bergzüge im mittleren Westjordanlande wird als das Gebirge Ephraim bezeichnet. Hervorragen darin die Berge Samariens, Jer. 31, 5, die auch Berge Israels heißen, Jos. 11, 16. 21, im Unterschiede von den Bergen Judas, vgl. V. 21 (wärend in Ez. 6, 2. 3; 19, 9; 33, 28 die Berge Israels die in Juda mitbezeichnen), wie denn auf sie, besonders auf die mitten in Samarien liegenden auch der Name „Amalekitergebirge“, Richt. 12, 15, vergl. 5, 14, zu beziehen ist, — speziell der Berg Samarias als Berg der Stadt dieses Namens, 1 Kön. 16, 24; Am. 3, 9; 4, 1; 6, 1; Jos. 19, 50; 24, 30 u. a., — ein wenig südlicher die, vom Tal aus gesehen, ziemlich kahl erscheinenden, obwol keineswegs völlig unfruchtbaren Berge Ebal und Garizim, die höchsten Punkte dieses Mittelgebirges, die den Nabel des cisjordanensischen Landes bilden und schon in 5 Mos. 27, 4—8. 11—26 als solche ausgezeichnet sind. Der Ebal, der nördlichere, ist 3077 F. (engl.) hoch; der Garizim 2840. Das Tal zwischen beiden, in welchem Sichem (Neapolis = Nabulus) lag, auf seinem Grunde kaum 1500—1800 F. breit, erweitert sich nach O. zu der äußerst fruchtbaren Machna-Ebene, die mit einer die Wasserscheide zwischen dem Mittelmeer und dem Jordan bildenden Erhebung abschließt. Südwestlich vom Garizim und verbunden mit demselben erhebt sich der Zalmon, von welchem Abimelech und seine Leute, Richt. 9, 48, Zweige holten, um damit den Turm in Sichem in Brand zu stecken; vgl. auch Ps. 68, 15; er heißt jetzt nicht Sleimann, wie Van de Velde (Memoir to accompany the map of the holy Land, Goth. 58) angibt, sondern nach Cond.'s Map. Dschebel Selman, so dass seine Identität mit dem Zalmon deutlicher hervortritt. Es ist der Berg, von welchem der Nahr Arsuf ausgeht. — Nördlich vom Wadi Far'a, der sich, südöstlich gerichtet, zum Jordan hinabsenkt, läuft ein Bergrücken in den schroffen Fels el-Machrud aus, südlich von dem genannten Wadi aber

ragt der Karn Sartabe, ein nackter Kalksteinfelsen 1028 F. über dem Meere hoch, 2000 F. über das Jordantal hinaus, sowol nach N. wie nach S. zu weithin erkennbar und daher im Talmud neben dem Ölberg als eine zweite Station hervorgehoben, wo das Erscheinen des Neumonds durch Signalfackeln angezeigt werden sollte, — nach Robinson als die Grenze zwischen dem obern und untern Ghôr anzusehen. Südlich von Karn Sartabe zieht sich das Gebirgsland in einem weitgeschwungenen Bogen vom Ghôr zurück, um sich ihm erst wider südlich von der Jericho-Ebene gegen das Nordende des toten Meeres hin anzunähern. Obwol es sich aber von Westen her bedeutend absenkt, überragt es doch die Jordanniederung immer noch um 1000 bis 1500 Fuß, und fällt dann sehr schroff in dieselbe ab. Der Berg Bethels in der Mitte des Landes, Jos. 16, 1; 1 Sam. 13, 2, besteht nur in einer unbedeutenden Bodenerhebung. Nordwestlich davon aber erhebt sich ein neuer Rücken mit dem Ruinenort Timnat Sera, der 1843 von Eli Smith aufgefunden wurde, das Erbland Josuas (Tibne). Zu ihm gehört der Berg Gaas, auf dessen Nordseite Josua begraben wurde, und dessen Talbäche, 2 Sam. 23, 30 und 1 Chr. 12 (11), 32 erwänt werden. Die an dem Berge ausgehölten Gräber sind aber mit Porticus im edleren Baustyl versehen und gehören demnach einer späteren Zeit an. Etwas südlicher, auf der Grenze der Stammgebiete Benjamins und Judas liegt der Berg Ephron, Jos. 15, 9, ein Höhenzug nördlich von Wadi Bêt Hanîna und von der Straße, die von Jerusalem nach Ramle und Jafa fürt, unrichtig von Einigen mit dem Ephraimgebirge identifizirt. Der Berg Prazim, Jes. 28, 21, scheint in der Nähe des Tales Rephaim, südwestlich von Jerusalem zu suchen zu sein, wo David, 2 Sam. 5, 20; 1 Chr. 15, 11, die Philister schlug und deshalb die Örtlichkeit Baal Prazim nannte. Der Berg Zamaraim, 2 Chr. 13, 4, trug warscheinlich die benjaminitische Stadt gleichen Namens, Jos. 18, 22, deren Lage durch den Ruinenort es-Sumra (nach Cond.'s Map durch zwei Ruinen desselben Namens, die es warscheinlich machen, dass Zamaraim eine Doppelstadt war und daher — wie Saaraim, Aditaim u. a. dualisch bezeichnet wurde) am Wege von Jerusalem nach Jericho östlich vom Chan Hadrur angedeutet wird.

Das südlichere Gebirge, das judäische, das durch die Schlucht bei Michmas vom Gebirge Ephraims getrennt wird, steigt je weiter nach Süden desto höher an, bis es bei Hebron seine höchste Höhe, über 3000 F., erreicht, senkt sich dann aber schnell ab, bis es als Gebirge der Amoriter, 5 Mos. 1, 7. 19. 20. 41. 42, vgl. 4 Mos. 13, 30; Jos. 11, 3; Richt. 1, 35. 36 (jetzt er-Rakme) durch die Wadis Marra und Fikre von dem südlicheren Berglande geschieden wird. Seine ganze östliche Abdachung ist unfruchtbar, wild und einsam. Der Frankenberg, bei den Arabern Dschebel el Furêdis, Berg des Paradieses, ragt, 1 M. südöstlich von Bethlehem, 1 St. nordöstlich von Thekoa, steil und rund wie ein abgestumpfter Kegel, etwa 104 Meter über das hohe Tafelland, das sich über den Artâs-Grund nach S.-W. und S. zu um mindestens ebensoviel Meter erhebt, ganz vereinzelt hervor. Herodes hatte sich eine Festung auf ihm angelegt, deren Ruinen sich noch jetzt finden, wurde auch dort begraben, und Josephus, B. J. 1, 21, 10; Arch. 15, 9, 11, nennt ihn gänzlich ein Werk von Menschenhand (vergl. Schick in Z.D.P.V. III, S. 88 ff.). — Besonders wild und grotesk, oft großartig gestaltet, ist der östliche Teil des Gebirges am Ghôr. — Noch nördlich vom Wadi Kelt, unmittelbar an der Ebene Jerichos, ragt die düstere, öde Klippe, welche die Tradition aus der Zeit der Kreuzzüge (Robinson, Pal. II, 552) als den Berg der Versuchung bezeichnet, und daher Quarantana, arab. Karantel, nennt, 12—1500 F. hoch, voller Grotten und Hölen, in welchen Einsiedler gelebt haben. An das tote Meer treten die Felsen von wilden Schluchten, besonders von der des Kidron, durchbrochen, allmählich ganz unmittelbar heran, ungefär in der Mitte des Westufers lassen sie eine kleine Ebene (wo das alte Engedi) frei. Südlicher, der Landzunge gegenüber, die sich von Osten her in den See hinein erstreckt, steigt die öde Klippe Sebbe, das alte Masada (מְצָדָה) unmittelbar am See auf. Noch steht der untere Teil der Mauer von jener Festung, die der Macc. Jona-

than um 145 v. Chr. hier anlegen und Herodes d. Gr. kostbar ausbauen ließ. Noch deutet sich auch auf dem blutroth gefärbten Kalkstein die Umwallung Sylvas an, der hier nach der Zerstörung Jerusalems die letzten Reste der Sicarier unter Eleasar vernichtete. Erst gegen die Südspitze des Sees hin zieht sich das Gebirge wider etwas weiter zurück und läßt am See für Kaschm Usdum, eine isolirte Steinsalzmasse, Raum, welche etwas über 1 Meile lang und 1/4 M. breit, 45 Meter hoch, oben von Kalkstein und Mergel bedeckt, voller Hölen, Spalten, Risse, Zacken und Ausleckungen ist (Seetz. I, 428; II, 227. 240). Wo der Berg etwas überhängt, haben sich Stalaktiten von Salz gebildet; an vielen Stellen hat sich das Salz zu Zacken und Nadeln geformt und ist vom Regen ausgewaschen worden. Auf der Ostseite des Berges steht nach Lynch (Bericht, S. 198 f.) vor einer tiefen Felsenspalte eine freilich von Van de Velde (Reise II, S. 140) nicht mehr herausgefundene Säule, die sich auf einem abgrundeten, 40—50 Fuß hohen Piedestal selber noch an 40 Fuß hoch erhebt. Dies ist vielleicht die Säule, von der es in Weis. 10, 7 heißt, dass sie steht „zum Gedächtnis der ungläubigen Seele", nämlich des Weibes Lots; auch Josephus, Arch. 1, 11, 4, dürfte eben sie meinen. — Einen wesentlich andern Charakter als nach Osten nimmt das judäische Gebirge nach Westen zu an. Hier geht es in ein niedrigeres, fruchtbares und früher dicht bewontes Hügelland über, das zwischen dem Kamm und den Küstenebenen eine schöne Mittelregion bildet. Aber auch in der Niederung noch, in geringer Entfernung vom Meere gibt es Hügel und Hügelreihen, die zum teil noch immer gut bebaut sind. Dazu gehört der Berg bei Asdod, 1 Makk. 9, 15, und der Berg Baala, Jos. 15, 11, der westlich von Ekron nach Jabneel zu zu suchen ist; dazu gehören ebenso die Naphot Dor, 1 Kön. 12, 2, oder vielmehr die Höhen, auf denen die Naphot, die Ortschaften von Dor (Tantura), nördlich von Cäsarea lagen.

Im Ostjordanlande geht vom Hermon, dem jetzigen Dschebel es-Schêch, dem 10,000 F. hoch ragenden, weit ausschauenden Haupt des Antilibanos, der Dschebel Hêsch als Einrahmung des Landes am oberen Jordan und Hulesee, südsüdöstlich gerichtet, aus. Hinter den von W. nach O. nur allmählich ansteigenden Höhen dieses Bergrückens liegt eine Reihe von Waldhügeln, deren südlichster der Tell el Ferâs in Dscholan ist (vgl. den Art. „Basan" II, S. 113). Das südlichere Land östlich vom galiläischen See erscheint von W., z. B. von Safed aus gesehen, als eine ungeheure Hochebene hügeligen Bodens, der durch mehrere nach dem See laufende, tiefe Talspalten und Klüfte durchschnitten ist. Die Aussicht erstreckt sich sogar über diesen Distrikt hinaus und umfaßt noch einen großen Teil von Haurân bis an die Grenze des Ledsche (Rob. Phys. G. 52). Die östliche Grenze von Basan (Auranitis) nach der Wüste zu bildet der Alsadamus des Ptolemäus (5, 15), der Haurân, jetzt Drusengebirge, Dschebel ed Derûz. In der Bibel wird derselbe ebensowenig erwänt, wie der Dschebel Hêsch; denn der Berg Basans in Ps. 68, 16. 17 ist der Hermon. Einer von den hohen Bergrücken dieses Gebirges hat oben ein hohes Plateau, auf welchem sich mehrere einzelne, weithin sichtbare Spitzen erheben, besonders der Klêb (1720 Meter hoch), der sich vom galiläischen See aus als der höchste Gipfel ausnimmt, obwol der dahinter liegende Dschenek noch höher aufsteigt. Diese Berge sind alle vulkanisch und haben verlöschte Krater. Der Klêb ist auf der Süd- und Ostseite nackt; auf den nördlichen Abhängen ist er mit Eichengebüsch bedeckt. Die südlichen Teile des Haurângebirges sind äußerst malerisch, die nördlichen sind weniger großartig, aber diese wie jene sind durchweg fruchtbar.

Südlich vom Jarmuk, der nördlichen Grenze Gileads, steigen die Berge am Jordantal plötzlich wider höher auf und erreichen ihre höchste Höhe nach dem Zerka (Jabbok) zu. Sie sind hier etwa 5300 F. über dem toten Meere, 4000 F. über dem Mittelmeere hoch. Es sind dies die höchsten Gipfel jenseits des Jordans. Der sich südlich vom Jabbok erhebende Dschebel Oscha, der nach einem auf ihm erbauten Weli des Oscha (Hosea) den Namen hat, ist fast noch ebenso hoch. Das 1 1/4 Meile lange Gebirge heißt hier nach einer alten Ruinenstadt Dschebel Dschelâd (Gilead). Die Abhänge längst der Küste dest oten Meeres sind

wider viel schroffer; alles nimmt hier ein wilderes Aussehen an. Von tief einschneidenden Wadis durchfurcht, erhebt sich Rücken neben Rücken, und fällt die Höhe der westlichen Berge von über 4000 F. (bei Hebron) zu 1800—2000 F. am See, so beträgt diejenige der östlichen grauen Kalkfelsen 3000—3300 F. Der höchste der weiter unten zu bestimmenden Berge ist der Dschebel Attarûs im Abarim-Gebirge.

4. Die Hölen. Die vielen und zum teil sehr großen Hölen des Kreidegebirges in Palästina, die oft eine glockenförmige Gestalt haben, oft auch ein vielverzweigtes System von Gängen darstellen und denjenigen im Pariser und Mastrichter Kalkstein änlich sind (vergl. v. Raumer, Beitr. zur bibl. Geographie S. 64 ff.), ebenso aber auch die Hölen in dem vulkanischen Boden von Trachonitis und Basan und im Sandsteingebirge der Edomiter dienten zu allen Zeiten Tieren und Menschen teils zu Wonungen, wie denn die Horiter schon durch ihren Namen als Troglodyten bezeichnet sind, teils zu Zufluchtsörtern und Verstecken in Zeiten der Gefar, Richt. 6, 2; 1 Sam. 13, 6; 14, 11, teils auch zu Begräbnisstätten (wie besonders die Doppelhöle Makphela, die Abraham bei Hebron von den Hethitern kaufte, 1 Mos. 23, 9 ff.; 25, 9; 49, 29—31; 50, 13). Lot wonte mit seinen Töchtern nach dem Untergange Sodoms in einer Höle, 1 Mos. 19, 30. Die Canaaniter-Könige, die Josua bei Gibeon geschlagen hatte, flohen in die Höle zu Makeda, Jos. 10, 10—29, welche, da Makeda nach Jos. 15, 41 zur Niederung Judäas gehörte, nicht östlich, wie Eusebius angibt, sondern nord- oder südwestlich von Eleutheropolis (Bêt-Dschibrîn) — nach Eusebius in einer Entfernung von 8 röm. Meilen — gesucht werden muss. (In Richt. 20, 33 ist מַעֲרֵה, von ערה, entblößen, nicht mit „Höle“ [מְעָרָה], sondern mit „Plan“ von Gaba zu übersetzen). David versteckte sich mit seinen Anhängern in der Höle von Adullam (עֲדֻלָּם), (nach Wellhausen, Text der Bücher Sam., Göttingen 1871, S. 123 f., wäre freilich statt מערה, מצודה zu lesen), nachdem er Gath im Lande der Philister verlassen hatte, 1 Sam. 22, 1 und 2 Sam. 23, 13. Warscheinlich war es, wie Josephus Arch. 6, 12, 3, angibt, in der Nähe der Stadt Adullam, die wie Makeda in der Niederung Judas lag, Jos. 15, 35, vergl. 1 Mos. 28, 1. 12. 20; Jos. 12, 15; 2 Chr. 11, 7; Mich. 1, 15; Neh. 11, 30; 2 Macc. 12, 38. Die große Höle Chareitun südöstlich von Bethlehem, dessen Nähe aus 2 Sam. 23, 13 nicht zu folgern steht, am Wadi Artâs, hat die Tradition wol mit Unrecht für die betreffende ausgegeben. Ebenso verbarg sich David in der Höle von Engedi und schnitt dort dem Saul den Zipfel von seinem Mantel, 1 Sam. 24, 4 ff. Der 142. Ps. soll nach v. 1 auf einen Aufenthalt Davids in der Höle bezogen werden; da die Höle aber nicht näher bezeichnet wird, kommt es nicht darauf an, auf welchen. Jeremja versteckte nach 2 Makk. 2, 5 die Bundeslade in der Höle des Berges Nebo. —

Im Gebiete Judas ist in der Tat voran die Gegend, in welcher Makeda und Adullam gelegen haben dürften, bei Bêt-Dschibrîn und etwas nördlich davon bei Dêr-Butum, Dêr Dubbân und Chirbet Dakar, südlich vom Wadi Samt, südöstlich und südlich von Tell es Sâfije, kurz die Gegend des Übergangs der Hügelregion zum Gebirgslande an Hölen reich. „Der Kirchenvater Hieronymus sagt, dass in dieser Gegend (von Bêt-Dschibrîn) einst die Horim, die Berg- oder Hölenbewoner gelebt hätten und dass auch die Idumäer, mit welchen als ihren Besiegern die Horiter sich später mischten, von hier bis nach Petra wegen der großen Hitze in Hölen gewont hätten. Es ist kaum zu bezweifeln, dass die Hölen dieses Distrikts uralt sind. Ihre Menge und ihre gleichmäßige Ausfürung lassen schließen, dass sie als Wonungen gedient haben. Obwol der Stein, eine Art grauer Kreide, ziemlich weich ist, so ist doch die Kunstfertigkeit zu bewundern, mit welcher die oft 12 Meter hohen glockenförmigen Gewölbe in langen Reihen nebeneinander eingehauen sind. Sie erhalten Luft und Licht von oben; übrigens fallen manche derselben nach und nach ein“ (Socin Route 11). Bei Dêr Dubbân „besteht die Hauptgruppe der Hölen aus ungefär einem Dutzend, von denen einige eingestürzt

sind. Sie enthalten dieselben Nischenverzierungen, wie die Hölen von Bêt-Dschibrîn; in einigen Hölen spitzt sich die Wölbung in verschiedenen Absätzen zu. Bisweilen glaubt man eine Apsis oder änliches zu erkennen. Einige Hölen tragen Inschriften in alt-arabischen Charakteren; eine derselben enthält die Worte: allâhu acbar, Gott ist groß, andere bloß Personennamen. Auch einige Kreuze sind im Innern der Hölen eingemeißelt" (Socin a. a. O.). — Merkwürdig aber ist auch die Höle in Kaschm Usdum, deren Seitenwände, Dach und Fußboden aus festem Salz bestehen (Robins. III, S. 27), — und durch ihre Größe ragt die Höle et-Tuwême bei Bêt-Atâb hervor, die sich einige Stunden westlich von Bethlehem findet, vergl. Robins. Pal. II, S. 610 ff. 622. 661 ff., Van de Velde, Reise II, S. 162 f. 175; Ritter XVI, 1, S. 136 ff. Vor allen andern jedoch zeichnet sich durch ungeheure Ausdehnung das sogenannte Labyrinth von Chareitun (Khureitun) aus, das von Chariton, dem Stifter dreier Lauren bei Jerusalem, Jericho und Thekoa gegen Ende des 4. Jarhunderts, seinen Namen hat. Es besteht aus einem großen Komplex von Korridoren, die als durch Erosion erweiterte Sprungklüfte mit der Axe des Tales parallel laufen, sich durch rechtwinklicht abbiegende Quergänge mit einander verbinden, meist einige Hundert Schritt lang sind, einer nach dem andern immer weiter in den Fels hineinfüren und durch immer neue malerische Ansichten von überhängenden Felsen, Grotten und Hölenöffnungen überraschen. Nach der Versicherung der Beduinen, die in der oberen Partie ihren Wonort haben, ist das ihnen unheimliche Ende der Höle noch von niemand erforscht. Tobler ist in ihr 1845 am weitesten, bis auf etwa 1000 F. vom Eingange, vorgedrungen. Er fand in der Tiefe, in die er sich auf Schurren hinablassen muſste, eine interessante Unterwelt voller Gräber und Inschriften. Letztere schienen samaritanisch oder syrisch zu sein, vergl. Tobler, Topogr. von Jerus., II, S. 509—529; Fraas, Aus dem Orient, Stuttg. 1867, S. 78 ff. — Wie schon die Namen Dêr (Kloster) und Chareitun andeuten, sind diese Hölen ganz besonders von Eremiten bewont gewesen. Vor allem aber ist das Kidrontal bei Mar-Saba, das davon den Namen Wadi er Rahib, Mönchstal, erhalten hat, und der Quarantanaberg, ebenso aber auch der Karmel, an Hölen-Eremitagen reich gewesen. Im Karmel soll es mehr als 1000, in der einen Gegend, welche Höle der Ordensleute heißt, an 400 nebeneinander gegeben haben. Jacobus de Vitriaco verglich den Berg mit einem Bienenstock, in dessen Zellen viele Bienen aus geistlicher Süßigkeit ihren Honig bereiteten. — Was die Höle unter der Marienkirche in Bethlehem, die traditionelle Geburtsgrotte, betrifft (vergl. den Art. „Bethlehem" Bd. II, S. 351), so scheint allerdings schon in Justins Zeit allgemein angenommen zu sein, daſs die Stätte der Geburt eine Höle bei Bethlehem gewesen sei (Just. dial. c. Tryph. 78, p. 175). Origenes redet davon als von einer überall bekannten Sache, c. Cels. I, 51; änlich Eusebius, Demonst. ev. VII, 2. In Betracht kommt dabei aber, daſs es bei den Christen Palästinas schon frühzeitig Sitte wurde, die Ereignisse der h. Geschichte und Legende (so die Geburt der Maria selbst, die Erscheinung Gabriels, die Begegnung der Maria und Elisabeth, die Geburt des Täufers, die Verklärung und den Todeskampf Christi, die Reue Petri, die Aufstellung des Glaubensbekenntnisses der Apostel) in Hölen zu verlegen (vergl. Robins. Pal. III, S. 286, und Maundrells dort mitgeteilte Bemerkungen). Es ist, als hätte man die Hölen als die gesichertsten, am wenigsten der Zerstörung ausgesetzten, vielleicht auch als die für das Heilige als solches geeignetsten Örter allen anderen vorgezogen.

In Galiläa findet man im Wadi el Hamâm, der nördlich von Medschdel in den See Genezaret mündet, in der halben Höhe der 5—600 F. fast senkrecht emporsteigenden Felswände, nach Cond's. Map an der südlichen Seite des Tals, an der auch Irbid (Arbela) liegt, (eine halbe Stunde westlich von Medschdel) eine Reihe natürlicher, zum teil künstlich erweiterter und durch Gänge miteinander verbundener Hölen, zu denen von unten nur ein schmaler Fußpfad hinauffürt, — Kalaat Ib'n Ma'an oder Kala'at Hamâm = Taubenschloſs genannt, groß genug, etwa 600 Menschen zu bergen. Dieser Hölenkomplex, von Josephus als bei dem Dorfe Arbela gelegen bezeichnet, Arch. 12, 11, 1; 14, 15, 4. 5; B. J.



1, 16, 2—4; 2, 20, 6; vit. 37, war in Herodes Zeit eine Räuberburg. Herodes war genötigt, seine Krieger in großen hölzernen Kisten herabzulassen, damit sie die Räuber mit Feuer und Schwert angreifen, mit Haken herausziehen und in den Abgrund stürzen konnten. Auch in der Zeit der Kreuzzüge scheinen diese Hölen benutzt worden zu sein. Ein par Gewölbe haben Spitzbögen, welche aus ihr herzuleiten sind.

5. Die Täler, Gründe und Ebenen. Die Menge und Mannigfaltigkeit der Niederungen zwischen und außer den Bergen war so groß, dass es zur Bezeichnung derselben schon im Hebräischen wenigstens vier verschiedene Ausdrücke gab, deren besonderer Sinn so feststand, dass sie selten oder nie miteinander vertauscht wurden: נַחַל, Talbach, den Bach, der freilich im Sommer leicht versiegte und daher oft überhaupt kaum zu bemerken war, mitbezeichnend, von נָחַל, verwandt mit נָהַל, in sich aufnehmen und fortfüren, auch besitzen, — גַּיְא, Tal an sich und one Bach, nur etwa hin und wider und bloß mit stehendem Wasser versehen, nach Gesen. von גָּוָה = zusammenfließen, — עֵמֶק, Grund, eine sich etwas ausbreitende und sich daher auch zur Bestellung eignende Vertiefung, von עָמַק = tief sein, — und בִּקְעָה, Ebene, größere Fläche inmitten des Gebirgslandes, von בָּקַע = spalten, scheiden. Die נְחָלִים werden unter 6. bei den Flüssen mitbesprochen werden.

Als Tal, גַּיְא, ist besonders das Ben- oder Bne-Hinnomtal gleich südlich von Jerusalem, das im Unterschiede vom Nachal des Kidron stets als גַּיְא (st. constr. גֵּי) bezeichnet wird, hervorzuheben, vergl. den Artikel „Gehenna“ IV, S. 784; ferner das גֵּי חִזָּיוֹן, Schau-tal, die Stätte Jerusalems selber, die wol mit Beziehung auf den vom Herrn geborgenen und dabei doch versunkenen Zustand ihrer Bewoner so genannt wird, Jes. 22, 5; dann das גֵּי שְׁמָנִים, das fette Tal, in welchem der Berg Samarias liegt, Jes. 28, 1. 4, vergl. Mich. 1, 6, — auch das Salztal, גֵּי הַמֶּלַח, der südlichste Teil des Ghôr (südlich vom toten Meere), wo Joab, 2 Sam. 8, 13; Ps. 60, 2, und später Amazja, 2 Kön. 14, 7 die Edomiter besiegten und wo die Salzstadt, Jos. 15, 62, lag. — Erwänt wird ferner das Tal der Zimmerleute, גֵּי חֲרָשִׁים, im Stamme Benjamin, westlich von Jerusalem, ein Seitental von der mit dem Grunde von Ajalon zusammenhängenden Ebene Bêt-Nuba, bei Ono, 1 Chr. 4, 14; Neh. 11, 34, vergl. Robins. Phys. G. S. 110, — das Hyänental, גֵּי הַצְּבֹעִים, 1 Sam. 13, 18, warscheinlich nach der gleichnamigen Stadt, Neh. 11, 34, so genannt, auf der Grenze Judas und Benjamins, etwa ein Teil der Schlucht von Michmas, wo sie nach dem Ghôr hinabläuft, oder ein Seitenwadi, — das Tal von Zephat bei Maresa (Meräsch, 1 röm. M. südsüdwestlich von Bêt-Dschibrîn), wo Assa den Äthiopier Serach schlug, 2 Chr. 14, 10, vergl. Robins. Phys. G. S. 115, — außerdem das Tal Jephthael auf der Nordgrenze Sebulons, Jos. 19, 14. 27 = Wadi Abilin bei dem jetzigen el-Dschefât, dem Jotapata des Joseph., vergl. Robins. N. B. F. S. 139, — das Tal der Wanderer, östlich vom Meere (Luth.: Tal, da man geht am Meere gegen Morgen), Ez. 39, 11. 14, — endlich auch das Tal im Gefilde Moabs gegen den Gipfel des Pisga, 4 Mos. 21, 20, und das Tal gegenüber von Beth-Peor, 5 Mos. 3, 28; 4, 46. —

Zu den Gründen, עֲמָקִים, gehört voran der Blachgrund, עֵמֶק שָׁוֵה, der den Namen Königsgrund bekam, 1 Mos. 14, 17; er ist warscheinlich im Kidrontal bei Jerusalem und zwar da, wo sich dies Bachtal nach Süden zu bestellbar erweitert, zu suchen; als eine Vertiefung, die zugleich eine Verbreiterung ist, kann dieser Teil ganz wol ein עמק heißen, vergl. den Art. „Melchisedek“ Bd. IX, S. 525, — ebenso der Josaphatsgrund, Jo. 3, 7. 17 (4, 2, 12),

der in V. 19 (4, 24) auch עֵמֶק הֶחָרוּץ, Tal der Entscheidung (nicht: des Dreschschlittens) heißt, nach der Tradition mit dem eben erwänten Blachgrunde wesentlich identisch, nach Anderen das Lobetal, das nach dem Könige Josaphat Josaphats- und Königsgrund genannt sei, — ferner der Riesengrund, עֵמֶק רְפָאִים, Jos. 15, 8; 18, 16; 2 Sam. 5, 18. 22; 23, 13; Jes. 17, 5, ein Gefilde, das sich sehr fruchtbar, 1 Stunde lang, 1/2 St. breit, gleich südwestlich von Jerusalem ausbreitet, und sich durch eine Bodenerhebung westlich von Wadi Bêt-Hanîna, südlich von dem an Rosengärten, Olivenbäumen und Weinbergen reichen Wadi el Werd (Rosenwadi) scheidet, vergl. Robins. Pal. I, S. 365; N. B. Forsch. S. 346. 356, — der Grund von Ajalon, Jos. 10, 12, nach Jafa zu, wo das Gebirge aufhört und die Hügelregion beginnt, — südlicher in derselben Region der Grund der Bethsemiter, 1 Sam. 6, 13, dem Wadi Sarâr zugehörig, — noch südlicher der Terebinthengrund, עֵמֶק הָאֵלָה (Luth. Eichgrund), in der Nähe von Socho, wo David mit Goliath kämpfte, 1 Sam. 17, 2. 19; 21, 9, ein Teil des heutigen Wadi Samt (es Szemt = Akaziental), — auf der östlichen Seite des Gebirges der Grund Achor, der Trübungsgrund, Jos. 7, 24. 26; Hos. 2, 15; Jes. 65, 10, auf der Grenze Judas und Benjamins, warscheinlich südwestlich von Jericho, — der Grund von Keziz, Jos. 18, 21, wesentlich ebenda, — das Lobetal, ע׳ הַבְּרָכָה, 2 Chr. 20, 26, in welchem Josaphat und das Volk den Herrn für den in der Wüste Thekoas wunderbar erlangten Sieg priesen, warscheinlich = Kapharbarucha bei Euseb. und Epiph., s. Reland S. 355. 685, noch jetzt Bereikut südlich von Thekuʿa, vergl. Robins. Pal. III, S. 868, — auch das Felbertal, ע׳ הַשִּׂדִּים, jetzt das Südende des toten Meeres bildend, wo Sodom und die dazu gehörigen Städte lagen, 1 Mos. 14, 3. 10, — nordwestlich von Jerusalem der Grund bei Gibeon, in welchen Jesaia in c. 28, 21 jenen Sieg Davids über die Philister verlegt, den er nach 2 Sam. 5, 25 bei Geba, nach 1 Chr. 15 (14), 16 bei Gibeon davongetragen hatte, nach Rob. Phys. G. S. 113 die schmale Ebene zwischen Gibeon und dem Bergrücken von Nebi Samwil, — der Tränengrund, ע׳ הַבָּכָא, Ps. 84, 7, der, wenn auch eigentlich Bacabaumgrund, doch mit Anspielung auf בָּכָה, weinen, so genannt wurde, in nicht näher zu bestimmender Lage, — der Grund von Jesreel, Richt. 6, 33; 1 Sam. 31, 7; 1 Chr. 11 (10), 7, womit nach Richt. 6, 33 nicht die Ebene von Megiddo im ganzen, sondern der von Jesreel (Zerin) östlich zwischen dem Dschebel el-Dahi und dem Gilboa nach Bêtseân und dem Jordan hinabfürende Teil derselben gemeint ist, — im Ostjordanlande endlich der Grund von Bethharam, Bet-Nimra und Succot, Jos. 13, 27, speziell der Grund von Succot, Ps. 60, 8; 108, 8, und der von Lais, dem nachherigen Dan, nach Bet-Rehob zu, an dem jetzigen Ard el Hule, Richt. 18, 28.

Ebenen zwischen den Bergzügen, בִּקְעוֹת, finden sich vor allem am Jordan hinab, voran schon die große Niederung zwischen Libanon und Antilibanos, die Cölesyrien, jetzt Bekâa heißt, Am. 1, 5 durch ein Wortspiel בִּקְעַת אָוֶן statt ב׳ און genannt, — dann die Ebene an der südlichen Abdachung des Hermon, die Ebene des Libanon, Jos. 11, 17; 12, 7, wenn anders hier nicht (gegen Keil) die Bekâa selbst zu verstehen ist, — dann die Ebene von Mizpe, Jos. 11, 8, die sich am Jordan herab bis zum Merom-(Hule-)See erstreckt und jetzt Merdsch Ajûn heißt, in Jos. 11, 3 auch als Land Mizpas bezeichnet; Mizpa (Warte) dürfte, wie Knobel angenommen hat, das heutige Dorf Mutelle (= Niedersicht, Aussicht) sein, das auf einem etwa 200 Fuß hohen Hügel liegt und einen herrlichen Überblick über die Huleniederung gewärt, vergl. Rob. Pal. III, S. 888, N. B. F. S. 489, — ferner die Jordansaue bei Jericho, 5 Mos. 34, 3. — Im höheren Gebirgslande Galiläas zeichnen sich die schon bei den anliegenden Bergen erwänten drei Ebenen aus, er-Rame, dann die Ebene Sebulons,

jetzt el-Battauf, die auch Ebene von Sepphoris und Asochis genannt wird, nördlich von Nazaret, und die große Ebene von Megiddo oder Jesreel, südlich von Nazareth, ein Dreieck, das südwärts bis Dschenîn reicht und sich westlich an den Karmel anlehnt, an jeder Seite 4—5 Meilen lang. Im A. T. wird von diesen drei Ebenen nur die letztere und größere ausdrücklich erwänt und zwar nur an zwei Stellen, Sach. 12, 11; 2 Chr. 35, 22, wo sie Ebene von Megiddo heißt. Als die Römer Megiddo in Legio verwandelten, ward auch der Name der Ebene demgemäß geändert (bei Euseb. und Hier.). Josephus nennt sie die große Ebene schlechthin, B. J. 3, 3, 1; Arch. 8, 2, 3, gebraucht diese Bezeichnung aber auch von der Ebene von Sebulon und überhaupt so unbestimmt, dass man die wirklich von ihm gemeinte Ebene nur nach dem Orte, von welchem bei ihm die Rede ist, näher bestimmen kann, vergl. Z.D.M.G. III, S. 50. Der schon erwänte Grund (עֵמֶק) von Jesreel, Jos. 17, 16; Richt. 6, 33; Hos. 1, 5, ist als ein bloßer Ausläufer von dieser Ebene zu unterscheiden; doch wurde letztere ebenfalls nach Jesreel benannt. Und da im Griechischen dieser Name zu Esdraela korrumpirt wurde, so bildete sich für die Ebene die Bezeichnung Esdrelom, Judith 1, 8; 4, 5; 7, 3; dann auch Esdrelon. Jetzt heißt sie Merdsch Ibn Amir. Schon wegen ihrer Terrainbeschaffenheit, aber auch wegen ihrer guten Verbindung mit dem Jordantal und Ostjordanlande ist sie durch alle Jarhunderte hindurch der Hauptschlachtenplan Palästinas gewesen. Südlich schließt sich an sie die Ebene Dothans an, auf der die Geschichte des Verkaufs Josephs vor sich ging, 1 Mos. 37, 17—36, vergl. auch Judith 4, 5.— Im mittleren Lande ist außer der schönen Machna-Ebene östlich von Sichem, die im A. T. nicht ausdrücklich erwänt wird, noch die Ebene von Ono zu nennen, Neh. 6, 2; sie wird, da Ono nach 1 Chr. 8, 12; Esr. 2, 33; Neh. 7, 37; 11, 35, nicht mit Bet-Unia, nordwestlich von Jerusalem, unweit Beitins (gegen Keil u. a.), aber auch wol nicht mit dem für Neh. 6, 2 zu fern gelegenen Kefr Ana, 1¾ St. nördlich von Ludd (gegen Van de Velde) gleichzustellen ist, sondern mit Lod (Lydda) zusammengehörte, am besten für die Ebene von Bêt-Nuba, die sich östlich an den Ajalongrund anschließt, mitten zwischen Ludd und Jerusalem, gehalten; hier liegt die Ruinenstätte Kafir, womit Kefirim, Neh. 6, 2 zu vergleichen ist. — Alle diese Ebenen inmitten der Berge, besonders die galiläischen, zeichnen sich durch üppige Fruchtbarkeit aus. Wenigstens ebenso gesegnet aber sind die größeren Küstenebenen, die am besten hier gleich miterwänt werden. Es ist die trefflich angebaute, mit Dörfern gut besetzte, wenn auch nur 1½ St. breite Ebene von Tyrus, die von Tyrus südwärts bis zum Ras el-Abyad reicht; dann von Râs en-Nâkura bis zum Karmel die immer noch zu wenig bebaute Ebene von Acca; dann südlich vom Karmel bis nach Jafa die noch viel längere und breitere Ebene Saron, הַשָּׁרוֹן, *Σαρών*, *Σαρωνάς* (von ישר, grade, eben sein), die durch ihren Blumenreichtum berühmt ist, Jes. 33, 9; 35, 2; 65, 10; H. L. 2, 1; 1 Chr. 28 (27), 29; Apg. 9, 35, — zuletzt südlich von Jafa bis nach Gaza die Sefela oder Niederung, הַשְּׁפֵלָה (Luth. die Gründe), Jos. 9, 1; 10, 40; 12, 8; 15, 33 u. a., in der Alex. gewönlich *ἡ πεδινή* oder *τὸ πεδίον*, zuweilen *ἡ Σεφηλά*, wie auch 1 Makk. 12, 38.

6. Die Flüsse, Wadis und Seen. Dem Lobe, welches 5 Mos. 8, 7 dem Lande Canaan gegeben wird, dass es sei ein gutes Land von Wasserbächen, die in den Ebenen und am Gebirge hervorgehen, steht die Bemerkung in 5 Mos. 11, 10 f. zur Seite, dass es nicht sei wie Ägypten, welchem die Menschen die Bewässerung mit dem Fuß (durch Herstellung von Rinnen, später mit Hilfe eines Tretrades) zuleiten, vielmehr als Bergland des Regens vom Himmel bedürfe und demnach von der fortgehenden Fürsorge des Herrn abhänge. In der Tat trockneten auch schon in Israels Zeit bei Regenmangel die Bäche leicht aus, sodass sie zu Lügenbächen, אַכְזָב, Jer. 15, 18, wurden und diejenigen, welche auf ihr Wasser rechneten, änlich wie die Wüstenbäche, von denen Hiob 6, 15 so anschaulich geredet wird, betrogen. Als Flüsse, die ein immerfließendes Wasser (אֵיתָן)

haben, sind nur der Jordan und einige seiner Zuflüsse, an der Küste nur der Belus, der untere Kison und Audsche zu nennen. An Quellen indes, die wenigstens die anliegenden Ortschaften mit gutem Wasser versorgen, ist Palästina reicher, als gewönlich angenommen wird; schon in und bei Jerusalem lassen sich etwa an 30 nachweisen, vergl. Robins. Phys. G. S. 239.

a) Die Bäche, die dem Mittelmeere zufließen: Nahr el-Kâsimiye, Belus, Kison, Nahr Karadsche (Schichor Libnath), Nahr es-Zerka, Abu Zabura und Rohrbach, Audsche, W. Sarâr, Sorektal, W. es-Samt, W. Hasy, W. Scheri'a oder W. es Seba'a. Der nördlichste der Küstenbäche ist der Nahr el-Kâsimiye, der nördlich von Tyrus mündet. — Bei Haifa, 15 Min. südlich von Acca, mündet der zwar nicht in der Bibel, aber von Josephus, Plinius und anderen alten Autoren erwänte Belus, jetzt Nahr Na'mân, der im südlichsten Teile der Ebene von Acca in einem sumpfigen Felde seine Quelle hat und besonders als Ort der Erfindung des Glasmachens bekannt ist. — An der Nordseite des Karmel fließt der Kison, Richt. 4, 7. 13; 5, 21; Ps. 83, 10; 1 Kön. 18, 40, jetzt Nahr el-Mukatta. Er entsteht mitten in der Ebene Esdrelom aus einer Vereinigung von Bächen, von denen die einen wie der Bach von Ledschûn, d. i. das Wasser von Megiddo, Richt. 5, 19, aus dem südlichsten Teil der großen Ebene, die andern aus den nordöstlichen Gegenden von Endor und vom Thabor herkommen und in den Niederungen im Frühjare zuweilen große Überschwemmungen anrichten, sodass Richt. 5, 20 f. noch immer verständlich wird, im Sommer dagegen völlig versiegen. Unten am Karmel fließt er durch ein enges Tal nach der Ebene von Acca, und hier erst hat er, ungefär 1 St. östlich von Haifa, von den Vorbergen des Karmel her beständig fließende, sehr reichliche Quellen (vergl. Schaw, Travels, 4, S. 274; Thomson, Land and Book II, S. 141; Porter's Handbook, S. 383). Durch sie gespeist, wird er zu einem breiten Bache und schlängelt sich durch einen Strich Sumpflandes, von einer im Sommer sichtbar werdenden Sandbank durchsetzt, träge dem Meere zu. — Südlich vom Karmel wird in der Bibel der Schichor Libnath als südliche Grenze des Stammes Aser, Jos. 19, 26, und der Rohrbach, נַחַל קָנָה, als Grenze zwischen Manasse und Ephraim, Jos. 16, 8; 17, 9, erwänt. Der erstere ist sehr warscheinlich der Nahr Karadsche (bei Robinson auch Nahr Belka, auf Cond.'s Map Nahr Dufle). Mehr als ein anderer Wadi bildet der des Karadsche, welcher gleich südlich von der höchsten Spitze des Karmel, speziell vom Tell Kamôn (nach Van de Velde I, S. 248 ff. und Robins. N. B. F. S. 148 ff. = Jokneam, Jos. 12, 22; 19, 11) nach Fureidis zu seinen Anfang hat, einen zur Grenze geeigneten Einschnitt, wie dies auf Cond.'s Map viel bestimmter als auf den früheren Karten zu erkennen ist. Er mündet 15 Min. südlich von Tantura, dem alten Dor, Jos. 17, 11, an dessen klippenreichem Gestade die Phönizier den Fang der Purpurmuschel betrieben. — Der Nahr es-Zerka, den Robinson mit dem Schichor Libnath zu identifiziren geneigt ist (Phys. G. S. 189), ist unbedeutender, wenn auch tief und nie versiegend; er mündet $^1/_2$ St. südlicher. Dies ist der schon dem Plinius, H. N. 5, 17, bekannte Krokodilfluss; er wird noch heute Maat-Temsâh, Krokodilwasser genannt, und neuere Reisende wollen an ihm wenigstens noch Skelette von Krokodilen gesehen haben. Nach „Warte des Tempels“ Nr. 38 kam ein Krokodil aus einem Sumpfe dieses Flüßchens auf einen Waizenacker und wurde dort getötet, vgl. N. Nachrichten aus dem Morgenland Nr. 92 (1877), S. 122. — Der Kana- oder Rohrbach sodann, der die Grenze zwischen Manasse und Ephraim bildete, ist nach Kiepert nicht der nach Süden zunächst folgende Abu Zaburabach, der auf Cond.'s Map als Nahr Iscanderune bezeichnet ist, sondern erst der Nahr el-Falaik, der aus Sümpfen voll riesenhaften Rors und Schilfs und voller Blutigel hervorkommt. Dieser Bach mündet nicht, wie noch Robinson, Phys. G. S. 191 annimmt, bei dem Dorfe Arsuf (Apollonia bei Josephus), sondern nach Socin und Cond.'s Map 2 Stunden nördlicher, halbwegs zwischen Kaisariye und Jafa. Er hat sich aber den neueren Forschungen als ein sehr kurzer Küstenfluss erwiesen und die weiter herkommenden Bäche, die ihm Van de Velde

und Kiepert auf ihren Karten als Nebenflüsse zugehen lassen, laufen teils nach dem nördlicheren Zabura, teils nach dem südlicheren Audsche. Warscheinlich ist der biblische Rohrbach einer von den Zabura-Zuflüssen, nämlich der Wadi Schaïr, der als Fortsetzung des Tales zwischen Ebal und Garizim fast durchweg eine nordwestliche Richtung inne hält, alles Wasser von den anliegenden Gegenden, auch von Samaria, aufnimmt, dann zwischen hohen Abhängen hinläuft und westlich von Ramin aus den Bergen tritt. Aus seiner nordwestlichen Richtung erklärt es sich, dass Manasses Grenze, wie Jos. 17, 9 angegeben wird, am Bach herunter kommend, über ihn hinausgriff (weiter unterhalb in der Ebene noch ein Gebiet südlich von ihm mitumfassend), obwol die Städte bis an ihn hinan Ephraim zuerteilt wurden. — Das tiefe und rauhe Wadi, welches jetzt Kanâ heißt und welches noch Robinson, Phys. G. S. 107, mit dem biblischen Rohrbach identifiziren möchte, hat seine Anfänge südlich von Sichem (bei Ferâta und noch östlicher) und kommt nicht so weit nach Norden herauf, wie es bei Van de Velde gezeichnet ist, sondern läuft südwestlich und westlich dem Audsche zu. Dass Manasses Gebiet so weit nach Süden gereicht haben sollte, ist sehr unwarscheinlich. Sichem gehörte jedenfalls zu Ephraim, Jos. 21, 20 f., und Mikmethat, der nördliche Grenzort Ephraims, lag vor Sichem, Jos. 16, 6; 17, 7 (vielleicht in der Gegend des heutigen Dorfes Azmut, östlich von Sichem, ein wenig nördlicher als dies, und zwar auf den Bergen, welche mit dem Ebal zusammenhängen und die Machna-Ebene östlich begrenzen).

Der Audsche, der von einem Weli des Rubin auf den Hügeln im Norden von Jubna auch den Namen Nahr Rubin hat, nimmt außer anderen Wadis auch die von Ludd und Ramle herkommenden in sich auf, hat aber seine eigentlichen, sehr großen Quellen in einem mit Ror und Schilf bewachsenen Sumpf in den Anfängen des Hügellandes und mündet fast ebensogroß wie der untere Jordan etwas nördlich von Jafa. In der Bibel wird er nicht selbst erwänt, wenn auch Nebenarme und Niederungen von ihm, wie die Bäche von Gaas, 2 Sam. 23, 30; 1 Chr. 12, 32, der Grund von Ajalon, die Ebene von Ono und das Tal der Zimmerleute, Neh. 11, 35; 1 Chr. 4, 17, an den Straßen zwischen Jafa und Jerusalem, vorkommen. — Der Wadi Sarâr, dessen Wasser leicht austrocknet, stellt die Verbindung zwischen Yebna, dem alten Jabne oder Jabneel und der Gegend Jerusalems her, und ist sowol wegen seiner Nebentäler bei Jerusalem als auch wegen der Tatsachen, die an oder in ihm geschehen sind, wichtig. Seinen ersten Anfang hat er als Wadi Bêt-Hanîna schon nördlich von Jerusalem, westlich von Er Râm; bis über Kalônie hinaus, wo er gewönlich Wadi Ismain (auch Ismail) heißt, hält er zunächst die südwestliche Richtung inne, am Fuße des Rückens entlang laufend, auf welchem Nebi Samwîl, Kustul, Soba und Kesla liegen. Von Westen her vereinigen sich mit ihm die Nebenwadis, die an der Straße zwischen Jerusalem und Bethlehem ihren Anfang haben, besonders der W. el-Werd aus dem Rephaimgrunde. Weiterhin, wo er westlich gerichtet ist, nimmt er von N.-W. her den von Kariet el Enab (Kirjat Jearim) herabkommenden W. Ghurâb in sich auf. Sarʿa, das alte Zorea, Simsons Geburtsort, liegt auf der Höhe, die sich nordwestlich von der Einmündung des W. Ghurâb erhebt. So wird denn auch der Nachal Sorek, in welchem Delila wonte, Richt. 16, 4, zu diesem Bachsystem gehört haben, wenn er nicht mit dem W. Sarâr oder Ghurâb geradezu identisch ist, wie denn auch noch Eus. und Hier. ein Kafar Sorech nicht weit von Zorea kennen. Der Name Rebental (Sorek) passt ganz zu den herrlichen Weinbergen dieser Gegend. — Der W. es Samt (Akaziental) kommt von el Chidr (St. Georg), westlich von Bethlehem (als W. el Musurr) herunter und mündet nicht weit nördlich von Esdud (Asdod). Auf der Südseite seines stattlichen Tales liegen, eine Stunde westlich von der Einmündung des schönen, von S. kommenden W. Sur (gerade südlich von Zorea) die Ruinen von Schuêke, dem alten Socho, und warscheinlich ist der Terebinthengrund, עֵמֶק הָאֵלָה (Luth. Eichgrund), in welchem sich die Kinder Israel gelagert hatten, wärend die Philister zwischen Socho und Aseka standen, eben dieser Teil des W. Samt, 1 Sam. 17, 1 f. —

Der W. Simsim kommt nach den früheren Angaben nördlich von Bêt-Dschibrîn aus den Bergen heraus und läuft als eine breite Landsenkung mit reichem Boden, den wiesenhaften W. el Hasy in sich aufnehmend, nach Ascalon zu. Allein auf Cond.'s Map findet sich bei dem Dorfe Simsim nur der W. el Hasy von S.-O. herkommend, mit dem sich dort der kleine W. Umm-Lakis von O. her vereinigt, und bei Ascalon mündend. — Der W. esch Scherîʿa entsteht aus einem von S.-O. und einem von N.-O. kommenden Arm. Der letztere, der als ein tiefes Tal östlich von Hebron seinen Anfang hat, nimmt die Vertiefung, in der Hebron liegt, südlich von der Stadt in sich auf und heißt von diesem Punkte an oder schon etwas weiter oben W. el Chalîl. Die Vertiefung ist der Grund Hebrons, 1 Mos. 37, 14, und sein nördlicher Anfang ist warscheinlich das Eschkoltal, 4 Mos. 13, 24. 25; 32, 9; 5 Mos. 1, 24. Der andere von S.-O. kommende Arm, der W. Arʿâra, der seinen Anfang südlich von Arʿâra, dem alten Aroer, hat, dürfte der Besorbach sein, über welchen hin David die Amalekiter verfolgte, 1 Sam. 30, 21; Zik'lag, das sie geplündert und in Brand gesteckt hatten, 1 Sam. 30, 1. 2, vergl. 27, 6; 29, 1. 11, lag nicht weit von Aroer, Jos. 15, 12. 26. 31; 19, 2. 5; 1 Sam. 30, 26. 28; 4 Mos. 14, 45; 21, 3; 5 Mos. 1, 44; Richt. 1, 17, vergl. Rob. Ph. G. S. 118 ff. Nachdem der W. esch Scherîʿa als W. es Sebaʿa bei Beersaba vorüber ist, läuft er in nordwestlicher Richtung, nimmt zuletzt noch den Bach von Gerar, an welchem Isaak seine Zelte aufschlug, 1 Mos. 26, 17, vergl. 20, 1; 26, 1. 6, von S.-O. her in sich auf (vergl. Z.D.M.G. I, S. 175; Ritter XIV, S. 1084 f. und Cond.'s Map) und mündet südlich von Gaza (Ghuzze) als W. Ghuzze. — Der Bach (nachal) Ägyptens endlich, der die Grenze gegen Ägypten bildete, 4 Mos. 34, 5; Jos. 15, 4. 47, vergl. 1 Kön. 8, 65; 2 Kön. 24, 7; Jes. 27, 2, ist der W. el Arîsch, der nach einem kleinen Dorfe in der Nähe der Mündung, dem alten Rhinocolura, seinen Namen hat. Er kommt vom Et Tihgebirge weit aus dem peträischen Arabien her.

b) Der Jordan, die Seen desselben und die Araba. Der Jordan, הַיַּרְדֵּן, nur in Ps. 42, 7 und Hi. 40, 23, appellativisch one Artikel יַרְדֵּן, nicht als aus יְאֹר und דָּן zusammengesetzt, „Fluss von Dan“ zu deuten, sondern von ירד, hinabsteigen, abzuleiten, griech. Ἰορδάνης, auch Ἰόρδανος (Paus. 5, 7, 3), noch bei arab. Autoren, z. B. Abulfeda, tab. Syr. p. 147, el-Urdun, jetzt bei den Arabern esch Scherîʿa, die Tränkstelle, zuweilen mit dem Zusatze el kebîr, die große, — hat in der großen und tiefen Niederung zwischen dem westlichen und östlichen Lande herunterlaufend ein ungemein starkes Gefälle. Schon bis zum Hûle-See fällt er 437 Met., von da bis zum See Genezaret 274 Met., von da bis zum toten Meer 203 Met., im ganzen 914 Met. Schon der See Genezaret liegt etwa 200 M., das tote Meer aber 394 M. unter dem Spiegel des Mittelmeers. Die Lage des toten Meeres ist einmal so tief unter dem Meeresspiegel, wie die von Jerusalem zweimal so hoch über demselben ist (2 × 1300 = 2600 F.). Beim Rheine kommen 33,5, bei der Weichsel 25,5, beim Euphrat 16, bei der Donau nur etwas über 7 Fuß Durchschnittsfall auf die M., beim Jordan noch südlich vom See Genezaret ziemlich 50 F. (nach Riehms Hdwb. S. 753). Die Macht seines Gefälles wird nur dadurch gemindert, dass der auf seinem in gerader Linie höchstens 30 Meilen langen Laufe von Hasbeiya bis zum toten Meere außerordentlich viel Windungen macht und allein schon zwischen dem galiläischen See und dem toten Meere, die 14 M. von einander entfernt sind, einen dreifachen Weg zurücklegt. Hin und wider verläuft sich sein Wasser in viele einzelne unbedeutende Rinnen, dann wider gibt es in ihm Stromschnellen und Strudel. Für Schiffsfart ist er daher völlig ungeeignet. Dabei steigt die Temperatur seines Tales infolge der außerordentlich tiefen Depression desselben, die es zudem für külende, luftreinigende Winde unzugänglich macht, bis auf 35° R. und mehr im Schatten. Nimmt man dazu, dass es Schwierigkeiten hat, vom Jordan aus in das Land, sei es westlich, sei's östlich hinaufzusteigen oder wol gar Lasten von ihm aus hinaufzuschaffen, so ist es erklärlich, dass er — auch noch südlich vom galiläischen See — nie wie andere Flüsse eine Verkehrsader gebildet, auch nie zu Ansiede-

lungen angelockt hat, vielmehr immer eine von Menschen verlassene Grenzscheide gewesen ist. Nur der Trümmerhaufe Sakût auf dem Vorsprunge einer Terrasse am mittleren Laufe zeugt für eine Ortschaft nahe am Flusse selbst; Zarthan, Gilgal, Jericho lagen schon etwas entfernt. Heutzutage gibt es nahe am Flusse nur drei elende Dörfer, — zwischen dem See von Tiberias und dem Einfluss des Yarmûk. Nicht einmal der Fischfang ist, wenn man vom See von Tiberias absieht, lonend: die Fische in dem meist schmutzigen Wasser sind zwar zalreich, aber klein. Die Schwierigkeit der Schiffart, die tropische Hitze und die Unsicherheit der Ufer haben es bis in die neuere Zeit hinein sogar erschwert, den Fluss und seine Umgebungen auch nur genauer kennen zu lernen. Im Mittelalter haben, soviel wir wissen, nur der Bischof Willibald von Eichstädt (in der ersten Hälfte des 8. Jarhunderts) und der König Balduin I. mit einer kleinen Reiterschar (im J. 1100) das Jordantal vom See von Tiberias bis zum toten Meere durchzogen. Im J. 1835 hat der Irländer Costigan, 1847 der Engländer Molineu auf einem kleinen von der Meeres-Küste nach Tiberias geschafften Boote den Jordan und das tote Meer befaren, aber beide sind den unsäglichen Anstrengungen, die ihnen namentlich die Fart auf dem toten Meere bereitete, alsbald erlegen. Erst 1848 gelang es einer von den nordamerikanischen Freistaten mit zwei kleinen Metall-Booten ausgerüsteten Expedition unter Lynch und Dale, die ebenfalls von Tiberias aus nach dem toten Meere hinabfur, genaue Aufnahmen des Flußlaufes zu machen und die Höhenverhältnisse des Jordantales endgültig festzustellen, vergl. Lynch, Bericht über die Expedition der Verein. Staaten nach dem Jordan und dem todten Meere, deutsch von Meißner, Leipzig 1850; Official Report of the United States expedition to explore the Dead Sea etc, Baltimore 1852; Ritter, Der Jordan und die Beschiffung des todten Meeres, Berlin 1850; Robinson, Ph. G. S. 140 ff. Im Jare 1864 machte der Herzog von Luynes eine wichtige Forschungsreise nach dem toten Meere, vgl. Duc de Luynes, Voyage d'exploration de la Mer Morte, Paris I—III. Zuletzt nahm die Expedition des English Palestine Exploration Fund genaue Vermessungen vor, deren Resultate Cond.'s Map darstellt.

Drei Bäche vereinigen sich von Norden her, um den Jordan zu bilden. Der westlichere ist die von Josephus nicht erwänte obere Jordanquelle, der Hasbany. Er kommt am weitesten her, entspringt schon $^1/_2$ St. nördlich von Hasbeiya, 3 M. nördlich von Banias, 2200 F. über dem M. und fließt im W. et-Teïm, das durch eine Hügelkette von der Bekâa geschieden wird, neben dem Litany (Leontes) herab. Der mittlere ist der kleine Jordan oder Leddân; er entspringt in einem vulkanischen Krater am Tell el Kady, einem einzelnen Hügel, bis zu dem die Kalksteinbildungen der Huleebene hinanreichen, in der Gegend des alten Dan. Die Quelle ist eine der größten der Erde. Das daraus hervorströmende Gewässer ist viermal so groß als das des Hasbany und bildet unten einen kleinen See (Robinson, Ph. G. S. 146). Der dritte Quellbach entspringt bei Banias 1210 F. üb. dem M., östlich von Tell Kadi in der paradiesischen Gegend von Cäsarea Philippi. Seine Quelle ist zwar nur halb so groß wie die vorige, aber ist „die pittoreskeste und berühmteste aller Quellen, der Fluss der schönste von allen Quellflüssen des Jordan", Rob. l. c. S. 146. 148. Etwas weiter östlich liegt, umgeben von Bergen, 3300 F. über dem M., 150 F. unter dem Niveau des umliegenden Landes, die Phiala, jetzt Birket er Ram, ein rundes, $^1/_4$ M. langes und breites Wasserbecken, in welchem man früher die eigentliche Jordanquelle zu finden meinte; man nahm an, dass das Wasser von hier, das übrigens unrein und an Fröschen, besonders auch an Igeln reich ist und innerhalb der uralten Lava-Wände ein recht trübes und schlammiges Aussehen hat, unter der Erde wegflösse und bei Banias wider hervortrete, was wenigstens zweifelhaft ist. Nachdem sich der Nahr Banias östlich, und 20 Min. südlicher (über 1 M. von Tell el Kady) der Hasbany westlich in den immer noch weit stärkeren Leddân ergossen haben, fließt der Jordan zunächst durch ein niederes Sumpfland, Ard el Hule (schon in Jos. Arch. 15, 10, 3, B. J. 1, 24, 4 Οὐλάθα), das von vielen Bächen durchschnitten wird und daher an Wiesenvegetation, aber

auch an riesigem Schilf und Riedgras, an Papyrusstauden und kleinen Wäldern reich ist. In dieser Niederung, die den Dschebel Safed westlich und den Dschebel Hôsch östlich hat, nomadisiren stets Scharen von Hirten mit ihren weißen Schafen, schwarzen Ziegen, mit Kamelen, Rindern und Büffeln. Je näher am See Merom, desto sumpfiger ist das Land, sodass man für gewönlich von Norden her nicht bis an das Wasser vordringen kann. — Ungefär 3 M. südlich von Tell el Kady tritt der Jordan in den Bahr el Hule, Sumpfsee, dessen Wasser im Sommer zuweilen fast ganz austrocknet. Josephus nennt ihn See Semechonitis, d. i. See der Bewoner von Semak, einem nordwestlich vom See gelegenen Orte, Arch. 5, 5, 1; B. J. 3, 10, 7; 4, 1, 1. Den Namen Merom-See hat Reland für ihn aufgebracht, indem er ihn mit dem Wasser von Merom in Jos. 11, 5. 7, womit aber die Quelle und der Bach bei Meirôn, 2 Stunden westlich von Safed gemeint sein dürften, identificirte, vergl. Rel. Pal. pag. 262. Er liegt noch 100 F. über dem M., ist 1 M. lang und etwa $^3/_4$ M. breit. Zwanzig Min. südlich von ihm fürt die große Karawanenstraße von Gaza und den andern Küstenstädten am mittelländischen Meere nach Damascus über den hier wenig tiefen, aber 100—120 F. breiten Jordan. Warscheinlich hat es daher hier schon in alten Zeiten eine Brücke gegeben, von der vielleicht die östlich angrenzende Gegend den Namen גְּשׁוּר, Brückenland, und die Bewoner derselben den der Geschuriter erhalten haben, vergl. 1 Chr. 2, 23; 2 Sam. 3, 3. Die jetzige Brücke, welche Dschisr Benât Yacôb, Brücke der Töchter Jacobs, genannt wird, ist aus den schwarzen, vulkanischen Steinen der Umgegend auf 3 Spitzbögen, dem Anscheine nach im Anfange des 15. Jarhunderts, erbaut. Die Schlucht, auf die der schäumend dahinstürzende Fluss beschränkt ist, ist zunächst baumlos; ihre beiden Seiten sind mit reichlichem, schwarzem Steingeröll übersäet. Südlicher, etwa 1 St. nördlich vom galiläischen See, oberhalb des alten Bethsaida Julias, wo der Fluss eine tiefe, ziemlich gekrümmte Spalte hinunterbraust, soll sie voll Bäume und Sträucher sein.

Etwa $2^1/_2$ M. südlich vom Hulesee fällt der Jordan, 60—75 Fuss breit, nur von niedrigen Ufern eingefasst, träge und trüb, in den See Genezaret. Im A. Test. heißt derselbe כִּנֶּרֶת, כִּנְּרוֹת, יָם כִּנֶּרוֹת, vergl. 4 Mos. 34, 11; 5 Mos. 3, 17 ff.; Jos. 11, 2; 12, 3; 13, 27. כִּנֶּרֶת war eine Stadt im Stamme Naphthali, vergl. Jos. 19, 35, die mit חַמַּת, thermae (one Zweifel = *κώμη Ἀμμαούς* in der Nähe des spätern Tiberias, Jos. Arch. 18, 2, 3, B. J. 4, 1, 3) zusammen genannt wird und warscheinlich in der Ebene Genezaret lag. Eigentlich bezeichnete כִּנֶּרֶת wol (von כנר, verwandt mit צנר) einen Ort rauschender Bäche, der Plur. כִּנְּרוֹת eine Gegend derselben, vgl. Jos. 11, 2. Nach Gennesar, der kleinen, schönen Ebene der Westküste, ist der See später als *ὕδωρ Γεννησάρ*, 1 Makk. 11, 67; Jos. Arch. 13, 5, 7, vergl. B. J. 3, 10, 8, oder *λίμνη Γεννησαρῖτις*, Arch. 18, 2, 1, bezeichnet worden; ebenso in den Targumim (גִּנּוֹסַר, גְּנֵיסַר, גִּנּוֹסַר), wie auch bei den Griechen, vergl. Strabo 16, p. 755, und Römern, Plin. H. N. 5, 15. Im N. Test. findet sich jedoch dieser Name (*λίμνη Γεννησαρέτ*) nur Luk. 5, 1. Gewönlicher ist im N. T. der Name: Galiläisches Meer, Matth. 4, 18; 15, 29; Mr. 7, 31; im Ev. Joh. Meer von Tiberias, vergl. 6, 1; 21, 1. Der letzteren Bezeichnung entspricht die heutige: Bahr Tabarîye. Der länglich-runde See ist ungefär 3 M. lang (21 Kilom.) und $1^1/_2$ M. breit; Josephus gibt seine Länge ungenau auf 140, seine Breite auf 40 Stadien an; er liegt schon 650 (genauer noch 660) F. unter dem Meeresspiegel. Seine größte Tiefe beträgt nach Lynch 165 F. Im Winter und Frühling steigt sein Wasser 3—4 F. über sein gewönliches Niveau, sodass es die Höfe der Häuser von Tiberias überströmt. Es ist süß und durchaus trinkbar, ja angenehm von Geschmack, klar und funkelnd; doch fängt es allmählich an, etwas salzig zu werden. Es gibt in ihm viele Fische von verschiedenen Arten, auch Nilfische. Die Einwoner von Ain et Tabighe (auf dem nördlichen Teile der Westküste, nach Robinson warscheinlich Bethsaida

in Galiläa) leben von Fischfang, betreiben ihn aber nur mit Handnetzen vom Lande aus, nicht in Boten. Es wird schon seit lange für gewönlich nur ein einziges Segelbot auf dem See gehalten, das nach Tabarîye hingehört. Von öd-gelben Bergen fast ringsherum eingeschlossen, im Osten von basaltischen Felsen, die sich sofort am Ufer wie eine ziemlich gleichmäßige Mauer, wenn auch von einigen Wadis zerrissen, 800—1000 F. hoch erheben, im Westen von Kalkstein-bergen, die nur im N. eine Höhe von 800 F. erreichen, weiterhin bis zu 500, ja 300 F. abfallen und von der Küste zurücktreten, liegt der tiefblaue Spiegel des Sees im allgemeinen ziemlich ruhig da; doch faren Stürme oft um so unerwarteter und heftiger darüber hin, vergl. Matth. 8, 24 ff.; 14, 24 ff.; Luc. 8, 23 ff.; Joh. 6, 18.

Das Jordantal südlich vom See Genezaret, der כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, 1 Mos. 13, 10. 11; 1 Kön. 7, 46 u. a., oder ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, Matth. 3, 5; Luc. 3, 3, auch die Araba genannt (Luth. Gefilde, Blachfeld), Jos. 11, 16; 12, 1; 2 Sam. 2, 29; 4, 7; 2 Kön. 25, 4; Jer. 39, 4; 52, 8 u. a., oder ὁ αὐλών, Jos. B. J. 1, 21, 9; Arch. 16, 5, 2, jetzt el Ghôr (s. v. a. eine lange, niedrige Ebene zwischen Bergen), welche Bezeichnung bei Abulfeda im 14. Jarhundert änlich wie Araba im Hebr. auf die ganze Niederung bis zum roten Meere ging, — erweitert sich bis Bêsân hin, wird dagegen von Sakût ab durch den Dschebel Machrûd und besonders durch den Karn Sartâbe verengt und dehnt sich südlicher wider weiter aus. In einer tieferen Einsenkung eilt der Jordan, zunächst 80—90 Fuß, an einigen Stellen aber, z. B. bei Bêsân, 130—140 F. breit, oft in eine Menge kleiner Bäche und künstlicher Kanäle (behufs Bewässerung) zerteilt und daher im Sommer sehr seicht, in unendlich vielen Windungen dahin. Seine Ufer sind niedrig, sodass er sie im Frühling, in der Zeit der beginnenden Ernte, mit seinem thonigen, braunen, aber trinkbaren, ja wolschmeckenden Wasser hin und wider überschwemmt und befruchtet. Aber da der Kalksteinboden viel Wasser aufsaugt und die Seebecken als Regulatoren dienen, kann von einer allgemeineren Überschwemmung auch nur des tieferen Tales nicht die Rede sein (fälschlich ist 1 Chr. 12, 15; Jos. 3, 15; Sir. 24, 36 davon verstanden worden). Zunächst an den Ufern ungefär 500—1000 F. breit gedeiht die reichste Vegetation. Tamarisken, Weiden und andere Sträucher und Bäume stehen sehr dicht, dass man oft kaum bis zum Wasser vordringen kann. Es ist dies die Herrlichkeit oder Pracht des Jordan, von der die Propheten reden, Jer. 12, 5; 49, 19; 50, 44; Sach. 11, 3. Sie dient, wie früher Löwen, l. c., so jetzt wilden Ebern und anderen Tieren zum Aufenthalt. Die übrige Niederung erhebt sich zu einer Höhe von 40—150 F.; sie ist voller Hügel, wird aber hin und wider, besonders gleich südlich vom See Genezaret bebaut. Robinson sagt (Ph. G. 154): „von einem hohen Punkte südöstlich von Pella aus gesehen gewärt das obere Ghor eines herrlichen Anblick; ein großer Teil desselben ist augenscheinlich angebaut und bringt eine reiche Ernte und das Ganze wird durch die vielen Krümmungen des Jordan außerordentlich belebt“. Die Berge, welche das Tal einramen, sind auf der Westseite zunächst nur 150—200 F. hoch, erheben sich aber allmählich höher; es sind abgerundete Sandberge und weiße Kreideklippen, die mit dem kostbaren Grün der Aue wunderbar kontrastiren. Die östlichen steigen höher auf und sind mit Strauchwerk oder auch Bäumen belaubt. Oben auf den Gipfeln sieht man Gazellen, an den Klippen Schakale, Tauben, Adler und Geier. — Einen wesentlich anderen Charakter nimmt das untere Ghôr an, nachdem es südlich von der schönen, wiesenreichen Ebene el Kurâwa durch den Karn Sartâbe möglichst verengt ist. Das südliche Ghor, das hier durch eine Erdschwellung vom nördlichen geschieden wird, besteht zunächst aus tiefen Schluchten zwischen kalen Kalkwänden, wie sie kaum öder gedacht werden können; die Niederung wird zur ausgetrockneten Wüste; nur unmittelbar an der ziemlich reißenden und tiefen Strömung des Jordan zieht sich ein grüner Streifen von Gras und Bäumen hin. Wärend sich die östlichen Berge wesentlich gleich bleiben, erheben sich die unregelmäßigen, abschüssigen Klippen der westlichen Wand zu einer Höhe von 800—1200 F.,

überall nackt und wüst; südlicher werden sie noch höher, wilder und drohender; der Eindruck einer ungeheuern, großartigen Öde nimmt zu. Wo das Tal dann wider breiter wird (2—3 Meilen nördlich von Jericho und weiterhin), fällt es nach Osten, besonders aber auch nach Süden stark ab, sodass das Dorf er Riha noch 417 F. über dem toten Meere liegt. Aus dem rauhen und wüsten Gebirge Judas, nahe bei dem Berge Quarantana quillt die Dukquelle, an der warscheinlich das alte Kastell Doch lag, 1 Makk. 16, 15, und dann auch der klare, reiche Bach Elisa's — es ist nach der Tradition derselbe, dessen Wasser Elisa gesund machte, 2 Kön. 2,19.22, jetzt Ain es Sultân, — hervor und beide befruchten, durch viele Bächlein, Kanäle und Wasserleitungen zerteilt, einen Teil der Ebene, die sich hier wider mit Strauchwerk, Heidegras und Blumen, an den Bächen auch mit Oleandergebüsch bekleidet. Östlicher läuft der wasserreiche Wadi Nawâʿime dem Jordan zu.

Gleich südlich vom galiläischen See fürte früher die Brücke von es-Semâk über den Jordan; sie ist jetzt verfallen. Nahe dabei deutet sich noch eine andere Brückenruine an. Gut erhalten ist nur eine andere Brücke, Dschisr el Medschâmiʿa, südlich vom Einfluss des Jarmûk, in arabischer Zeit mit einem großen und mehreren kleinen Bögen massiv aus Basalt gebaut, an einer Stelle, wo der Weg von Jerusalem, Sichem und Bethsean warscheinlich schon frühzeitig nach Gilead und Basan hinüberfürte, wo also warscheinlich schon David 2 Sam. 10, 17, Naeman 2 Kön. 5, 14, Benhadad 2 Kön. 7, 15 und Judas Makk. 1 Makk. 5, 52 hinüberzogen. Südlicher, dem Karn Sartâbe gegenüber, bei Dâmie, wo der Wadi Fariʿa von der Gegend von Nabulus herunterkommt, stehen noch einige Bögen von einem römischen Brückenbau; sie überspannen aber nicht den jetzigen Lauf des Flusses, sondern ein früheres, mehr östliches Bett. — Furten gibt es Bôsân gegenüber drei; eine andere findet man nicht weit nördlich von Sakût, wo der Strom von einer langen, schmalen, äußerst fruchtbaren und mit Bäumen bewachsenen Insel geteilt wird, eine andere ferner bei Dschisr Dâmie, wo die Straße von Nabulus nach Gilead (es Salt) hinabfürt und wo die Ephraimiten geschlagen wurden, Richt. 12, 5. Unterhalb des Karn Sartâbe zält man drei oder vier Furten, darunter besonders eine am Eingange des Wadi Schaʿib oder Nimrim, O.-N.-O. von Jericho, wo die Pferde gewönlich schwimmen müssen, und weiter südlich eine andere bei den Ruinen des Klosters St. Johannis des Täufers, die man — ungefär 120 F. breit, 10—12 F. tief, bei stiller, aber schneller Strömung nur schwimmend passiren kann. Nahe dabei ist die Stelle, wo Johannes den Herrn getauft haben soll und wo die Pilger daher noch immer gern — wenn auch nicht one Gefar — baden, die griechischen eine Stunde südlicher als die lateinischen (Robins. Pal. II, S. 497).

Das tote Meer, in welches der Jordan, 240 F. breit und nur 3 F. tief, eintritt, — im A. T. das Salzmeer, יָם הַמֶּלַח, 1 Mos. 14, 3; 4 Mos. 34, 3. 12; Jos. 15, 2. 5; 18, 19, auch See der Araba, 5 Mos. 4, 49; 2 Kön. 14, 25, oder das östliche Meer, Ez. 47, 18; Joel 2, 20, Sach. 14, 8, bei Josephus und griechischen Autoren λίμνη Ἀσφαλτῖτις, bei Galenus, bei Eus. und Hier. auch das tote Meer, vergl. Reland, Pal. 241 sqq., bei den Arabern Bahr Lût, Lots Meer — dieser die tiefste Einsenkung des Erdballes ausfüllende See, zu dessen westlichen Fels-Umgebungen man von Jerusalem und Hebron aus tief hinabsteigen muss, obwol sie ihn dann doch noch 1800—2000 Fuß überragen, ist 10 M. lang und durchschnittlich 2 M. breit. In die südliche Hälfte streckt sich aber in Gestalt eines Fußes, dessen Spitze nach N.-N.-O. gerichtet ist, eine lange, aus leicht zerbröckelndem Kalk, Sand und Mergel bestehende Halbinsel — el Lisân oder el Mesraâ über 1 Meile herein, sodass der größere nördliche Teil des Sees mit dem südlichen nur durch einen schmalen Sund verbunden ist. Das südliche Becken, warscheinlich das alte Feldertal, 1 Mos. 14, 3, die Stätte Sodoms und Gomorrhas, ist bei weitem seichter als das nördliche — nur 12—13 F. tief, und ist warscheinlich erst infolge einer Senkung entstanden. (Die Gründe, welche Wilson in Quaterly stat. 4, Palmer in The Desert, S. 480, und Schick in den

Neuesten Nachrichten aus dem Morgenl. Nr. 82 (1875), S. 214, für eine Lage Sodoms u. s. w. zwischen Jericho und dem toten Meere vorgebracht haben, beruhen zumeist auf einer ungenauen Auffassung von 1 Mos. 13, 10 ff.) Die größte Tiefe des Sees wird von Lynch auf 1308, von Molineux auf 1350, seine durchschnittliche von Lynch auf 1080 F. angegeben. In regenreichen Jaren mag das Wasser 10—15 F. höher stehen und sich dann auch noch ½ M. weiter nach Süden ausbreiten. Das etwas grünliche Wasser hat (zweifelsone infolge der Auslaugung des steinsalzreichen Bodens, zudem aber auch infolge der ununterbrochenen Verdunstung der eigentlichen Wasserbestandteile), einen starken Gehalt von Kochsalz (Chlornatrium), daher es auch, wenn es übertritt und vertrocknet, den Boden der Schluchten, besonders bei Birket el Chalil, 1 Stunde südlich von Engedi, mit einer starken Salzkruste überzieht; es enthält außerdem viel aufgelöstes Chlormagnesium, welches ihm einen ekelhaft bittern Geschmack gibt, ferner Schwefel und Chlorcalcium, weshalb es sich ölig und schlüpfrig anfült, und zudem auch Asphalt oder Naphtha, das früher warscheinlich viel häufiger als jetzt aus dem Boden des Sees hervorquoll, jetzt besonders noch nach Erdbeben an die Oberfläche emporzusteigen scheint. Bei dem Reichtum an mineralischen Bestandteilen (25%) hat es so große Schwere und Tragkraft, dass es auch ungeübte Schwimmer nicht untersinken läßt, wie das die kriegsgefangenen Juden, die in Titus Zeit hineingeworfen wurden, und neuere Reisende an sich erfuren. Nur wirkt es nicht erquicklich, überzieht vielmehr die Haut, wenn sie ihm länger ausgesetzt ist, mit einer salzig-öligen Kruste, ja löst sie, wie eine ätzende Lauge, ab. Die Oberfläche ist für gewönlich ruhig und glatt; die gewönlichen Sommerwinde bringen kaum ein leichtes Kräuseln auf ihr hervor. Wült aber ein Sturm die Wogen auf, so sind sie schwer und gewaltig; an den Bug von Lynchs Boten schlugen sie wie Schmiedehämmer. Für gewönlich lagert über dem tiefen See zwischen den grauen Bergen ein bleicher Dunst, der die entfernteren Höhen dem Auge entzieht, obwol er sie auch zeitweilig wider in stralender Klarheit zum Vorschein kommen läßt. Durch die drückende Hitze, die unter allen Umständen in dem Tale herrscht, die aber oft noch durch heiße Südwinde vermehrt wird, wird eine starke Verdunstung des Wassers erzeugt, die der Vermehrung desselben, da es an einem Abflusse fehlt, ganz allein entgegenwirkt. Sie erzeugt nicht selten gewaltige, hoch aufsteigende Dampfsäulen, fast wie Wasserhosen oder schwammartige Wolken, aus denen dann plötzlich, wärend Blitze flammen und Donner rollen, Regenfluten wolkenbruchartig herabstürzen. Namentlich qualmt da, wo übergetretene Wasser verdunsten, die ganze Gegend umher von Schwefelgerüchen, vergl. Robins. Ph. G. S. 215. Natürlich können Fische und andere Tiere in dem Gewässer nicht leben, und auch an den Küsten sieht es im allgemeinen tot genug aus. Doch ist es eine übertriebene Behauptung, dass an den Ufern keine Pflanze gedeihen, kein lebendes Wesen auf die Länge existiren, dass auch kein Vogel, one tot in die Fluten zu sinken, über den See fliegen könne. An einzelnen Uferstellen, besonders bei Engedi westlich und an der Mündung des Arnon östlich, gedeiht die Vegetation sogar überaus prächtig und der Aufenthalt an solchen Punkten wird als höchst anmutig geschildert, vergl. Robins. Ph. G. S. 217.

Drei Stunden südlich vom toten Meere bildet die sogenannte Skorpionenstiege, Akrabbim, eine 100—150 F. hohe Klippenreihe, die von den herabstürzenden Gewässern zackig ausgewaschen ist und sich in einem Halbkreise von Osten nach Westen herumschwingt, einen gewissen Abschluss des Ghôr. Am Fuße der Kalksteinfelsen entspringen Quellen salzigen Wassers, welche den Boden äußerst morastig machen. Rorgebüsch, welches mit Nebks und Tamarisken wechselt, bedeckt die ganze Niederung. Wilde Schweine scheinen darin am meisten zu leben. Hin und wider zeigt sich auch ein verkrüppelter Palmbaum, vergl. Robins. Pal. III, S. 39. In Warheit setzt sich die Niederung allerdings auch noch südlich von der Skorpionenstiege fort; sie wird zur Araba im eigentlichen und engeren Sinne zwischen den Bergen des peträischen Arabiens im Westen und dem Seirgebirge, Dschebel esch Scherâ, im Osten, und wie der Wadi Fikre zu jenen, der Wadi Gharandel (der seinen Namen von der Bischofsstadt Arindela hat) und

Wadi Tafila (Tophel, 5 Mos. 1, 1) nach diesem, so fürt der fast 1/4 St. breite Wadi el Dschêb zur Araba selbst hinauf (der eine wie der andere aus dem Ghôr.) Der früher herrschenden Meinung aber, dass der Jordan früher ins rote Meer gemündet habe, widerspricht der Umstand, dass die Araba auch noch südlich von der Skorpionenstiege meilenweit ansteigt, dass sich die Wasserscheide zwischen dem toten und roten Meere erst südlich von der Gegend Petras und zwar 240 Meter üb. d. Meere findet und dass demnach alle Wadis nördlich von derselben nach dem Ghôr laufen. Die Araba zieht sich, 22 M. lang, bis nach dem alten Eloth, dem jetzigen Accaba, also bis zur östlichen Zunge des arabischen Meeres hin und erweitert sich bald bis zu einer Breite von 6 Stunden, verengert sich dann aber wider. So wichtig sie auch für die biblische Geschichte ist, da sich die Kinder Israel wenn nicht schon bei ihrem Zuge nach Kades, 4 Mos. 13, so doch jedenfalls, als sie das Edomiterland umzogen, 4 Mos. 20, 22; 33, 36 ff.; 5 Mos. 2, 3, durch sie hinbewegt haben, so unbekannt ist sie doch bis auf Burckhardt, der sie 1812 bereiste, und bis auf die neueren Erforschungen geblieben. Sie ist eine wellenförmige Ebene, die im allgemeinen aus losem Kies und Steinen besteht, überall von Strombetten durchfurcht und zerrissen, eine Wüste, wie sie fürchterlicher kaum gedacht werden kann. Die Berge zu beiden Seiten bieten einen reizlosen, durchaus öden Anblick dar; senkrechte Felswände und kegelförmige Spitzen von kreidiger und kiesartiger Bildung erheben sich übereinander, one ein Zeichen von Vegetation oder Leben, die westlichen 1500—1800, die östlichen, welche interessanter gestaltet, aber gleichfalls kal und tot sind und erst weiter nach Osten hin (bei Maan) fruchtbarer werden, 2000—2500 F. hoch. Nur um zwei oder drei Quellen herum, Ain Hasb und Ain el Wêbe am Fuße der westlichen Berge, in denen Manche die biblische Kades-Quelle erkennen wollten, gibt es kleine grüne Flecken. Sonst findet man nur, besonders auf der westlichen Seite, einige einsame Ghada-Sträucher und Akazien. Südöstlich von Ain el-Wêbe liegt das von Balduin I. zum Schutze der Christen gegründete Castrum mons regalis oder Mont royal, jetzt ein wolerhaltenes arabisches Kastell, Namens Schôbek, der Hauptort des Dschebel esch Scherâ, auf einem Hügel mit zwei Quellen, welche die zum Ort gehörigen Baumpflanzungen bewässern. Südlicher, ungefär in der Mitte zwischen dem toten Meere und dem älanitischen Golf fürt Wadi Musa aus der Araba nach der 3 St. östlicher gelegenen Gräberstadt Petra, der alten edomitischen Hauptstadt Sela, und durch den Wadi Rubâ'i gelangt man ein wenig südlicher zum Dschebel Nebi Hârun, auch Sidna Hârun genannt, dem traditionellen Berge Hor, den schon Eusebius und Hieronymus in der Nähe Petras ansetzen, dem Begräbnisorte Aarons, 4 Mos. 20, 28, der (1400 F. über dem Tale Petras, 5000 F. über dem Meere hoch) die Gestalt eines unregelmäßig abgestumpften Kegels, mit zwei (genauer drei) zackigen Auswüchsen hat und aus buntem, in den verschiedensten Farben spielendem Sandstein besteht. —

c) Die Nebenflüsse des Jordan, die westlichen: Derdâra, Nahr Dschalud, Wadi Far'a (Crith?), W. Fâsail, W. Kelt, Kidron — und die östlichen: Yarmûk (Hieromax), Zerka (Jabbok), Yabis, Adschlûn (Bithron), W. Radschîb, W. Scha'îb, W. Hesbân, Zerka Main, Modschîb (Arnon), W. Drâ'a, W. Ahsy (Sered?). — Beginnen wir mit den westlichen Nebenflüssen, so mündet schon in den Hasbany, ehe sich dieser noch mit dem Leddân vereinigt hat, der Derdâra. In künstlichen Kanälen durch die Ebene Merdsch Ayûn, den südlichen Teil der Bekâa geleitet, hat er in seinem unteren Laufe nicht immer Wasser. — Südlich vom galiläischen See kommt zunächst der zwar in der Bibel als Fluss nicht erwänte, aber vergleichsweise nicht unbedeutende Nahr el Dschalûd (nicht Goliaths-, sondern eher Gileadsfluss, vergl. Richt. 7, 3, wo das Gebirge dieser Gegend Gebirge Gileads heißt), in Betracht. Er entsteht aus der Vereinigung der Totenquelle, Ain el-Meijite, die gerade unter dem Dorfe Zerin (Jesreel) am Fuße einer Felswand entspringt, mit der großen Quelle Ain Dschalûd, die 20 Minuten weiter unten einen Teich herrlichen klaren Wassers bildet (40—50 F. im Durchmesser) und warscheinlich der Quelle Charod, Richt. 7, 1 (vergl. Bertheau zu dieser St.), ebenso der

Quelle in Jesreel, an der Saul und Jonathan vor ihrer letzten Schlacht ihr Lager hatten, 1 Sam. 29, 1, sowie auch dem fons Tubania der Kreuzfarer (vergl. Wilh. Tyr. 22, 26) entspricht, und fließt bei dem alten Bethsean oder Scythopolis, nördlich von dem heutigen Dorf Bêsân als ein beträchtlicher Strom salzigen Wassers durch eine Schlucht nach dem Ghôr hinunter, nimmt mehrere Mülbäche in sich auf, wird aber durch verschiedene Kanäle behufs Bewässerung des Landes geschwächt. — Südlicher folgt der Wadi el-Fâriʿa, einer der schönsten, wasserreichsten Flüsse in Palästina (Robins. N. B. F. S. 97. 98). Er kommt von der Machnaebene bei Nabulus herunter, verstärkt sich durch mehrere Seitenbäche, schlängelt sich, von Oleandergebüsch eingefasst, zwischen el-Machrûd und Karn Sartâbe durch eine reiche, wiesenartige Ebene, weiterhin besonders durch die fruchtbare Kurâwa-Niederung dem Jordan bei Dâmie zu, entbehrt aber im unteren Teile seines Laufes wol ebenso wie die schon erwänten Bäche des Wassers. — Der Bach Crit, נַחַל כְּרִית, der 1 Kön. 17, 3 f. östlich von Samaria und עַל־פְּנֵי הַיַּרְדֵּן angesetzt wird, ist nicht viel südlicher, eher etwas nördlicher zu suchen, — ob diesseits oder jenseits des Jordan, ist nicht zu erkennen. עַל־פְּנֵי ist nicht entscheidend; es bedeutet „östlich von", 1 Mos. 25, 18, aber auch „angesichts" oder „gegen hin", 1 Mos. 16, 12; 18, 16 u. a. Aber da sich Elia, als der Crit austrocknete, nach Zarpat begeben muſste, welches ausdrücklich als zu Sidon gehörig, also als ziemlich entfernt bezeichnet wird, 1 Kön. 17, 8, so ist es warscheinlich, daſs er schon jetzt etwas weiter weggehen muſste, also wol bis über den Jordan hinaus, wo er zwar nicht außer dem Machtbereiche Ahabs, worauf es auch nicht ankam, aber doch hinreichend fern und verborgen war, sodaſs er bei der Teuerung nicht so leicht zu einem Wandel schaffenden Eingreifen gedrängt werden konnte. Schon Eusebius im Onom. s. v. Chorat (*Χοῤῥα*) setzt den Crit daher jenseits des Jordan an, und Thenius denkt wol nicht mit Unrecht an einen der beiden gegenüber von Nabulus aus dem Ostjordanlande herabkommenden Bäche, an den anscheinend tiefen Wadi Radschîb oder an den ein wenig nördlicheren Wadi Adschlûn. Andere dagegen haben einen der beiden hier zunächst zu erwänenden Bäche im Westjordanlande verstanden. Gleich südlich von Karn Sartâbe läuft als eine Vereinigung zweier tiefer Schluchten der Wadi Fasail, der seinen Namen von dem alten in Trümmern liegenden Phasaelis hat, auch Wadi Abiad genannt, beinahe eine Stunde oberhalb des jetzigen Dorfes dem Jordan zu. Das Wasser desselben wird zur Bewässerung der Gegend benutzt und erschöpft. Die Tradition, die ihn mit dem Crit identifizirt, stammt aus der Zeit der Kreuzfarer her (Brocard, c. 7, S. 178; Marin. Sanutus, S. 247, vergl. Ges. thes. p. 710, und Van de Velde, Reise II, S. 273 ff.). — Der Wadi Kelt entsteht aus der Vereinigung des W. Suwênit, der großen Schlucht bei dem alten Michmas, mit dem W. Fâra, der südlich von Rama seinen Anfang hat, und nimmt andere, kürzere Täler in sich auf. Bei seiner Einmündung in den Jordan bezeichnete er (oder auch die Quelle es-Sultân, „das Wasser von Jericho") den Punkt, von wo die Grenze zwischen Benjamin und Ephraim ausging, Jos. 16, 1, vergl. 18, 12 f. Südlich von ihm zog sich die Grenze Benjamins gegen Juda hin. Einen nicht versiegenden Fluſs hat dieser in den Bergen enge und tiefe, schluchtartige Wadi nicht; aber im Winter und Frühling rauscht in ihm ein Bach reichlichen und klaren Wassers, die Quelle Ain es-Sultân in sich aufnehmend, die freilich später (und so auch noch jetzt) durch eine Wasserleitung über ihn weggefürt ist, nach Jericho und zum Jordan hinunter. Für seine Identität mit dem Crit macht Robinson (Ph. G. S. 92) besonders den Umstand geltend, daſs Josephus, offenbar einer nationalen Überlieferung folgend, sage, Elia sei nach der Südgegend (*εἰς τὰ πρὸς νότον μέρη*) gegangen, Arch. 8, 13, 2. Allein hätte auch Josephus wirklich an den W. Kelt gedacht, so bliebe es doch fraglich, ob ihn mehr als bloße Mutmaßung geleitet hat. Daſs die Namen Crit und Kelt änlich klingen oder auch änliche Bedeutung haben (Crit etwa = Felsenspalte, Kelt arab. = tiefe Grube, Grund im Gebirge), ist ebensowenig geltend zu machen. — Noch südlicher, ungefär ½ St. nordwestlich von Jerusalem begin-

nend, die Stadt nördlich, dann östlich umgebend, östlich sich mehr und mehr vertiefend, dann im allgemeinen südöstlich gerichtet, läuft die Kidronschlucht (נחל), in der Alex. χείμαῤῥος, bei Jos. ebenso, doch auch φάραγξ. Sie nimmt südöstlich von Jerusalem, wo sie sich zu einem Acker- und Gartengrund erweitert, das Tyropoiontal mit dem Bächlein von Siloah, und weiter unten das Gehinnomtal in sich auf, hat hier den Brunnen des Hiob oder Nehemia, d.i. den alten Rogelbrunnen, ist noch etwa auf 700 Schritt (150 Schritt breit) von Oliven- und Feigenbäumen bestanden und mit Getreide bebaut, wird weiterhin aber zu einer öden und wilden Felsenkluft. An ihrem südlichen Abhange liegt schon über die Mitte nach dem toten Meere zu hinaus das berühmte Mar-Sabakloster, von Euthymius und besonders Mar Saba um 460 gegründet und durch Johannes Damascenus, † 760, den Dogmatiker des Orients, den „Stern der Wüste“, berühmt geworden. Hier wird sie nach den Mönchen, die sich schon frühzeitig sehr zalreich in ihren Hölen niederließen, Mönchstal, W. er Nahîb, und noch näher nach dem toten Meere zu, welches sie an der südlichen Seite des Vorgebirges Râs el Feschka erreicht, Wadi en Nahr oder Feuertal genannt. Nur zuweilen in der Winterregenzeit fließen die Gewässer der benachbarten Höhen in ihr herunter und bilden eine Art Sturzbach; sonst hat sie kein Wasser. — Die südlichsten Wadis, Tâamira, Derebsche, el-Ghâr oder Arêya u. s. w., die wie der Kidron zum toten Meere laufen, kommen nicht weiter in Betracht.

Von Osten her fließen in den Jordan zwei schöne Flüsse aus Basan und Gilead, der Hieromax oder Yarmûk, der 2 St. südlich vom See Tiberias, und der Jabbok oder Zerka, der bei Dâmie, dem Karn Sartâbe gegenüber mündet. Zwischen beiden kommt der W. Yabis (Jabesch in Gilead), der etwas südlich von Sacût den Jordan erreicht, dann der W. Adschlûn, vielleicht mit dem Bithron identisch, welchen Abner auf dem Wege nach Mahanaim passirte, 2 Sam. 2, 29, — ferner, ein wenig südlicher, der W. Radschîb herunter. — Südlich vom Jabbok, beinahe Jericho gegenüber, zieht sich der W. Schâ'ib bei der Trümmerstätte Nimrin (in der Bibel Nimra oder Beth Nimra) und der W. Hesbân bei den Trümmern von Hesbon vorüber nach dem Jordantale hinab. Aber alle diese Wadis scheinen, wenn auch gute Quellen, so doch kein immer fließendes Wasser zu haben. — In das tote Meer münden vier immer fließende Bäche ein, von denen die beiden nördlicheren, der Zerka Main und der Modschîb am bedeutendsten sind, der dritte, der W. ed Drâ'a, fließt bei Kerak, dem alten Kir Moab, der nördlichen Bucht der Halbinsel Lisân zu; der vierte, der W. el Ahsy, nach Robinson, Ewald und Ritter der biblische Zered, — nach 4 Mos. 21, 11 f. ist der Zered aber eher mit dem W. ed Drâ'a (v. Raumer, Zug der Isr. S. 47, und Kurtz, Gesch. des A.B., II, S. 437) zu identifiziren — mündet in das südöstliche Ende des toten Meeres.

7. Klima, Fruchtbarkeit und Produkte. Das Klima ist der geographischen Breitenlage nach (vom 31,10. bis zum 31.° Nördl. Br.) das subtropische; die Sonne steht zur Zeit des Solstitiums nur 10° südlich vom Zenith; der längste Tag wärt daher 14, der kürzeste 10 Stunden. Aber bei der eigentümlichen Bodengestaltung ist die Temperatur in den verschiedenen Gegenden sehr verschieden. An der Küste ist die mittlere Jarestemperatur unter dem Einflusse der külenden Winde nur 17° R., im Gebirge ist sie noch niedriger, im Ghôr, auch in der Gegend des galiläischen Sees ist sie ägyptisch, am toten Meere fast tropisch, daher sich unter den Bewonern von er Rîha, einem ungesunden, verkommenen Geschlechte, viele Cretins finden. In Jerusalem hatte man im September 1870 29° im Schatten, am toten Meere aber wird die Hitze im Hochsommer fürchterlich; sie steigt bis über 44°. Im allgemeinen unterscheiden sich nur zwei Jareszeiten, eine regnerische und eine regenlose, Winter und Sommer. Der Winter beginnt Ende Oktober mit dem Frühregen, den Südwest- oder Südwinde bringen; indes hat der November gewönlich noch, wenn ein Ost- oder Nordwind weht, Tage mildester und schönster Witterung, obwol die Natur dann fast ganz erstorben ist. Der Dezember ist stürmischer; Januar und Februar sind meistens

kalt und regnerisch; im Januar fällt oft genug (in Jerusalem wie auch in Damascus und Aleppo fast jedes Jar) Schnee, welcher freilich nur auf den höheren Bergen liegen bleibt, in Jerusalem überzieht sich dann der Hiskiateich mit einer leichten Eisdecke; im Februar 1871 hatte man hier 2° Kälte. Der Winter endigt im März mit dem Spätregen, der die Wintersat (Waizen, Gerste und Spelt) zur vollen Entwickelung bringt und die im Januar und Februar gesäte Sommerfrucht (Hirse, Linsen, Bohnen, Kümmel und besonders auch Flachs) wachsen macht. Von Mitte März bis Mitte Mai wärt die angenehmste Jareszeit. Mit dem Mai kommt der Sommer und schon in die zweite Hälfte dieses Monats fällt auch die Getreideernte; nur in den höheren Gegenden verzögert sich dieselbe bis in den Juni. Die Gerste reift in den wärmeren Niederungen schon früher. Im Mai hören die Gewitter und Regenschauer auf; in der Zeit der Getreideernte bilden sie eine auffällige Ausnahme, vergl. 1 Sam. 12, 17. 18. Die Nebel, die jetzt noch zuweilen in den Bergen aufsteigen, verschwinden bald ganz und die Atmosphäre zeichnet sich durch eine wunderbare Klarheit aus, die besonders in der Nacht durch den intensiven Glanz des Mondes und der Sterne bemerklich wird. Durch erfrischende Külung am Abend und starken Taufall gegen Morgen, der nur in der Wüste fehlt, wird die Hitze auch in den wärmeren Monaten erträglicher. Gewönlich weht der Wind in dieser Jareszeit aus N.-W.; zuweilen erhebt sich aber auch ein ausdörrender Ostwind, und weht der Südwind, der aber selten länger als zwei Tage hintereinander anhält (obwol er Chamsîn, 50tägig heißt), so verschleiert er die Atmosphäre und bewirkt eine drückende Abspannung des Körpers, Kopfweh und Schlaflosigkeit. Die Natur verliert im Sommer bald ihre Frische und Schönheit; in der Wüste gibt es dann nur noch dürre Kräuterstengel.

Was die Fruchtbarkeit betrifft, so wird Canaan im A. T. immer wider als ein Land fließend von Milch und Honig gerühmt, 2 Mos. 3, 8; 13, 5; 33, 3 u. a., und veranschaulichen wir uns den mannigfaltigen Reichtum, der es in den Gründen und auf den Bergen, in den Ebenen und auf den Küsten one Frage wirklich ausgezeichnet hat, der ihm in den besseren Gegenden besonders Samariens und Galiläas noch immer unverwüstlich eigen ist, bedenken wir namentlich die große Zal von Ortschaften, von deren Menge noch heute die Trümmerstätten ein beredtes Zeugnis ablegen, und die Tatsache, dass nicht bloß die Einwoner, sondern zum teil selbst die Phönizier von dem hier gewonnenen Getreide lebten, 1 Kön. 5, 9. 11; Ez. 27, 17; Apg. 12, 20; Jos. Arch. 14, 10, 6, so verstehen wir, dass Palästina den Namen des gelobten Landes noch in einem anderen Sinne als in dem des angelobten oder verheißenen (Hebr. 11, 9) verdiente. Auch von den griechischen und römischen Autoren, z. B. von Tacitus, Hist. 5, 6, wird seine Ertragfähigkeit gepriesen. — Fragen wir nach der Bedeutung, die seine Fruchtbarkeit für die Entwickelung seiner Bewoner hatte, so war es schon wichtig, dass es sie so entschieden auf Ackerbau und sesshaftes Leben, auf diese Grundlagen der Gesittung, Kultur und Bildung, hinwies und dass es die Viehzucht wenigstens in den westjordanensischen Teilen nicht mehr nomadisch betreiben ließ. Wenn aber die Notwendigkeit des Regens zur rechten Zeit, wie 5 Mos. 11, 12 ausdrücklich hervorgehoben wird (besonders diejenige des Früh- und Spätregens), immer wider daran erinnerte, dass es mit der menschlichen Arbeit allein nicht getan sei, dass es besonders auf die Huld und Fürsorge des Herrn ankomme, wenn zudem auch Glutwinde, Heuschrecken und andere Plagen immer aufs Neue von der menschlichen Onmacht überfürten und Gottesfurcht lehrten, so war dies Land für ein Volk, das vor allem Gottes Volk sein sollte, offenbar nur um so geeigneter. Übrigens ist es wol möglich, dass die größeren Anforderungen, welche der Boden der südlichen Landesteile an die Bewoner stellte, neben der Gefar, die von den kriegslustigen Nachbarn, den Philistern drohte, dazu mitbeitrugen, dass sich die Judäer in den ersten Jarhunderten des Besitzes auf sich selbst beschränkten und für die übrigen Stämme kaum in Betracht kamen; im Liede der Debora, Richt. 5, bleibt Juda unberücksichtigt. Beides, die Übung in der Arbeit und die Notwendigkeit, kampfbereit zu sein, wirkte sicher woltätig auf die Judäer ein; es kräftigte

sie, sodass sie um so mehr im Stande waren, nicht bloß in politischer Beziehung durch Aneignung der verwandten Elemente, der Keniter und änlicher Stämme, eine größere Einheit, sondern auch geistig allmählich durch treuere Pflege der Frömmigkeit das Übergewicht zu gewinnen und das eigentliche israelitische Wesen am vollständigsten zur Darstellung zu bringen. Die größere Fruchtbarkeit der nördlichen Teile und die Erleichterung des Lebens daselbst mochte die Folge haben, dass die nördlichen Stämme schneller emporblühten; aber zu warem Segen hätte ihnen dieser Vorzug nur gereicht, wenn sie sich dadurch nicht zu einer Üppigkeit und falschen Sicherheit hätten verfüren lassen, infolge deren sie den Gegensatz gegen die Phönizier und besonders auch gegen die unter ihnen wonenden Canaaniter nur allzusehr aufgaben (vergl. Zöcklers Handbuch I, S. 207).

Die Berge Judäas nach dem toten Meere zu sind zum großen Teil ziemlich kal. Sie bilden steinige Plateaus und der Wald fehlt ihnen gänzlich; nur Strauchwerk und spärliche Narung für die Ziegen bieten sie immer wider dar. Nach Westen dagegen gibt es fruchtbare Abhänge, an denen edle Früchte, namentlich auch Wein, gut gedeihen; in den Tälern und Gründen fehlt es nicht an üppigem Grün, und wenn der Fleiß der Judäer den thonigen, auch sandigen Mergelboden, der auf dem Kalkstein lagert, durch Terrassenkultur vor dem Wegschwemmen schützte, so konnten auch sie einen reichen Ertrag an Getreide, Öl und Wein erzielen. Besonders ertragreich sind die Ebenen an der Küste, soweit sie nicht von der immer weiter vordringenden Versandung gelitten haben. Das Gebiet Ephraims und Manasses ist allerdings aber, wenigstens in der Gegenwart, entschieden fruchtbarer und ist es auch wol früher schon gewesen, vergl. 1 Mos. 49, 22. 25; 5 Mos. 33, 13 ff. Der Abstand macht sich gleich von der Grenze ab bemerklich, besonders bei Ain Yebrûd, etwas nördlich von Bêtîn (Bethel). „Welche Metamorphose! Ein ganzes Tal voll prächtiger Feigenbäume! Daneben Ölbaumpflanzungen in Menge! Wundervolles Grün! Je weiter wir nach Norden kamen, desto grüner und schöner wurde es“ (Orelli, Durch's hl. Land, S. 203). Das Gebirge war hier einst, obwol jetzt größtenteils ebenfalls baumarm, reich bewaldet, Jos. 17, 15; Richt. 9, 48. Der Karmel trägt seinen Namen (Fruchtgarten) noch immer mit Recht. Von Süden her nur allmählich ansteigend, ist er mit gutbebauten, lachenden Gefilden, in den Gründen mit trefflichem Weideland und auf den Höhen mit Oliven- und Eichenwaldungen geschmückt; v. Schubert zälte hier an 50 Arten von Bäumen und Pflanzen. Auf der Nordseite, wo er schroff abfällt, hat er zwar nur am Fuße einigen Anbau, aber an Eichenwaldungen und Weideland fehlt es ihm auch hier nicht. Die große Ebene von Esdrelom samt der von Dothan schließt sich ihm an Ertragsfähigkeit würdig an. Galiläa aber überragt an Fruchtbarkeit fast noch Samarien. Selbst die wellenförmige Berglandschaft Obergaliläas ist sehr ergiebig und ist auch noch immer ziemlich gut bebaut. Ganz besonders zeichnete sich in Christi Zeit auf der nördlichen Hälfte der Westküste des galiläischen Sees die kleine Ebene Gennesar aus, die bei Galiläa noch weiter zu besprechen ist. In Peräa endlich verschönern Waldungen von Eichen, Pinien und Pistazien die Landschaft mehr als anderswo, wärend der Boden mit üppigem Gras bedeckt ist. Manchen Reisenden ist Gilead mit seinen Waldungen und Triften anmutiger und fruchtbarer erschienen, als das ganze übrige Syrien.

Wärend Palästina in mineralogischer Beziehung arm ist und namentlich der Metalle fast ganz entbehrt, vgl. den Artikel „Metalle“ Bd. IX, S. 673, zeichnet es sich in botanischer Beziehung durch eine große Mannigfaltigkeit aus. Mit der Mediterran-Flora, wie sie sich, obwol mit Modifikationen, auch in Spanien, Algerien und Sicilien findet, vereinigt es jenseits des Kammes des judäischen Gebirges die orientalische Steppenvegetation, die sich durch das Zurücktreten von Bäumen, durch Dürre und Dornigkeit der Buschgewächse charakterisirt, und im Ghôr hat es auch einen subtropischen Pflanzenwuchs. Vor allem erzeugt es die gewönlicheren und am meisten nötigen Getreidearten, Waizen und Gerste, auch Spelt oder Dinkel (כֻּסֶּמֶת, 2 Mos. 9, 32; Jes. 28, 25; Ez. 4, 9), Hirse (דֹּחַן, Ez.

4, 9), deren eine Art, die sogenannte Moorhirse (holcus Sorghum), arab. Durah, noch jetzt häufig gebaut wird, ferner Hülsenfrüchte wie Linsen und Bohnen, auch verschiedene Gemüse und Küchengewächse wie Artischoken, Wassermelonen und Gurken, die dort an Geschmack den Melonen fast gleichkommen, Kürbisse, Minze (ἡδύοσμον), Dill (ἄνηθον), Senf (σίναπι), Schwarzkümmel (קֶצַח, nigella sativa, zu den Ranunculaceen gehörig) und Kreuzkümmel (כַּמֹּן, cuminum, cyminum, mit größeren aromatischen Körnern, von unserem gewönlichen Kümmel ebenso verschieden wie der Schwarzkümmel), Jes. 28, 25. 27, ferner Flachs (פִּשְׁתָּה, פִּשְׁתִּים, Jos. 2, 6; Hos. 2, 7; Sprw. 31, 13 u. a.) und Baumwolle (שֵׁשׁ, später בּוּץ, 2 Mos. 26, 1; 27, 9; 28, 39 u. a.; 1 Chr. 4, 21). Unter den Blumen sind die wichtigsten die Lilien, שׁוֹשָׁן, שׁוֹשַׁנָּה, κρίνον, H. L. 2, 1. 16; 4, 5; 5, 11; Hos. 14, 6, Sir. 50, 8; Matth. 6, 28; Luc. 12, 27, worunter nicht mit den Rabbinen und Luth. Rosen, sondern eigentliche Lilien, die große weiße, am Wasser wachsende, Sir. 50, 8, und die kleinere gelbe, wolriechende, die besonders in den Sumpfgegenden am oberen Jordan vorkommt, zu verstehen sind, allenfalls auch andere lilienartige Blumen, wie die „faustgroße, dunkelviolette, prachtvolle Lilie, Susân“ (die Wetzstein nach seinem Reiseber. S. 40 auf der weiten Ebene im S.-O. des Hauran-gebirges „zu Tausenden“ gefunden hat), ferner die Kaiserkronen in zwei Arten, die Schwertlilien in 6—7 Arten, die man jetzt im Libanon ausschließlich Lilien nennt, die Windröschen (Anemone coronaria) mit großen, sechsblätterigen, weißen, gelblichen, meist aber lila-, bläulich- oder scharlachroten Blumenkelchen, die jetzt unter den Namen Susan mitbefaßt werden und an die Tristram bei den biblischen Lilien ganz besonders denken will, dann der Oleander, arab. Difleh, der fast alle Bäche schmückt, — auch weiße und rote Rosen, die freilich erst Sir. 24, 14; 50, 8; Weish. 2, 8 erwänt werden und aus Medien und Persien ziemlich spät nach Westasien verpflanzt worden sind, — die Rose von Jericho, die Anastatica, die nicht zu den Rosen, sondern zu den Koniferen gehört und nur noch bei Engedi, besonders südlich von Masada wächst, zuerst wie ein Teller auf dem Boden ausgebreitet, dann sich zusammenziehend und einer Rosenknospe entfernt änlich werdend — nach einigen Neueren freilich wäre der bei Jericho häufig wachsende Asteriscus pygmaeus zu verstehen, der in den Wappen mehrerer französischer Adelsfamilien vorkommt und mit der Anastatica die Eigentümlichkeit teilt, daß sich seine Fruchthülle, wenn befeuchtet, immer aufs neue entfaltet, vergl. Ebers und Guthe, Anm. 37, — die Tulpen, Narzissen (חֲבַצֶּלֶת H. L. 2, 1; Jes. 35, 1), Hyacinthen und Levkojen, — außerdem der Cyper- oder Alhennastrauch (כֹּפֶר, H. L. 1, 14; 4, 13) mit büschelförmigen, weißgelblichen, angenehm riechenden Blüthen, — die Mandragora oder Alraune (דּוּדָאִים, 1 Mos. 13, 14, f. H. L. 7, 14) mit kleinen gelben, wolriechenden Äpfeln, — der Kapperstrauch, von dem sowol die jungen, unaufgeschlossenen Blüten teils roh, teils mit Essig eingemacht, als auch die den Oliven änlichen Beeren verspeist werden (letztere scheinen nach dem Talmudischen unter אביונה, Pred. 12, 5, zu verstehen zu sein); — endlich der Ysop (אֵזוֹב, 2 Mos. 12, 22; 3 Mos. 14, 4 ff.; 4 Mos. 19, 6. 18; Ps. 51, 9; Joh. 19, 29, womit nach den Talmudisten nicht der eigentliche, auch in Deutschland wachsende Ysop mit etwas steifen, etwa 1 Zoll langen Blättern und blauen (seltener weißen Blumen), sondern nach Saadja, Maimonides u. a. das Origanum, Dosten, eine ebenfalls aromatische Pflanze mit vielen wolligen Blättern und weißen Blüten gemeint ist.

Von den höheren Gewächsen gedeiht noch immer der Weinstock in den südlichen wie nördlichen Gegenden Palästinas, besonders auch im Libanon (vino d'oro) aufs beste und liefert nach wie vor, mag der Saft seiner Trauben gekeltert und dann etwa zu einer Art Syrup (dibs) eingekocht oder frisch genossen werden, ein für Arme und Reiche sehr wichtiges Narungsmittel. Feigenbäume, die gewönlich mit dem Weinstock zusammengestellt werden, 5 Mos. 8, 8; 1 Kön. 4, 25; H. L. 2, 13; Jes. 34, 4; Jer. 5, 17; 8, 13; Jo. 1, 7. 12; 2, 22; Hos. 2, 12;

9, 10 u. a., lassen noch immer ihre sehr beliebten Früchte den größten Teil des Jares hindurch reifen, die Frühfeigen (בִּכּוּרָה, πρόδρομος), welche unreif פַּגִּים heißen, H. L. 2, 13 (nach einem gelinden Winter schon gegen Ende Juni), die Sommerfeigen, arab. Kermuse (im August), die Winterfeigen, die bei mildem Winter bis ins Frühjar hängen bleiben und eine dunkel-violette Farbe haben (erst, wenn der Baum schon entblättert ist). Noch verbreiteter sind die Ölbäume, deren Anpflanzung in Syrien, besonders an der Küste um Tripolis und Saida, fortwärend zunimmt, obwol das von den Oliven gewonnene Öl, weil nicht sorgfältig gereinigt, einen schlechten Beigeschmack hat; die Oliven sind ein Hauptprodukt Syriens und werden vielfach roh gegessen, vielfach auch zur Herstellung von Seife verbraucht. Granatbäume sind nicht selten, nur haben die Äpfel derselben hier nicht den Wolgeschmack, wie in Ägypten oder Baghdad; Gärten voller Orangen und Citronen findet man besonders bei Jafa und Nabulus, aber auch sonst. Pistazien kommen hier ebenfalls vor, obwol in Nordsyrien häufiger; sie tragen eine Art länglicher Nüsse von der Größe der Haselnüsse (בָּטְנִים 1 Mos. 43, 11), welche eine wolriechende, weißrötliche oder fleischfarbene Schale und einen öligen Kern von höchst angenehmem Gewürzgeschmack haben. Wallnüsse (אֱגוֹז H. L. 6, 11) gedeihen wenigstens in der Nähe von Ortschaften, wo sie einige Pflege haben; ebenso Mandeln, Pfirsiche und Aprikosen. Damascus treibt mit getrockneten Aprikosen sogar einen bedeutenden Handel. Ziemlich häufig ist der Johannisbrotbaum (arab. charrûb = caroubier, Ceratonia Siliqua); seine Schoten, die dem gemeinen Volke beliebt sind, die κεράτια in Luk. 15, 16, sind zuweilen 1 F. lang und daumendick. Selten sind dagegen Birn- und Äpfelbäume, obwol letztere mit ihren erquickenden, duftenden Früchten schon in alter Zeit bekannt waren, H. L. 2, 5; 7, 9, Sprw. 25, 11; außer in Damascus gibt es jetzt nur wilde. Von den Dattelpalmen (תָּמָר, auch תֹּמֶר, Richt. 4, 5, φοίνιξ), welche vorzüglich um Jericho, die Palmenstadt, und bei Engedi, aber auch bei Tiberias wuchsen, kommen nur noch einzelne, verkrüppelte Exemplare bei Jerusalem, Gaza, Ramle, Jafa und an einigen anderen Orten vor. Am toten Meere bei Engedi wächst der Oscherbaum, Asclepias gigantea vel procera, der auch im südlichen Arabien, in Oberägypten und Nubien angetroffen wird, 10—15 F. hoch mit einem 6—8 Zoll dicken Stamme, mit grauer, korkartiger Rinde und langen, ovalen Blättern; er trägt jene Sodomsäpfel, von denen Josephus, B. J. 4, 8, 4, vergl. Tac. Hist. 5, 6 sagt, dass sie, sobald sie mit den Händen abgepflückt werden, sich in Rauch und Asche auflösen. Seine Frucht sieht einer Apfelsine änlich, aber wenn man sie drückt, bricht sie platzend wie eine Blase auf und nur die Fetzen der dünnen Schale und ein par Fasern bleiben in der Hand zurück, vergl. Robins. II, S. 472 ff.; Ph. G. S. 234; Ritter XV, S. 505 ff.; Lynch, Bericht S. 201 f.; Wilson, Lands, II, S. 7 ff. Dass schon in 5 Mos. 32, 32 auf diese Früchte angespielt werde, ist nicht anzunehmen.

Von den Sträuchern oder Bäumen, von denen wolriechende Harze gewonnen wurden, hatte Palästina die Balsamstaude (in der Gegend Jerichos), vergl. Bd. II, S. 77, die Cystusrose, die das Ladanum lieferte; noch jetzt hat es den Zakkumbaum, dessen Frucht den Arabern ein Balsam genanntes, als Heilmittel angewandtes Öl (Zachäus-Öl) gibt, den Storaxbaum, לִבְנֶה, 1 Mos. 30, 37; Hos. 4, 13, aus dessen Rinde ein durchsichtiges, blass- oder braunrothes, weiches, sehr angenehm riechendes und scharf schmeckendes, als Räucherwerk und Heilmittel verwendetes Harz fließt, und ebenso auch die Seyâl-Akazie, die wie in den südlichen Wüsten Gummi arabicum hervorbringt. — Als Bäume, deren Holz als Baumaterial benutzt wird, sind für Palästina außer den Cedern und Cypressen, die vor allem dem Libanon angehören und ein festes, fast unverwesliches Holz haben, auch die Maulbeerfeigenbäume oder Sycomoren (שִׁקְמִים, im A. Test. stets im Plur., im Sing. nach der Mischna שִׁקְמָה,

griech. *συκόμορος*, in Luk. 19, 4 *συκομορέα*, in Sept. *συκάμινος*, vergl. 1 Kön. 10, 27, wo Luther „wilde Feigenbäume" übersetzt), wichtig. Von den erst später (vgl. 1 Makk. 6, 34) eingefürten Maulbeerbäumen zu unterscheiden, kommen sie noch oft genug, zum teil schon sehr alt, 40—50 F. hoch, mit horizontal sich streckenden, guten Schatten gewärenden Zweigen vor und tragen in Trauben, unmittelbar am Stamme, mit Wolle überzogen, schmutzig-weiße, grüngestreifte, süßschmeckende Feigenfrüchte, denen man gegen die Zeit der Reise hin dadurch, dass man sie mit dem Nagel oder einem Eisen ritzt, einen Teil des herben Saftes entziehen muss, wenn sie schmackhaft werden sollen, vgl. Am. 7, 14. — Die Eiche, die man sicher unter אַלּוֹן, 1 Mos. 12, 16; 13, 18; 18, 1 u. a., und warscheinlich auch unter אַלָּה, Jos. 24, 26, verstehen muss, dagegen wol nicht unter אֵלוֹן, obwol die Sept. auch dies mit *δρῦς* übersetzen, kommt hauptsächlich in 3 Arten vor; am häufigsten ist die immergrüne Steineiche, Quercus ilex, von mäßiger Höhe, mit kleinen, ovalen, scharfgezänten, mattgrünen, steifen Blättern und essbaren Eicheln (hebr. תִּרְזָה, was Luth. mit „Buche" übersetzt, Jes. 44, 14, arab. Sindian), besonders in Gilead und Basan, in Juda nur noch in verkrüppeltem Gebüsch; auch die Abrahamseiche bei Hebron gehört zu ihrer Gattung; dann die Knoppereiche, mit sehr großen, dicken, den Arabern zur Speise dienenden Eicheln, besonders auf dem Thabor und in Basan, vereinzelt auch auf den Bergen Nazarets, — zuletzt die Galläpfel- oder Knorpeleiche, besonders auf dem Karmel und in Obergaliläa, aber nur noch als Busch. — Die Terebinthe (als אֵלָה, in Hos. 4, 13 und Jes. 6, 13 bestimmt von אַלּוֹן unterschieden, warscheinlich aber auch mit Delitzsch und Dillmann zu 1 Mos. 12, 6 unter אֵלוֹן und ebenso unter אַיִל zu verstehen), arab. Betm, hat ein änlich hartes Holz, wie die Eiche, und kleine, fedrige, lanzettförmige Blätter, die aber nicht, wie Manche behaupten, immer grün sind, sondern im Herbste abfallen und sich im Frühling erneuern. Sie kommt gewönlich vereinzelt vor, wird aber im A. Test. vielfach erwänt, vergl. 1 Mos. 12, 6; 1 Sam. 17, 2. 19; 21, 9; Richt. 6, 11. 19; 1 Kön. 13, 14. Jes. 1, 29; Ez. 6, 13; Hos. 4, 13. — Im unteren Jordantal ist die Tamariske und Pappelweide häufig, wärend die Weiß- oder Silberpappel bei Damascus im Libanon angepflanzt ist. Besonders verbreitet aber ist in Palästina der stachlichte Nabekbaum oder Nebk, Rhamnus nabeca, welcher kleine, dunkelgrüne, epheuänliche Blätter hat und kleine, sauere Früchte, wie Stechäpfel, trägt, die für die Araber sehr erquicklich sind. Man nennt ihn auch Sidr und Dôm, obgleich er von der Dompalme Ägyptens wol zu unterscheiden ist, und die Legende bezeichnet ihn als spina Christi, weil aus seinen Zweigen, die, wenn jung, nicht zu spröde, sondern leicht biegsam sind und scharfe, $^1/_2$ Zoll lange Dornen in dichten unregelmäßigen Büscheln haben, die Dornenkrone Christi gewunden sei, vergl. Hasselquist, Reise, S. 560 f.; Lynch, S. 178 f.; Robinson, II, S. 441. Hecken um die Gärten bildet fast überall der Cactus, der hier hoch und üppig wächst und süßliche, kernreiche Früchte bringt.

Sehr mannigfaltig ist auch die Tierwelt. Rinder zwar, in älteren Zeiten sehr zalreich gehalten, 5 Mos. 8, 13; 12, 21; 1 Sam. 11, 5; 12, 3; 2 Sam. 12, 2; Ps. 144, 14 u. a., sind selten geworden, und sind, so weit sie in Syrien vorkommen, klein und häßlich; sie werden besonders zum Pflügen verwendet und nur im Libanon geschlachtet. Im Ghôr ist der indische Büffel, änlich wie in Ägypten, sehr häufig. (Ob רְאֵם im A. Test., 4 Mos. 23, 22; 24, 8; 5 Mos. 33, 17; Hi. 39, 9—12, Ps. 22, 22; 29, 6; 92, 11 u. a., Büffel bedeutet, ist wenigstens fraglich). Der Oryx, eine wilde, rinderänliche Antilope, auf welche die Sept. mit *μονοκέρως* (Luth. Einhorn) = רְאֵם hindeuten, ist in Palästina gar nicht mehr vorhanden. Aber Schafe, deren Milch vorzüglich ist, sind außerordentlich häufig; ganz besonders verbreitet ist die breit- oder fettschwänzige Art derselben. Unter den Ziegen zeichnet sich die Mambreziege (von Mamre bei Hebron) durch besonders gute Milch, außerdem durch lange herabhängende Oren

und rötliche Farbe aus. Schweine finden sich zam jetzt ebensowenig wie früher (außer in den Klosterhöfen), wild aber sind sie durch ganz Syrien verbreitet. Die Esel, die im Orient viel kräftiger, größer, lebhafter und ausdauernder als im Occident sind, und sich dem Wild- oder Waldesel (פֶּרֶא, auch עָרוֹד), einem schönen, außerordentlich schnellen, die Freiheit über alles liebenden Tiere in den Nachbarländern, Hi. 39, 5, annähern, sind noch immer sehr wichtige Zugtiere. Aber auch Pferde sind seit den Zeiten der israelitischen Könige in Palästina beliebt. Kamele kommen fast nur in der Wüste bei den Wanderstämmen vor. Hunde und Katzen sind zalreich, aber herrenlos und bilden den Übergang zu den wilden Tieren. Schakale, deren langgezogenes Klagegeschrei und Wimmern man vorzüglich nach Sonnenuntergang zu hören bekommt (אִיִּים, Jes. 13, 23; 34,14; Jer. 50,39, oder תַּנִּים Jes. 13, 22; 34, 13; 35, 7; 43, 20 u. a., arab. waui), und Füchse (שׁוּעָלִים, H. L. 2, 15; Neh. 3, 35 ff.), mit denen zuweilen Schakale gemeint zu sein scheinen, vergl. Richt. 15, 4, Gazellen, Hirsche, Steinböcke oder Bergziegen (יְעֵלִים, 1 Sam. 24, 3; Ps. 104, 18; Hi. 39, 3), Hasen, Webr (שָׁפָן 3 Mos. 11, 5; 5 Mos. 14, 7, d. i. der syrische Klippdachs, nicht das Kaninchen, wie Luther mit den jüdischen Auslegern übersetzt, auch nicht der Springhase, Dscherboa, wie Neuere annehmen) sind nach wie vor häufig genug. Auch Parder oder Panther (נָמֵר), Wölfe, ja Hyänen kommen noch vor; Bären finden sich noch im Gebiete des Libanon. Der Löwe dagegen, der einst im Libanon, H. L. 4, 8, und in den Dickichten des Jordan hauste, Jer. 49, 19; 50, 44; Sach. 11, 3, aber auch in bewonteren Gegenden auftrat; Richt. 14, 5 ff.; 1 Sam. 17, 34 ff.; 2 Sam. 23, 20; 1 Kön. 13, 24 ff., hat sich in die Niederungen des unteren Euphrat und Tigris und noch mehr in die Wüsten Arabiens zurückgezogen. Giftige Schlangen sind ebenfalls verschwunden; der Skorpion aber, עַקְרָב, *σκόρπιος*, 5 Mos. 8, 15; Ez. 2, 6; Luk. 10, 19; 11, 12; Offenb. 9, 3. 5. 10, der im Orient viel giftiger als in Europa ist, hat sich noch erhalten. — Von Bienenzucht kann man in Jes. 7, 18 f. 5, 26 und Sach. 10, 8 eine Spur finden. Sonst wird nur auf wilde Bienen hingedeutet, 5 Mos. 1, 44; Ps. 118, 12; Richt. 14, 8; 1 Sam. 14, 25 f.; 5 Mos. 32, 13; Ps. 81, 17, Spr. 25, 16; Matth. 3, 4; Sir. 11, 3. Nach Philo trieben besonders die Essäer Bienenzucht, und jedenfalls bildete der den Zucker vertretende Honig sogar einen Exportartikel, 1 Mos. 43, 11; Ez. 27, 17, vergl. auch 2 Chr. 31, 5. Jetzt hält man die Bienen in Palästina und Ägypten in Stöcken, die 2—6 Ellen hoch und eine halbe weit, aus Erde und Stroh gefertigt sind.

II) Bei den Erörterungen über die einzelnen wichtigeren Örtlichkeiten unterscheiden wir am besten die vier Hauptteile, die als solche freilich erst in der späteren Zeit bestimmter hervortreten, Judäa, Samarien, Galiläa und Peräa.

1. Judäa, das Stammgebiet Judas, Simeons und Benjamins, vgl. Jos. 15; 18, 11 ff.; 19, 1—9, nach der Trennung der Reiche das Reich Juda, 1 Kön. 14, 21, das Land Juda, Jes. 19, 17, nach dem Exil hauptsächlich wider von den Angehörigen des Stammes Juda bevölkert und daher kurzweg Judäa, 1 Makk. 3, 34; 2 Makk. 1, 10; Tob. 1, 21; Mr. 3, 7 u. a. oder jüdisches Land genannt, Matth. 2, 1; 3, 1 u. a. Es hatte in den verschiedenen Zeiten einen etwas verschiedenen Umfang. Wärend des Exils drangen die Edomiter in die südlicheren Teile Judäas ein, Ez. 35, 10—13; 36, 5, und wärend sie später ihr eigenes Land den Nabatäern überließen, hielten sie sogar das Gebiet von Hebron, das in Nehemias Zeit wider von Judäern aufgesucht war, Neh. 11, 25, besetzt, bis sie von Judas Makk. daraus verdrängt wurden, 1 Makk. 5, 65. Nach Jos. B. J. 3, 3, 5 reichte Judäa von Anuat im N. (einem nicht genauer zu bestimmenden Orte, der aber wol an der Straße von Jerusalem nach Sichem zu suchen ist) bis nach Jardan im S., das warscheinlich an der Grenze des peträischen Arabiens lag, im W. von Joppe (excl.) bis an den Jordan im O. Am Mittelmeere erstreckte es sich bis nach Ptolemais hinauf. Nach Ptol. 5, 16, 9 sollen auch einige transjordanensische

Städte zu Juda gehört haben. Aber mit Unrecht hat man aus diesem Umstand den Ausdruck in Matth. 19, 1, der nur besagt, daß Jesus auf dem Wege durch Peräa nach Judäa gekommen sei, erklären wollen. — Das den drei genannten Stämmen zuerteilte Gebiet zerfiel seiner natürlichen Beschaffenheit nach, wie sich auch in Jos. 15, vgl. 10, 40; 11, 16; 12, 8; 5 Mos. 1, 7; Jer. 32, 44, 33, 13 andeutet, in vier Teile, in den Negeb oder das Südland, in die Wüste Judas, in das Gebirgsland und in die Niederung (Sefela) nach dem Meere zu. Wir verbinden damit als einen fünften Teil die Gegend zwischen Joppe und Jerusalem.

a) Das Südland: Beer Lacha Roi, Abde (Eboda), Rehobot, Chalasa (Elusa), Beersaba, Kades, Chorma, Arad, Keniter, Jerachmeeliter, Zik'lag, Chazazon-Thamar, Aroer, Molada, Ain, Rimmon (Änon). — Das Südland, bei Euseb. und Hieron. Daromas (nach דָּרוֹם, Süden), gewönlich aber im Unterschiede von der nördlicheren als einer wasserreicheren Gegend, vergl. Jos. 15, 19; Richt. 1, 15, Negeb, d. i. die dürre Gegend genannt, Jos. 15, 21 ff.; 1 Mos. 20, 1; 24, 62; 4 Mos. 21, 1; 5 Mos. 34, 3; Jos. 10, 40; 1 Sam. 30, 1, umfaßt den Abfall des sich südlich ziemlich schnell absenkenden Gebirges Canaans mit Einschluß der Seitengebiete, die sich östlich bis zum Ghôr, westlich bis zum Mittelmeere erstrecken. Es reicht nördlich noch etwas über den Wadi Scherî'a (Beersaba) hinaus bis zum W. Milh und Edeib, südlich bis zu der S. 721 bezeichneten Südgrenze Canaans. Eine nach Süden zu immer wüster werdende, echte Steppengegend, die sich nur an wenigen Stellen zum Ackerbau eignet, hat es gegenwärtig kaum noch eine seßhafte Bevölkerung. Indes weisen Gras- und Heidestrecken bei Beersaba und auch noch südlicher immer noch für Viehzucht genügende Bedingungen auf.

Für die biblische Geschichte kommen schon die südlichsten Gegenden, selbst die jenseits der judäischen Grenze liegenden in Betracht. Von der Nordspitze des älanitischen Meerbusens, wo das alte Elot (Elat) oder El Paran lag, 1 Mos. 14, 6, fürt ein Weg durch die Araba, der von Ain Wêbe im W. Mirzaba oder auch etwas nördlicher in nordwestlicher Richtung über die Berge nach dem südlichen Canaan aufsteigt. Die gewönlichere Straße aber, die auch von den Römern benutzt wurde, verläßt die Araba sofort bei Elot und zieht zuerst nordwestlich, dann nordöstlich gerichtet um das wüste Hochland der Azazimât herum. Es ist dies die sogenannte Hebronstraße. Einige Meilen nördlich von ihrer westlichsten Ausbauchung (ungefär $30^2/_3{}^0$ N. Br.) hat Rowlands in dem Wadi Muweilih, der ein salziges, ihm als Moilahi Kadesa bezeichnetes Wasser hat, den Beer Lachai Roi zu erkennen geglaubt, bei welchem der Engel der Hagar erschien, 1 Mos. 16, 14, und Rebekka zu Isaak kam, 1 Mos. 24, 63 ff. Robinson hatte an dem Tage, wo er von Accaba hierher gelangte, mehr Vegetation gefunden, als auf dem ganzen Wege von Ägypten, und nachdem er den Wadi Muweilih hinter sich hatte, kam er auf einen breiten Strich ziemlich fruchtbaren Bodens, der angebaut werden kann und auch schon angebaut gewesen zu sein scheint, vergl. Pal. I, S. 315 ff. Änlich Palmer, The Desert, S. 354. Fünf Stunden nördlicher, Wadi Marra gegenüber, hat es an der Hebronstraße sogar eine Stadt gegeben. Trümmer, besonders von einer großen Kirche und einem starken, ausgedehnten Kastell, Säulen, Gesimse und behauene Steine von Häusern deuten auf einen einst wichtigen und festen Ort. Der Name Abde, den sie füren, el Audsche bei Palmer, The Desert, S. 366, erinnert an Eboda oder Oboda, das von Ptolemäus (in der 1. Hälfte des 2. christl. Jarhunderts) erwänt wird. Gerade nordwärts fürt die Straße von hier nach Gerar und Gaza. Auf der Hebronstraße aber gelangt man nach fünf weiteren Stunden zum Wadi er Ruhaibe; der Name desselben dürfte mit dem des Brunnens Rehobot, der ebenso wie Beer Lachai Roi in Isaaks Geschichte erwänt wird, 1 Mos. 26, 22, identisch sein. Gerade die Stätten der einsamen Steppe sind durch Isaaks Namen geweiht. Isaak wonte hier den beiden Zweigen, die von ihm ausgingen, dem edomitischen und dem israelitischen, gleich nahe, dem ersteren fast zugänglicher als dem letzteren. Änlich angemessen war für Abraham, den hohen

Vater, das hochgelegene Hebron, das wie auf Isaaks Gebiet, so auch weiterhin auf dasjenige der Ismaeliter hinabschaut. Der Wadi Ruhaibe wird nach Osten zu breit und anbaufähig; er bedeckt sich mit grünem Gras und in den Jaren reichlicheren Regens muss er voll üppigen Pflanzenwuchses sein. Die Vögel, darunter die Wachtel und Lerche, ja auch die Nachtigall, werden häufiger. Links vom Tale liegen, wie noch weiterhin zu erwänen sein wird, die Ruinen einer Stadt, die fast nicht weniger bedeutend gewesen zu sein scheint, als Eboda. Sie hat Esbaita geheißen, wie noch nicht Robinson erfur, aber spätere Reisende erkundeten, vergl. Palmer, The Desert, S. 371. Drei Stunden weiterhin am Hebronwege findet man dann noch die Ruinen von Chalasa, röm. Elusa, die einen Raum von 15—20 Morgen bedecken. Diese Stadt, mit der Knobel Chesil, Jos. 15, 30, identifizirt, wird zuerst von Ptolemäus als eine Stadt Idumäas westlich vom toten Meere erwänt. Es gab in ihr später eine christliche Gemeinde mit einem Bischof, zugleich aber auch viele Heiden, von denen Hieronymus sagt, dass sie noch in der Zeit des Hilarion gleich den Saracenen die Venus, d. i. die arabische Göttin Chalasah, in Verbindung mit dem Morgenstern verehrten.— Ungefär zwei Stunden vor Beersaba fängt der Weg an, nachdem er bis dahin zwischen schwellenden Hügeln von mäßiger Höhe hingefürt hat, zu steigen. Bald erreicht man die Höhe und es eröffnet sich die Aussicht auf einen breiten, niedrigen Landstrich, in dessen Hintergrund man die Berge des südlichen Juda bis Hebron hin begrüßt. Jetzt empfindet man, dass die Wüste ihr Ende erreicht hat. Das Gesträuch nimmt ab, obwol der Ginster (spartium janceum, Luth. Wachholder, 1 Kön. 19, 3 ff.) bis nach Beersaba hin vorkommt. Grünes Gras wächst längs der kleinen Wasserbäche, wenn es auch auf den sanft ansteigenden Hügeln schnell vertrocknet. — An der Nordseite des Winterbaches Wadi es Sebâ, dicht am Ufer, liegen zwei tiefe Brunnen, die noch immer Bir es Sebâ heißen (wenn auch von den Arabern als Löwenbrunnen gedeutet; sollten sich auch wirklich 7 Brunnen nachweisen lassen, so ist doch Sieben-Brunnen s. v. a. Eidesbrunnen), vgl. Palmer, The Desert, S. 388. Sie haben klares, vortreffliches Wasser in reicher Fülle und werden von den Nomaden der Gegend noch immer benutzt. Der größere hat $12^1/_2$ F. im Durchmesser bei 45 F. Tiefe, der andere — 300 Schritt südwestlicher — 5 F. im Durchmesser bei 42 F. Tiefe, mit einer altertümlichen, gut erhaltenen Einfassung, von Wassertrögen umgeben. Auf den niedrigen nördlichen Hügeln finden sich noch deutliche Spuren von Grundmauern und Ruinen früherer, nicht dicht bei einander gebauter Häuser. Sowol Abraham, 1 Mos. 21, 30 ff. als auch Isaak, 1 Mos. 26, 23 und Jakob 1 Mos. 46, 1 ff. haben hier geweilt. Später war Beersaba die Südstadt Israels, Richt. 20, 1 u. a., speziell Judas, 2 Kön. 23, 8; 2 Chr. 19, 4; Samuel setzte dort seine Söne zu Richtern ein, 1 Sam. 8, 2. Dann hatte hier der entartete Jehovadienst eine Hauptstätte, Am. 5, 5. 8. 14. Nach dem Exil wurde die Stadt widerhergestellt, Neh. 11, 27. 30. Im Mittelalter war sie der Sitz eines zu Jerusalem gehörigen Bistums (Reland p. 620 sqq.). $^1/_2$ Meile weiter östlich liegt nach Cond.'s Map ein Ruinenort Tell es Seba, welcher beweisen dürfte, dass Seba hinter Beersaba in Jos. 19, 2 nicht Schreibfehler ist, obwol in Jos. 15, 26 nur Sama, nicht Seba aufgefürt wird. — Nordöstlich von Beersaba kommt man zunächst noch über eine große, wellenförmige, baumlose Ebene, die sich besonders nach S.-O. zu weithin erstreckt, im O. und N. aber von den Hügeln und Bergrücken Judas begrenzt wird, und im N.-O. den Wadi el Chalil von Hebron her in sich aufnimmt. Die vielen Waizenfelder auf ihr, das grüne Gras und die scharlachroten Mohnblumen gewären im Frühling einen herrlichen Anblick. Robinson wurde an die großen Ebenen des nördlichen Deutschlands erinnert, Pal. I, S. 344.

Die anderen, biblisch wichtigen Orte lagen von der Hebronstraße östlich. In den nordwestlichen Teil der Azazimât, bald südlich vom westlichen Ende des Wadi Marra, buchtet sich eine Ebene ein, die 9—10 engl. Meilen lang und 5—6 engl. M. breit ist und demnach Raum genug hat, das Lager eines wandernden Volkes in sich aufzunehmen. Mehrere bedeutende Wadis füren von S.

und S.-O. her in sie hinab, sodass sie, wärend sie gegen die Hebronstraße hin von Bergen eingefasst wird, von S. und O. her leicht zugänglich ist. In ihrem nordöstlichen Hintergrunde erhebt sich als eine einzelne große Masse am Saume der Berge ein nackter Fels, an dessen Fuß ein reichlich sprudelnder Quell entspringt, ein Vorberg des Dschebel Halal. Es ist Ain Kudês, das von Rowlands 1842, vergl. Ritter XIV, S. 1088 ff. wider aufgefunden und von Palmer („Schauplatz der Wüstenwanderung" S. 269 ff., vergl. Palest. explor. Fun., Jan. 1871) aufs neue beschrieben ist. Man hat gewichtige Gründe, das biblische Kades mit seiner Quelle (Gerichtsquelle, 1 Mos. 14, 7), wohin Kedorlaomer kam, nachdem er bei El Paran oder Eloth umgekehrt war, 1 Mos. 14, 7, wo dann die Kinder Israels bei der Aussendung der Kundschafter ihr Lager hatten, 4 Mos. 13, 23, wo Mirjam starb, 4 Mos. 20, 1, und Mose den Entschluss fasste, nicht direkt nördlich, sondern durch das Edomiterland östlich zu ziehen, wo nachher die Südgrenze des israelitischen Landes vorbeilief, vgl. Jos. 10, 41 u. a., — nicht östlich von der Azazimât in der Araba, seis mit Robinson bei der el Wêbeh, seis mit v. Raumer etwas nördlicher bei der Hasb-Quelle, sondern in der durch Ain-Kudês bezeichneten Gegend, etwa 10 M. westlich von der Araba, zu suchen. Besonders spricht dafür, dass der Brunnen Lachai Roi, nach welchem Hagar kam, als sie auf dem Wege nach Ägypten war, 1 Mos. 16, 7, in 1 Mos. 16, 14, und dass ebenso auch die Gegend des Südlandes nach Gerar zu in 1 Mos. 20, 1 als zwischen Kades und Sur gelegen bezeichnet wird. Neben Sur, dem wüsten Landstriche (el Dschifâr), der die östliche Grenze des nördlichen Ägyptens bildet und noch 3 Tagereisen neben dem Busen von Suez südwärts reicht, konnte nicht wol eine östlich von der Azazimât gelegene Gegend zur Ortsbestimmung herangezogen werden. Zudem lassen sich die in 4 Mos. 34, 4 westlich von Kades genannten Grenzorte Chazar-Addar und Azmon in den beiden Brunnen Adeirat (auch Kadeirat) und Aseime (Kaseime) westlich von Ain Kudes widererkennen. Warscheinlich aber hat nicht bloß der Quell oder der dabei gelegene Flecken, sondern der ganze nördliche Teil der Azazimât mit Einschluss des Wadi Marra bis zum Dschebel Madara Kades geheißen. Nur dann wird es allenfalls verständlich, dass die Kinder Israel schon von Kades aus den König von Edom um die Erlaubnis, durch sein Land zu ziehen, baten, 4 Mos. 20, 14, und ihre Stadt Kades als am Ende des edomitischen Gebietes gelegen bezeichneten, ib. V. 16, — warscheinlich beabsichtigten sie, einen direkt östlichen Weg nach der Araba zu passiren und dann den Wadi Ghuwêr, 5 Meilen nördlich vom Hor, quer durch das Edomiterland zu verfolgen; — nur dann wird es weiter einigermaßen erklärlich, dass es 4 Mos. 20, 21 f. heißt, sie hätten sich, als ihnen der Edomiter mit bewaffneter Macht entgegenzog, von Edom abgewandt und seien nach dem Berge Hor, an der Grenze des Edomiterlandes, (vgl. V. 23) gelangt, — warscheinlich zogen sie, statt nun direkt auf das Edomiterland loszugehen, durch einen der südöstlich gerichteten Wadis ab, sodass sie die Araba etwa Petra gegenüber erreichten und das edomitische Gebiet südlich umgehen konnten. Es muss dahingestellt bleiben, ob der Name jenes Ḳuṣâḍûs, das nach Wetzstein (zu Delitzsch Genesis, 4. Aufl., S. 574) 3 St. nördlich vom Madara in der Nähe eines in den Wadi Fikre fürenden Nebenwadi (el Jemen) liegt, mit dem weiteren Begriffe von Kades zusammenhängt. Aber beachtenswert ist es, dass Kades der Wüste Zin, die voran die Gegend des W. Fikre, aber leicht auch die des W. Marra bezeichnete, nicht bloß zugerechnet, 4 Mos. 20, 1; 27, 14, sondern geradezu gleichgestellt wird, 4 Mos. 33, 36, und dass in den Targumim, in der Peschitto und im Talmud für die vollere Bezeichnung Kadesch Barnea, 4 Mos. 32, 8; 34, 4; 5 Mos. 1, 2. 19; 2, 14; Jos. 10, 41; 14, 6. 7; 15, 3, immer רְקַם גֵּיאָה, für das einfache Kadesch dagegen רְקַם steht.

In der Nähe von Kades muss auch Chorma gelegen haben. Als die Kinder Israel nach ihrer Verurteilung in Kades gegen Moses Willen in Canaan einzudringen versuchten, wurden sie von den Amoritern, die das südliche Gebirge bewonten, wie auch von den Amalekitern, die dort etwa als Beduinen weilten, vergl. 1 Mos. 14, 7, zurückgeschlagen und bis Chorma verfolgt, 4 Mos. 14, 45.

Dass es in 5 Mos. 1, 44 „in Seir bis Chorma“ heißt, ist wol daraus zu erklären, dass der Name Seir nicht bloß das Edomitergebirge östlich von der Araba, sondern auch das westliche Bergland bezeichnet, wie er denn nach Seetzen (Ritter XIV, S. 840) noch jetzt auf das letztere mitbezogen wird. Da Chorma nach Richt. 1, 17 eigentlich Zephat hieß (gerade wie ein Ort bei Maresa, 2 Chr. 14, 10), bis es von den Stämmen Juda und Simeon erobert und zu einer Bannstätte (Chorma) gemacht wurde, so identifizirt man es wol mit Recht mit dem schon erwänten Trümmerort Esbaita oder Sebaita, den schon Seetzen (Zepâta), dann Rowlands wider aufgefunden und Palmer (l. c. S. 289 f.) genauer beschrieben hat, — $^1/_4$ St. nördlich von Ruhaibe, $2^1/_2$ St. südlich von Chalasa. Derselbe muss später widerhergestellt und bedeutend geworden sein; seine Ruinen dehnen sich 180—270 Met. aus; drei Basiliken, ein Turm, zwei Wasserbehälter und Spuren einer starken Stadtmauer sind erkennbar. Gärten, Obstpflanzungen und Rebenterrassen bildeten die Umgebung. — Von der Vorstellung aus, dass Kades Ain Wêbe in der Araba sei, hat Robinson eine Spur von Horma-Zephat in dem Namen des Bergrückens es-Safâ, nördlich von W. Fikre, und des gleichnamigen Passes, der von dort nach Beersaba oder Hebron fürt, gefunden. Aber die Gegend ist so öde und wild, der Weg so rauh, an manchen Stellen auch wider so glatt und schlüpfrig, dass sich hier weder die Lage einer Stadt noch auch die Eröffnung eines Angriffes auf die Amoriter warscheinlich finden läßt. In 4 Mos. 21, 1—3 allerdings kommt der Name Chorma in Verbindung mit dem Kampfe gegen den König von Arad in einem Zusammenhange vor, der, da schon Aarons Tod auf dem Hor erwänt ist, auf eine östliche, an der Araba gelegene Gegend zu füren scheint. Möglicherweise aber gehört das, was hier erzält wird, schon der Zeit vor dem Zuge nach dem Hor an; vielleicht wird es hier nur nachgeholt. — **Arad**, das auch Jos. 12, 14 und Richt. 1, 16. 17, vergl. 1 Sam. 30, 30 neben Chorma genannt wird, lag nach Eus. (s. v. Ἀραμά) und Hieron. (s. v. Arath) 20 Millien südlich von Hebron; seine Lage scheint also durch den Tell Arâd, 6 M. südlich von Hebron, bezeichnet zu werden, was zu der Lage Chormas an der Hebron-Straße recht wol stimmt. Nach der Eroberung des Landes nahmen die **Keniter**, das midianitische Gefolge Chobabs, des Schwagers Mose's, 4 Mos. 10, 29 ff., das Südland Arads ein, und hielten einerseits eng mit Israel zusammen, — nicht bloß Heber, der Mann der Jael, Richt. 4, 11. 17; 5, 24, sondern, wie es nach 1 Chron. 2, 55 scheint, auch die Rechabiten gehörten zu ihnen, — andererseits aber nomadisirten sie auch wider unter den Amalekitern, 1 Sam. 15, 6, sodass sie 4 Mos. 24, 21 ff. mit diesen als ebenfalls dem Untergange geweiht zusammengestellt werden konnten. — An den Namen der **Jerachmeeliter**, die ursprünglich ebenfalls nicht israelitisch gewesen zu sein scheinen, 1 Sam. 27, 10. 11, vergl. 1 Sam. 30, 29, die sich aber von Juda allmählich völlig assimiliren ließen, 1 Chr. 2, 9. 25—41, — erinnert nach Palmer, l. c. S. 380 f., der Name des W. Rachame, in den man von der Höhe des erwänten Safâ-Passes südwestlich hinabblickt. Der W. **Asludsch** aber, durch den sich der W. Rachame in nordwestlicher Richtung nach Chalasa fortsetzt, ist nach Rowlands und Wetzstein mit **Zik'lag**, das Achis von Gath dem David überließ, 1 Sam. 27, 6, zusammenzustellen.

Ob die Ruinen des Dorfes **Kurnub**, links von dem Wege, der von W. Fikre nach Beersaba fürt, dem alten **Chazazon-Thamar**, 1 Mos. 14, 7; Ez. 47, 19; 1 Kön. 9, 18; 2 Chr. 8, 4 entsprechen, oder ob dieser Ort nach 2 Chr. 20, 2 mit Engedi zu identifiziren ist, ist unsicher. An demselben Wege, aber etwas weiterhin liegen im W. Arâra die Trümmer des alten **Aroer**, wohin David von Zi'klag aus einen Teil der Beute sandte, 1 Sam. 30, 28; 1 Chr. 11, 44, — zu unterscheiden von Aroer am Arnon, Jos. 12, 2; 13, 16; Jes. 17, 2 (Arair) und von Aroer im Stamme Gad, 2 Sam. 24, 5; Jos. 13, 25; Richt. 11, 33. Der Charakter der Gegend wird bei Aroer viel sanfter; die wasserlose Wüste ist zu Ende. In zwei Stunden erreicht man auf dem im ganzen immer nordwestlich gerichteten Wege die Cisternen von **El-Milh**, drei antike Brunnen, von denen der eine verschüttet ist, die beiden anderen aber noch immer eine wich-

tige Wasserstation für die hier nomadisirenden Araber bilden. Der Hügel, an dessen Fuß diese Brunnen quellen, der Tell Milh = Tell Melach (Guérin, Judée III, S. 184, Palmer, Wüstenwanderung, S. 311 ff.) — 2 Meilen östlich von Beersaba — und ebenso die benachbarten Hügelabhänge tragen zalreiche Spuren einer alten ausgedehnten Ortslage. Wol mit Recht vermutete Robinson hier Molada, Jos. 15, 26; 19, 2; 1 Chr. 4, 28; Neh. 11, 26, das von Josephus als idumäisch erwänte Malatha, das Malathis des Onom. — Ain, eine Levitenstadt nach Jos. 21, 16, sonst immer mit Rimmon zusammen erwänt, Jos. 15, 32; 19, 7; 1 Chr. 4, 32, und mit diesem Orte warscheinlich in einen verschmolzen, Neh. 11, 29 daher En-Rimmon genannt und von Hengstenberg mit Änon, Joh. 3, 23, identifizirt, wird warscheinlich durch die Ruinenstätte er Rummanim, 3 St. nördlich von Beersaba, an der Straße nach Bêtdschibrîn, bezeichnet. Eine Stunde südlich von er-Rummanim liegt ein von den Beduinen viel benutzter Brunnen, von dem das alte Ain seinen Namen „Quelle“ gefürt haben dürfte, und jedenfalls lag Rimmon nach Sach. 14, 10 an der Südgrenze Canaans.

b) Die Wüste Judas: Salzstadt und Salztal, Zoar, Engedi, Gilgal, Beth Hagla, Choseba. Nicht יְשִׁימוֹן oder שְׁמָמָה, was die gänzlich unfruchtbare Wüste ist, sondern מִדְבָּר, eig. Trifft genannt, bietet die Wüste Judas auf den Höhen des Gebirgslandes, wie z. B. bei Thekoa, noch einige Nahrung für Kleinvieh dar, senkt sich aber nach dem toten Meere zu schnell ab und wird je näher demselben desto mehr zu einer schaurigen Einöde, in welcher der von Feuerstein und Hornblende durchsetzte Kalkfelsen fast überall nackt zu Tage tritt und nur wenige spärliche Quellen einige Oasen bilden. Sie dehnt sich nach Norden zu bis über Jericho hin aus, vergl. Matth. 3, 1; Luk. 3, 2 f. und umfasst die Wüste Maon, 1 Sam. 23, 24 f., die Wüste Siph, 1 Sam. 23, 14 f.; 26, 2 f., die von Jeruel, 2 Chr. 20, 16, und als nordwestliche Fortsetzung der letzteren die von Thekoa, 2 Chr. 20, 20; 1 Makk. 9, 33, ebenso die von Engedi, 1 Sam. 24, 2. Ihre nördliche Fortsetzung bildet die Wüste, „welche aufsteigt von Jericho nach dem Gebirge von Bethel“, Jos. 16, 1. Dies ist die nicht bloß 2 Sam. 15, 23. 28; 16. 2; 17, 16. 29, sondern auch Matth. 4, 1; Mr. 1, 4. 5. 9. 12 f., Luk. 3, 2 ff.; 4, 1; 10, 30 gemeinte Wüste. An sie schließt sich nach N. die Wüste von Bethaven, Jos. 18, 12, in die sich Josua von Ai aus zurückzog, Jos. 8, 15. 20. 24, vgl. Richt. 20, 42. 45. 47. Jetzt völlig vereinsamt ist die Wüste Judas auch schon in alter Zeit nur wenig bewont gewesen. Nur sechs Städte werden Jos. 15, 61 ff. in ihr erwänt. Historisch wichtig sind nur einige Punkte am toten Meere.

In der Nähe von Kaschm Usdum (s. S. 728) muss die „Salzstadt“, Jos. 15, 62, und das „Salztal“, wo David und Amazja die Edomiter schlugen, 2 Sam. 8, 13, vergl. 1 Chr. 18, 12; Ps. 60, 2; 2 Kön. 14, 7; 2 Chr. 25, 11 gelegen haben. Etwas nördlich von Kaschm Usdum mündet der W. Zuwêra ins tote Meer. In seinen Schluchten und weiter herum gibt es dunkelrote und braune Klippen, die fast vom Feuer calcinirt zu sein scheinen. Auf den Hügeln südlich und nördlich von der Mündung liegen zalreiche Trümmer von uralten Ortschaften. Diejenigen auf der Südseite werden von den Arabern Zuwêra et Tahta, das untere Zuwêra genannt; die weiter oben liegenden, die den Blick auf das Ghôr und die Araba bis zum Hor hin schweifen lassen, heißen Zuwêra el Foka (das obere Zuwêra). So sehr aber auch der Name Zuwêra an Zoar erinnert, so lag doch dies nicht auf der westlichen, sondern auf der östlichen Seite des toten Meeres, und zwar nicht an der Halbinsel el Lisân, am Ausflusse des Wadi Drâ'a (Robinson, Ritter, Winer, Tuch u. a.), wo man allerdings eine nicht unbedeutende Trümmerstätte erkennen kann, von den Arabern Talaa Sebaan oder Semaan genannt (worin de Saulcy Zeboim widerfinden wollte), sondern eine Stunde südöstlich vom See in demjenigen Teile des Ghôr, der jetzt es Sâfia heißt, wo der W. el Ahsâ in die Ebene eingetreten ist, vergl. Wetzstein zu Delitzsch Gen., 4. Aufl., S. 564). Noch in der Zeit der Kreuzzüge war der Name Segor vorhanden, bei den arabischen Geographen Soghar

oder Zoghar. Balduin I. kam auf seinem Zuge nach W. Musa erst, nachdem er das Südende des toten Meeres umgangen hatte, nach Segor, vergl. Wilh. Tyr. 22, 30. — Nördlich von Sebbe (Masada s. S. 727), auf der mittleren Westküste, liegen auf der kleinen fruchtbaren Ebene, die sich 1/4 Stunde breit zwischen dem See und den Bergen hinbreitet, die Trümmer von Ain Dschiddi, dem alten Engedi. Hieß der Ort zugleich Chazazon Thamar (Palmenschnitt), 1 Mos. 14, 7, vergl. 2 Chr. 20, 2, so wurden hier Palmen gezogen, wie auch Josephus bezeugt. Jedenfalls gab es daselbst köstliche Weingärten, H. L. 1, 14. Jetzt bestellt man die Ebene nur noch allenfalls mit Gurken. Die Stadt diente den verbündeten Edomitern, Ammonitern und Moabitern zum Ausgangspunkt ihres Kampfes gegen Jerusalem, 2 Chr. 20, 2 ff., und vielleicht war sie mit Ziz, ib. V. 16, identisch (Robins. Pal. II, S. 446). In Josephus Zeit bildete sie eine der 11 Toparchien Judäas (B. J. 3, 3, 5); Eusebius kannte sie noch als ein großes Dorf. Die Ruinen sind unbedeutend und nirgends findet sich zwischen ihnen eine bewonte Hütte. Durch die Ebene fließt W.-O. ein Bach, der 400 Fuß hoch in dem westlichen Felsen entspringt und einen reichlichen Strom süßen, aber lauwarmen Wassers (27° C.) klar und funkelnd bildet, unten freilich in der heißen Jareszeit zuweilen versiegt, noch ehe er den See erreicht. Die Ufer desselben sind schon auf dem Felsen von dichtem Rorgebüsch eingefasst; unten aber sind sie von Bäumen geschmückt, die dem heißeren Klima angehören, besonders von Seyals und Oschers. Singvögel tragen dazu bei, den Reiz der Gegend zu erhöhen. Aber im ganzen ist der Eindruck, den die Natur hier macht, mehr erhaben und ernst als schön. Neben dem Bache fürt ein enger Pfad hinauf nach den Höhen von Hebron.

In der Ebene von Jericho muss außer Jericho selber (s. VI, S. 532) Gilgal gelegen haben. Unter Josua ist freilich nur von einer Lagerstätte Gilgal die Rede; es war für Israel die erste im diesseitigen Lande, Jos. 4, 20; 5; 18, 1. Später aber entstand hier auf der geheiligten Stätte eine Stadt. Zu Gilgal richtete und opferte Samuel, 1 Sam. 7, 16, erhob er auch Saul zum Könige, 1 Sam. 11, 15. Das Volk aber trieb daselbst wie in Bethel Stierdienst, Hos. 4, 15; 9, 15; 12, 12; Am. 4, 4 f.; 5, 5. Denn sehr warscheinlich ist an diesen verschiedenen Stellen dasselbe Gilgal am Jordan gemeint, wärend allerdings das Richt. 3, 19 erwänte westlich von Jericho anzusetzen scheint, und dasjenige in 5 Mos. 11, 30 und 2 Kön. 2, 2; 4, 38 gegenüber dem Garizim und Ebal, nicht fern von Bethel in dem Dorfe Dschildschilia, südwestlich von Silo, dasjenige endlich in Jos. 12, 23 noch nördlicher bei Antipatris, etwa in dem heutigen Dschildschule zu suchen ist. Wie Jericho, 1 Kön. 16, 34, gehörte auch das dortige Gilgal zum Nordreiche. Nach dem Exil wurde es von neuem besetzt, Neh. 12, 29. Josephus kennt das alte Gilgal unter dem Namen Galgala und noch im 8. Jarhundert stand dort eine große Kirche in hohem Ansehen, in welcher die Pilger die zwölf von Josua gesetzten Denksteine bewunderten. Aber schon vor den Zeiten der Kreuzzüge scheint diese Kirche zerstört worden zu sein, und auch die Stadt selbst ist spurlos verschwunden. Nach Euseb. und Hieron. hat letztere noch 1/2 St. östlich vom alten Jericho (2 St. vom Jordan) gelegen; ob aber die Reste von Grundmauern, nämlich wolbehauene Steine, die man beim Tell Dscheldschul, südöstlich von er Riha, nördlich von W. Kelt, aufgefunden hat, ihre Stelle bezeichnen (vergl. Zschocke, Beiträge zur Topogr. der westlichen Jordansau, Jerus. 1866), ist fraglich. Eher kann er Riha selbst die Stelle Gilgals eingenommen haben, vergl. Neueste Nachr. aus dem Morgenl. 1879, 2. — Kasr Hadschla, eine alte Klosterruine, von den Arabern auch Mar Hanna genannt, aber von dem etwas östlicheren Johanneskloster an der Badestelle des Jordan zu unterscheiden, und ebenso die nahe Quelle Ain Hadschla, beide haben noch den Namen des alten Beth Hagla (Hogla), auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin, Jos. 15, 6; 18, 19. 21 bewart. — Choziba, die untere Bergschlucht des W. Kelt, erinnert an Coseba, 1 Chr. 4, 22.

Nur wenige und beschwerliche Wege füren von dem bewonteren Gebirgslande zu diesen vereinsamten Ortschaften im Ghôr hinab. Von Hebron läuft ein Pfad über Siph und Main nach dem Südende des toten Meeres. Von Siph

aus fürt ein Pfad durch den W. Chabra direkt nach Engedi; er windet sich aber an den äußerst steilen Felsen zuletzt treppenartig hinunter. Von Main (früher Maon) zweigte sich einst ein Abstieg durch den W. Seyâl nach Masada ab. Von Jerusalem aus könnte man das Kidrontal bis zur Klippe Râs el Feschka am toten Meere verfolgen, wenn es nicht zum guten Teil fast völlig ungangbar wäre. Der Weg von Jerusalem nach Jericho fürt jetzt nicht, wie damals, als David vor Absalom floh, 2 Sam. 15, 32, über den Gipfel des Ölberges, sondern am Abhange desselben bei El Azariye (Bethanien vgl. VI, S. 562) vorbei auf eine Anhöhe hinauf und durch den W. el Hôd mit der Apostelquelle (wo sich die Apostel auf ihrem Marsche erquickt haben sollen), zwischen hohen Bergen ziemlich eben hin. Dorngestrüpp und Steintrümmer bedecken die Abhänge. Knorrige Terebinthen (Betm) wachsen hin und wider in den Gründen, und kleine Ziegen- und Schafheerden finden dort ihre spärliche Narung. Weiterhin kommt man vor der nicht unbedeutenden Festungsruine Karyat el Kurd vorüber. Nun aber fängt das Gebirge auch hier an, steiler abzufallen. Drei Stunden von Jerusalem entfernt findet man die Ruine des einsamen Chân Chadrûr, der uns an die Herberge des barmherzigen Samariters, Luk. 10, 34, erinnert. Der Weg wird immer schwieriger und unsicherer, bis man nach etwa 6 Stunden in die Ebene hinabgelangt.

c) Das judäische Gebirgsland: Dhoberiye (Debir), Anab, Adoraim, Beth Tapuach, Estemoa, Jutta, Maon, Karmel, Siph, Beni Naim, Hebron, Escoltal, Halhul, Beth Zur, Beth Zachara, Thekoa, W. Artâs, Bêtdschâla, Bether, Brunnen Davids, Grab der Rahel, Scopus, Isawiye, Nob, Anathot, Gibea, Rama (Ramathaim Zofim, Arimathia), Geba, Michmas, Migron, Atharot Addar, Beerot, Bethel, Bethaven, Ai, Ophra (Ephraim, Ephron, Ephrem), Gofna. Nördlich von der oben erwänten Ebene von Beersaba erheben sich die Berge sofort zu bedeutender Höhe. Schon aus der Ferne sieht man oben, bereits über 2000 F. über dem Meere, das nur noch 5 Stunden von Hebron entfernte, herdenreiche Dorf Dhoberiye (Tharariye) liegen, das nach Knobel dem alten Debir entspricht. Debir, die einst von den Enakiten bewonte Königsstadt, hieß früher Kirjat Sepher, d. i. Bücher- oder Schriftstadt, oder auch Kirjat Sanna, Jos. 15, 49 (nicht: Stadt der Palmzweige, wie Keil will, sondern eher Stadt der Spitze, vielleicht Stadt der Lehre) und ist von Debir an der Nordgrenze Judas, Jos. 15, 7, auch von Debir, das eigentlich Lidebir, warscheinlich = Lodebar hieß, an der Grenze des Gebietes Gads, östlich vom Jordan, Jos. 13, 26, zu unterscheiden. Nach Jos. 10, 38 f.; 11, 21; 12, 13 war es schon von Josua, nach Jos. 15, 15 ff. und Richt. 1, 11 ff. wurde es erst von Othniel, dem Neffen und Schwiegerson Calebs, erobert. Keinenfalls lag es allzufern von Hebron, nach Jos. 15, 49 südlich, nach Jos. 11, 21 warscheinlich zwischen Hebron und Anab; den Namen Anab aber füren nach Guérin (Judée III, S. 361) zwei Ruinenstätten, die eine 10 Min. westlich von Dhoberiye, die andere größere eine kleine Stunde südwestlicher. Besser aber noch als Dhoberiye vergleicht sich nach Van de Velde die nur zwei Stunden südwestlich von Hebron gelegene Ruinenstätte Dilbe, bei welcher ein Springquell und der damit durch einen Äquädukt verbundene Teich an den oberen und unteren Wasserbehälter bei Debir, Richt. 1, 15, erinnert. Viel weniger paßt die auf steiler Bergkuppe 5/4 St. westlich von Hebron gelegene und von Rosen (Z.D.M.G. XI, S. 50 ff.) und Bunsen verglichene Ruinenstelle Dewirbân, in deren Nähe die große Quelle Nunkur entspringt. Dagegen lassen sich in der Gegend von Dewirbân zwei andere biblische Ortschaften nachweisen. 1/2 Meile südwestlich davon liegt Dura, eines der größten Dörfer im Distrikte Hebrons, rings umgeben von Olivenhainen und Getreidefeldern: es ist das von Rhehabeam, 2 Chr. 11, 9 befestigte Adoraim, das 1 Makk. 13, 20 und bei Josephus Adora, bei Jos. auch Dora heißt. — 1/2 Meile nordwestlich von Dewirbân, an der Straße nach Bêtdschibrîn, erhebt sich inmitten von Wein- und Olivengärten ein hoher Bergrücken mit dem Dorfe et Teffuch und mancherlei Bauüberresten; one Zweifel entspricht dies Dorf dem alten Beth Tappuach (Apfelhausen), Jos. 15, 33, vergl. 1 Chr. 2, 43. —

$2^1/_2$ Meile südlich von Hebron nach dem Tell Arâd zu (s. S. 754) liegt Semûʿa, der erste bewonte Ort auf dem Wege gerade von Süden her, mit 200 Einw. auf einem die Umgebung beherrschenden Hügel mit einem weithin sichtbaren Turme. Es ist das alte Eschtemoa, Jos. 15, 50; 1 Sam. 30, 28. Zwischen den modernen Häusern findet man Ruinen und alte Bausteine von beträchtlicher Größe. Eine Meile nördlicher, $1^1/_2$ M. südlich von Hebron, ist Jutta, die Priesterstadt, Jos. 15, 55; 21, 16, zu suchen. Jetzt liegt dort ein großer muhammedanischer Flecken Namens Jitta (Seetzen) oder Yatta (Socin), — auf einer niedrigen, von Bäumen umkränzten Anhöhe mit alten Grundmauern und Steinen. Schon Reland vermutete, dass dies die πόλις Ἰούδα war, in der Zacharias und Elisabeth wonten, Luk. 1, 39; Ἰούδα sei hier infolge einer Texteskorruption oder weicheren Aussprache für Jutta gesetzt. Jedenfalls hat diese Vermutung mehr für sich als die Meinung von Caspari (l. c. S. 48 f.), dass das jetzige Chirbet el-Jehud im W. Bittîr bei Jerusalem mit der πόλις Ἰούδα identisch sei. — Südöstlich, östlich und nordöstlich von Yatta liegen drei Örtlichkeiten, die aus Davids Geschichte bekannt sind: Main, Karmel (oder Kurmul) und Siph. Die südlichste ist Main, das alte Maon, der Ort des Nabal, 1 Sam. 25, 2. Die Ruinen davon liegen rings um einen Hügel, der sich noch 2—300 F. über das übrige Hochland, etwa 1700 F. über dem Meere, erhebt und daher eine schöne Aussicht sowol nach dem toten Meere als auch nach Hebron zu gewärt, vgl. IX, S. 263. — Die Ruinen der Stadt Karmel, Jos. 15, 55, nach welcher Saul nach dem Siege über Amalek ging, 1 Sam. 15, 12, und in deren Nähe Nabal seine Besitzungen hatte, 1 Sam. 25, 2, liegen ostsüdöstlich von Yatta um ein Tal herum, das von hier östlich nach dem toten Meere hinabläuft; besonders liegen sie auf der Höhe westlich vom Tale, die hier amphitheatralisch emporsteigt. Besonders zeichnet sich die merkwürdige Ruine eines Kastells aus, das auf einer geringen Erhöhung mitten in der Stadt stand. Es war viereckig und hat noch jetzt eine Höhe von etwa 30 F. Sein Unterbau besteht aus einem weiten, gewölbten Saal. Auf dem ersten Stockwerke finden sich Spitzbogengewölbe. Seine Steine sind sehr dick und gerändert. Warscheinlich war es ein Werk des Herodes, wenn es auch später von den Saracenen erneut worden ist. Auch zwei runde Türme und Reste von kleinen Kirchen aus der älteren Zeit, in welcher Karmel nach Eus. und Hieron. eine römische Besatzung hatte, haben sich erhalten. Unten im Tale ist ein schöner Grasplatz mit einem Wasserbehälter, und an der Ostseite des Tales liegen die Ruinen eines Stadtteiles, der wol nur eine Vorstadt war, aber ebenfalls eine Kirche hatte. — Nördlich von Karmel liegt Zif, das biblische Siph, der Ort der Siphiter, in deren Gegend David sich verbarg, 1 Sam. 23, 49 ff.; 26, 1; Ps. 54, 2. Tell Zif ist ein runder Hügelrücken zwischen zwei Wadis, welche nach dem toten Meere gerichtet sind, etwa 100 Fuß hoch; er wurde von Rehabeam befestigt, 2 Chr. 11, 8, und trägt noch jetzt ein niedriges, turmartiges Gebäude mit Spitzbögen. Einzelne Höhen in der Umgegend sind von Eichengebüsch bedeckt; in einem der Haine, die früher one Zweifel zalreicher gewesen sind, als jetzt, fand die Zusammenkunft Jonathans und Davids, 1 Sam. 23, 16 ff. statt. Die Gegend zwischen Karmel und Zif, deren Bewoner den geächteten David zweimal an Saul verrieten, 1 Sam. 23, 19; 26, 1, — es waren warscheinlich ebenso unzuverlässige Hirten, wie die jetzt dort weilenden Dschehalin — beschreibt Robinson (Pal. II, S. 418) als die schönste, die er im Berglande Judas gesehen. Es breitet sich dort eine große, beckenartige Ebene aus, die fast ringsum von höherem Lande oder auch Bergen eingeschlossen und nur nach Osten offen ist. Die Höhe dieser Ebene ist nicht geringer als 670—730 Meter über dem Mittelmeere. In der ganzen Landschaft fand Robinson schöne Waizenfelder, welche Leuten aus Hebron gehörten. An verschiedenen Orten waren Wächter aufgestellt, die die Herden vom Getreide fernhalten mussten. — $1^1/_2$ Meile nordöstlich von Zif, fast schon über die Breite von Hebron hinaus, ist noch in ziemlich unfruchtbarer Gegend, in der aber Terrassen, Mauern, längs der Wege zusammengelegte Steine und Cisternen auf früheren Anbau schließen lassen, Beni Naim erwänenswert, ein Dorf mit sehr hochliegender Moschee. Warscheinlich ist dies der höchste Punkt

der ganzen jüdischen Berggegend. Bis hieher soll Abraham den Engel des Herrn, 1 Mos. 18, 33, begleitet, von hier aus soll er auch am folgenden Morgen den Rauch von Sodom und Gomorrha gesehen haben, 1 Mos. 19, 27 f. Besonders von dem Dache der Moschee hat man eine weite Aussicht nach jeder Seite, vor allem nach O. und S. Die Berge jenseits des toten Meeres sind sehr deutlich zu sehen, aber das Meer selbst wird bloß zwischen den Bergschluchten sichtbar. Hieronymus erwänt hier das Dorf Kaphar Barucha, von welchem aus auch die fromme Paula auf das tote Meer hinunterblickte.

Nach Hebron zu füren von Süden her freundliche Täler hinauf, welche Schubert mit der fränkischen Schweiz vergleichen zu dürfen meinte. Die nächste Umgebung der Stadt gleicht nach Schubert einem großen, reichen Obstgarten. Hügel und Täler grünen und blühen und tragen die mannigfaltigsten Gewächse, bringen auch die edelsten Früchte. Besonders sieht man köstliche Weinpflanzungen, alle umgeben mit Mauern von kunstlos aufeinander gehäuften Steinen. Jeder Weingarten hat ein kleines Haus oder Türmchen, das den Hütern Obdach gewärt, wie es Jes. 5, 2 erwänt wird. Durch die Verbindung der Stöcke miteinander bilden sich große Weinguirlanden und Weinlauben. Hasselquist und Schubert fanden den Wein von Hebron an Geschmack den beliebtesten Rheinweinen änlich, nur reicher an Zucker und natürlichem Gewürz. Vielleicht sind schon in der Römerzeit oder auch noch von den Kreuzfarern Reben von hier aus nach dem Rheine hin verpflanzt worden. Die schönsten Trauben werden in Hebron zu Rosinen getrocknet; nur die geringeren keltert man. — Hebron liegt 7 Stunden südlich von Jerusalem. Nach Wetzstein (zu Delitzsch Gen. 4. Aufl. S. 576) hieß es Chabra. Es ist eine uralte Stadt; es wurde 7 Jare vor Zoan (Tanis, San) in Ägypten erbaut, 4 Mos. 13, 23. Zu Josephus Zeit glaubte man, dass es schon 2300 Jare alt sei. Es hieß früher auch Kirjat Arba, Jos. 14, 15; 15, 13; 21, 11 u. a. Die Rabbinen deuteten dies: Stadt der Viere, nämlich des Adam, Abraham, Isaak und Jakob. Sie behaupteten, Adam sei hier erschaffen und habe hier auch mit Eva in einer Höle gewont; Kain habe hier den Abel erschlagen. Abraham nahm seinen Wonsitz mit Vorliebe unter den nahen Eichen Mamres, 1 Mos. 13, 18; 14, 13; 18, 1; 23, 2; aber auch Isaak, 1 Mos. 35, 27, und Jakob 37, 14, vergl. 49, 29 ff., weilten daselbst. Abraham kaufte hier auch die Doppelhöle, 1 Mos. 23, und nicht bloß Sara und er selbst, sondern auch Rebekka, Lea und Jakob wurden in derselben begraben. Nachdem Josua den canaanitischen König Hoham von Hebron besiegt und getötet und Hebron selbst erstürmt hatte, Jos. 10, 3 ff., V. 36 und 12, 10, eroberte Caleb die Stadt für die Dauer, vertrieb die Enakiten von dort, Jos. 14, 6 ff.; 15, 13 f.; Richt. 1, 20, vgl. 1 Chr. 2, 42 ff., und erhielt die Gegend zu seinem Erbe. Hebron wurde eine Priesterstadt, Jos. 21, 11. 13, und Asylstadt, Jos. 20, 7, und noch heute gilt sie neben Jerusalem, Tiberias und Safed als eine der vier heiligen Städte der Juden. David residirte hier die ersten 7½ Jare nach Sauls Tod, 2 Sam. 2, 1. 11; 3, 2 ff., und wurde hier auch über ganz Israel gesalbt, 2 Sam. 5, 1 ff. Absalom suchte von hier aus seine Macht zu begründen, 2 Sam. 15, 9 ff. Durch Rehabeam wurde die Stadt eine der stärksten Festungen, 2 Chr. 11, 10. Nach dem Exil wurde sie von den Juden aufs neue besetzt, Neh. 11, 25, und von den Edomitern, die sie an sich brachten, eroberte sie Judas Makk. zurück, 1 Makk. 5, 65. In Luk. 1, 39. 40 soll nach Beza, Lightfoot und Wolf mit der Stadt Judas, in der Zacharias und Elisabet wonten, Hebron gemeint sein, was indess sehr unwarscheinlich ist. — Das heutige Hebron, über welches Rosen (Z.D.M.G. XI, S. 477 ff.) zu vergleichen ist, liegt nicht auf dem Berge, auf welchem manche (aber one genügenden Grund) das alte angesetzt haben (auf dem el Dscheabira), sondern in einem von N.-W. nach S.-O. streichenden, überall mit Weingärten geschmückten Tale, 2800 F. über dem M., und hat etwa 10,000 Einw., fast alle Muhammedaner, nur etwa 500 Juden, die meistens aus Polen, Rußland und Spanien eingewandert sind. Die Einwoner leben von ihrem Handel mit Rosinen, Orangen, Feigen und Datteln und noch mehr von dem mit Ziegenfellen und Glaswaren, z. B. Glaslampen, Arm- und Fingerringen, die sie aus buntem Glase

verfertigen. Die Frauen kleiden sich weiß; die arabischen gehen verschleiert, die jüdischen one Schleier. — Vor allen andern Gebäuden ragt im südöstlichen Stadtteile, am Fuße des östlichen Bergabhanges, das Harâm, die jetzige Moschee, hervor. Es bezeichnet nach der Tradition die Stelle der Doppelhöle (Makphela) des Patriarchengrabes. Zunächst umschließt eine hohe Ummauerung einen Hofraum, der für Juden und Christen für gewönlich unzugänglich ist. Sie ist 200 F. lang, 115 F. breit, 50—60 F. hoch. Ihr oberer Teil ist mit Cranulirungen oder Zinnen versehen und hat verschiedene Minarets getragen, von denen noch zwei erhalten sind. Er ist offenbar ein späterer Zusatz. Dagegen trägt der untere Teil das Gepräge hohen Altertums; er ist ebenso einfach wie großartig. Seine Werkstücke sind alle glatt behauen und fugengerändert, nach Robinson von 18 F. Länge und 3—4 F. Dicke, wie am ältesten Teile des Harâm in Jerusalem. Beide lange Seiten haben je 16, beide kurzen je 8 viereckige Pilaster, one Kapitäle, nur durch einen einfachen Carnieß längs der ganzen Mauer hin mit einander verbunden. Nach Josephus sollen hier schon die Patriarchen Monumente errichtet haben; alte Bauwerke müssen hier also schon in seiner Zeit vorhanden gewesen sein. Später ist eine christliche Basilika darin gebaut worden, die nun als Moschee dient; sie birgt die angebliche Begräbnisstätte. In dem Vorderraum derselben, der 1862 dem Prinzen von Wales (und dem begleitenden Konsul Rosen), 1869 dem preußischen Kronprinzen gezeigt wurde, stehen nur die Scheingräber der Patriarchen, mit goldgestickten Teppichen behangen; der stark vergitterte Eingang zum Hinterraum (von S.-W. her) blieb verschlossen; hier sollen in einer tiefen Höle die eigentlichen Särge stehen. Der jetzige Name der Stadt, el Chalîl, der (Gott-) Geliebte, hängt mit dieser Grabstätte zusammen. Wie Abraham selbst, hieß zunächst auch das Grab so, — dann die ganze Stadt, die übrigens auch Mesdschid Ibrahim genannt wurde. — Unterhalb des Harâm schließt sich die Ruine des Kastells el Kal'a an, das 1834 von Ibrahim Pascha zerstört wurde. Es wird nördlich von der anstoßenden Harâmmauer überragt. Von den Kreuzfarern wurde es das Kastell St. Abrahams genannt. Vielleicht hatte schon David hier, so lange er in Hebron residirte, seine Burg, 2 Sam. 5, 9. — Dem Harâm gegenüber ist ein tiefer Quellbrunnen, der bei den Juden Brunnen Abrahams heißt. Weiter unten in der tiefsten Einsenkung liegen zwei große Teiche, in die sich Regenwasser sammelt. Der südlichere ist der größere; er ist viereckig und an jeder Seite 40 Meter lang. An ihm warscheinlich ließ David die Hände und Füße der Mörder Isbosets aufhängen, 2 Sam. 4, 12. Die Anlage der Teiche stammt gewiss aus israelitischer Zeit, wenn auch die Einfassung muhammedanisch ist. Die Gassen der Stadt haben in ihrer Mitte einen Abfluss, in welchem sich das Vieh bewegt. Die Häuser sind alle aus Steinquadern gut und hoch gebaut und in den oberen Etagen, wie im Orient sonst selten, nach außen mit Fensteröffnungen versehen. Platte Dächer mit runden Kuppeln, deren sich zwei oder drei auf einem Hause erheben, geben dem Ganzen ein echt orientalisches Ansehen. Die Ansicht der Stadt ist von N. und S. äußerst malerisch, eine der schönsten in ganz Palästina. — Der Berg nordöstlich von der Stadt, an $^3/_4$ Stunden von derselben entfernt, nicht weit östlich von dem Wege nach Jerusalem, trägt an seinem Abhange die Reste eines grandiosen und seltsamen Bauwerks: zwei Grundmauern, die rechtwinklicht aneinander stoßen, die eine 80, die andere 55 Schritt lang, aus großen Blöcken, one Mörtel, aufgerichtet. Es heißt Rhamet el Chalîl, und ist nach älterer jüdischer Tradition die Behausung Abrahams in den Eichen Mamres; es scheint nicht ein Rest der Basilika, die Konstantin in Hebron erbaut haben soll, sondern älter zu sein. — Nordwestlich von Hebron, etwa $^1/_2$ Stunde entfernt, erhebt sich mitten zwischen Rebgeländen auf einem großen grünen Platz ein Sindianbaum, eine ehrwürdige Steineiche, die man Eiche Abrahams nennt, wie man sie sonst kaum noch in Palästina findet, alt und doch lebenskräftig. Der Stamm hat unten 32 F. Umfang, und teilt sich 20 F. hoch in vier mächtige Zweige. Von hier zieht sich südöstlich das Tal Hebrons nach der Stadt und weiter hin.

Nördlich von Hebron steigt man ein Tal hinauf, welches prächtige Gärten

schmücken. Von O. mündet bald ein Nebental ein, das sich durch seine Weingärten auszeichnet. Man hält es für das 4 Mos. 13, 24 erwänte und nach dem Zusammenhange dieser Stelle bei Hebron zu suchende Escoltal, das den Kundschaftern Israels die große Traube lieferte, das aber seinen Namen „Traubetal“ vielleicht schon von dem einen der drei mit Abraham verbündeten Amoriterfürsten, 1 Mos. 14, 13. 24, erhalten hatte. Neuere, z. B. Palmer (The Desert S. 351 f.) haben das Escoltal bei den tuleilât el inâb bei Beersaba gesucht, aber aus nicht zureichenden Gründen. — Nördlich von Ramet el Chalîl und östlich von der Straße nach Jerusalem liegen die Ruinen des Dorfes Halhul, Jos. 15, 58; sie umgeben eine verfallene Moschee Nebi Yunus (Jonas). Westlich von hier, jenseits der Straße, steht ein Turm, der noch heute Bêt-Sur heißt: er bezeichnet die Stätte von Beth-Zur, welches nach Jos. 15, 58 zwischen Halhul und Gedor (Dschedur) lag. Es wurde von Rhehabeam als Grenzstadt gegen Idumäa, 2 Chr. 11, 7, und noch mehr von Judas Makk. befestigt. Letzterer schlug hier den Lysias, 1 Makk. 4, 29. 61; nachdem es von Bacchides besetzt war, wurde es von dem Makkabäer Simon wider erobert, 1 Makk. 11, 65 f.; 14, 7. 30; Josephus (Arch. 13, 5, 6) nennt es die stärkste Festung Judäas, die zum Schutze der großen Heerstraße sicher sehr wichtig war. — An der Straße selbst liegt dort Ain et Dhirwe, eine niedrige, nach N.-O. gerichtete Felswand, die an einigen Stellen behauen zu sein scheint. Nahe dabei bemerkt man eine kleine Quelle, welche unter einer Mauer von großen, gebrochenen Steinen hervorquillt und ihr Wasser in einen Trog fallen lässt. Außerdem hat man noch westlich von der Straße einen schönen, mit Mörtel ausgelegten Wasserbehälter angebracht. Östlich von der Quelle steht die Ruine einer alten Kirche oder Kapelle und zwischen der Quelle und Kirche bemerkt man Spuren von einem früher umfriedigten Hofe. Eine Tradition bei Euseb. bezeichnet diese Quelle als diejenige, in der Philippus den Kämmerer aus Mohrenland taufte, Apg. 8, 26 ff. Gegen die Richtigkeit der Sage spricht aber, dass der Kämmerer, da zunächst Gaza sein Ziel war, schwerlich so weit südlich, dass er warscheinlicher über Bêtdschibrîn reiste. Eine andere Tradition, welche aber erst 1483 auftritt, findet die betreffende Quelle in Ain-Haniye, 1 Meile nordwestlich von Bethlehem und Bêtdschâla. — Vier Stunden von Hebron entfernt, etwas westlich von der Straße, liegt auf einem zwischen zwei tiefen Tälern vorspringenden Berge, der nur von Süden her zugänglich ist, Bêt-Zakâria, das alte Beth-Zachara, wo der Makk. Judas von Antiochus Eupator besiegt wurde, 1 Makk. 6, 32 f. 40 (vergl. Robins. N. B. F. S. 371 f.). Der Weg nach Bethlehem und Jerusalem fürt hier in und an dem quellenreichen W. Bijâr entlang, in welchem die eine der beiden bis nach Jerusalem reichenden Wasserleitungen ihren Anfang hat, vergl. VI, S. 563 f. — In wesentlich derselben Entfernung von Hebron, aber östlicher, südwestlich von W. Chareitûn (s. S. 730) und vom Frankenberg (s. S. 727) erblickt man auf einer Höhe das Dorf Tekûa, das alte Thekoa, das schon Jos. 15, 60 erwänt wird, die Heimat des klugen Weibes in 2 Sam. 14, 2 und besonders diejenige des Propheten Amos (Am. 1, 1). Es ist durch eine reiche Quelle ausgezeichnet, wird aber 2 Chr. 20, 30 zur Wüste Judas gerechnet und liegt in der Tat — eine bloße Hirtengegend — inmitten einer Wüste mit wilden Schluchten und steilen Felsen, die voller zalreicher Hölen ist. — Den nordwestlichen Anfang des W. Chareitûn bildet der W. Artâs, der sich gleich östlich vom Wege nach Bethlehem, etwa eine Stunde von der Stadt, absenkt. Dieser liebliche Talgrund, in welchem ganze Wälder von Mandelbäumchen, Citronen, Pommeranzen, Feigen, Granaten, Äpfel, Birnen und Kirschen gedeihen, macht einen besonders freundlichen Eindruck. Am Fuße des Nordabhanges liegen die verfallenen Hütten des Dorfes Artâs. 1849 hat sich hier ein Mann ans dem Brüderhause in Jerusalem mit einem dort getauften Juden niedergelassen und 1850 sind Familien aus dem Wuppertale, dann ist ein Elsäßer nachgefolgt. Ihre Arbeit hat den besten Erfolg gehabt; sie liefern allerlei Früchte und Gemüse nach Jerusalem. Später hat der englische Konsul Finn die Gärten angekauft. Von W. her fallen mehrere Quellen, darunter Ain-Sâlih (die versiegelte, nach H. L. 4, 12) herab, welche dies kleine Paradies das ganze Jar hin-

durch bewässern und es ihm nie an erquicklichem Grün fehlen lassen. Drei sehr sorgfältig ausgemauerte große Wasserbehälter, die etwa 6 Meter übereinander, 48 Meter von einander entfernt angebracht sind, reguliren den Abfluss, aber nicht sowol zur Bewässerung des Tales, als vielmehr behufs Weiterfürung des Wassers nach Bethlehem und Jerusalem, vergl. VI, S. 563 f. Der unterste ist 177 Meter lang, oben 45, unten 63 Meter breit und 15 Meter tief. In allen drei Behältern füren an verschiedenen Stellen Treppen hinab auf den gleich den Seitenwänden wolcementirten Grund, vgl. Schicks genaue Beschreibung in Z.D.P.V. I, S. 132 ff. Schon Salomo soll diese Teiche angelegt haben; sie heißen daher auch die salomonischen. Von den Arabern werden sie nach dem nahe dabei erbauten Kastell Kasr el-Burâk benannt. Warscheinlich lag Etham, welches Salomo nach Jos. Arch. 8, 7, 3 mit Teichen und Wasserbächen schmückte und Rehabeam, 2 Chr. 11, 6, befestigte, an diesem Artâsgrunde; südlich von Artâs deuten die Ruinen, Chirbet el Choch, auf eine alte Ortslage, und der Name einer kleinen Quelle hierselbst, Ain Atân, könnte mit Etham zusammenhängen. Vielleicht wird H. L. 4, 16 und Pred. 2, 5. 6 auf den lieblichen Artâsgrund angespielt.

Nordwestlich von Bethlehem, über welches II, S. 348 ff. zu vergleichen ist, nur eine gute Viertelstunde entfernt, liegt Bêt-Dschâla, ein großes, ziemlich sauberes Dorf, das nur von Christen (3000, meist Griechen) bewont ist und seit 1863 eine große, neue Kirche hat. Die Lateiner haben hier ein Seminar, die Protestanten eine Schule. Vielleicht entspricht es dem alten Gilo, Jos. 15, 51, der Vaterstadt Ahitophels, 2 Kön. 15, 12. — Gerade westlich von hier, etwa ³/₄ Meile entfernt, findet man auf einer Terrasse, mitten im Grünen, zwischen dem W. Bittîr und einem kleineren Tale das Dorf Bittîr, welches vieles und gutes Quellwasser hat, — vielleicht Bethar in der Sept. Jos. 15, 59, warscheinlich Bether oder Bethar, der Hauptort des Aufstandes des Bar-Kochba gegen die Römer (wogegen freilich Lebrecht, „Bether, die fragliche Stadt“ u. s. w., Berlin 1877), der erst nach 3¹/₂järiger Belagerung (a. 136) erobert wurde. — Unmittelbar nördlich von Bethlehem, östlich vom Charrûbe-(Johannisbrotbaum-)tale, werden drei Cisternen als der Brunnen Davids bezeichnet, aus welchem die drei Helden, 2 Sam. 23, 14—17, mit Lebensgefar Wasser holten. Derselbe lag „vor dem Tore Bethlehems“. Nur ¹/₄ Stunde von der Stadt entfernt, östlich am Wege nach Jerusalem, bezeichnet die Tradition ein Weli als das Grab der Rahel, Kubbet Râhîl, — und zu dieser Örtlichkeit stimmt 1 Mos. 35, 16—20 gut genug; gleichwol lag Rahels Grab nach 1 Sam. 10, 2 auf der Grenze Benjamins, und Schick hat 2¹/₂ Kilomet. nördlich von Kastal (s. unt. e) ein altes Heiligtum, welches den Namen „Rahels Denkmal“ trägt, nachgewiesen (Z.D.P.V. IV, S. 247). Guthe hält daher den Zusatz zu Ephrata in 1 Mos. 35, 19 „dies ist Bethlehem“ für ein unrichtiges späteres Einschiebsel; Ephrata sei ursprünglich eine ganze Landschaft gewesen, welche auch die Gegend von Kastal umfasst habe (nach 1 Chr. 2, 19. 50—54). Vergl. Ebers und Guthe, Paläst. in Bild und Wort, Anm. 27 und 48. Aber jedenfalls haben schon die Sept. jenen Zusatz gelesen und in Warheit passt die Gegend von Kastal zu 1 Sam. 10, 2 ebensowenig wie die von Bethlehem. Das kleine viereckige, mit einer Kuppel versehene Gebäude des Rahel-Grabes bei Bethlehem ist zwar vernachlässigt und seinem Verfalle nahe, wird aber von Muhammedanern, Juden und Christen noch immer sehr verehrt. Die Aussicht nach Jerusalem ist hier noch durch eine nördlichere Bodenerhebung versperrt. Der Weg aber auf die Höhe hinauf ist neuerdings durch eine fromme Russin ausgebessert, und oben gewinnt man einen schönen und erinnerungsreichen Blick. Über eine weite, gut angebaute Ebene weg wird Jerusalem und der Tempelberg, besonders aber auch der Ölberg sichtbar, und östlich sieht man bis zu den Gebirgen Moabs und der langgestreckten Bergkette des Ostjordanlandes, die sich herrlich ausnimmt, hinüber. Hier etwa kann man 1 Mos. 22, 4 lokalisiren. Die Griechen haben hier ein Kloster, das groß und fest, aber nur von wenigen Mönchen bewont ist. Von einem Metropoliten Elias erbaut, wurde es Mar Elias genannt; 1160 aber zerstört, dann wider

hergestellt, wurde es zu dem Propheten Elias in Beziehung gesetzt. Westlich vom Wege nach Jerusalem beleben verschiedene Dörfer die Landschaft; die östliche Seite ist wüste.

Über Jerusalem s. VI, S. 538 f. Nördlich von Jerusalem zieht sich eine wellenförmige Hochebene hin, deren erste bedeutende Erhebung, etwa 10 Minuten vom Damascusthor entfernt, der Scopus des Josephus ist, auf welchem Titus mit seinen Legionen lagerte. Jerusalem erscheint von hier aus am deutlichsten als auf einem zwischen das Hinnom- und Kidrontal hineinreichenden Felsrücken hingebreitet. Die zackige Nordmauer, viele Minarets und Moscheen geben der Stadt das Aussehen einer mittelalterlichen Festung. Nach Osten geht ein Weg nach dem nahen Dorfe el Isawiye ab, das ein wenig über den Weg nach Anâta hinaus, tief in einem Talgrunde, 1 Stunde von Jerusalem entfernt liegt. v. Raumer u. a. haben es mit Nob, der Priesterstadt, 1 Sam. 22, 19, wo zu Sauls Zeit die Stiftshütte (one Bundeslade) stand, 1 Sam. 21, 1 ff., vgl. auch Neh. 11. 32, identifizirt. Indes scheint letzteres Jerusalem näher gelegen zu haben, Jes. 10, 32, und zwar so, dass man, wie Hieronymus hervorhebt, obwol es in seiner Zeit nicht mehr existirte, Jerusalem von dort aus sehen konnte, — also wol etwas südwestlich von Isawiye auf der von den Arabern jetzt Sadr genannten Höhe, auf der sich noch Cisternen und alte Felsengräber andeuten. Bêt-Nuba, welches Manche mit Nob identifiziren wollten, ist von Jerusalem zu weit entfernt (5—6 Stunden, vergl. unt. e). — Weiterhin laufen verschiedene breite Bergrücken nach O. zu, wo sie als steile Klippen zum Jordantal abfallen. Dazwischen liegen verschiedene Wadis, die einen fruchtbaren Boden haben und daher auch hin und wider bebaut, teilweise mit Bäumen bepflanzt sind. Nordöstlich von Isawiye, nördlich von dem grünen Talgrunde Sulêm, eine kleine Meile von Jerusalem entfernt, liegt Anâta, ein Dörfchen mit 20 muhammedanischen Familien und ziemlich dürftigen Baumgärten auf einer umfangreichen Trümmerstätte: es ist das alte Anathot, eine Priesterstadt, Jos. 21, 18; 1 Kön. 2, 26; 1 Chr. 7, 60 (6, 45); Jes. 10, 30, die Heimat des Jeremja, der hier zuerst auftrat, aber nicht Eingang fand, hier auch ein kleines Grundeigentum besaß, Jer. 1, 1; 11, 1 ff.; 29, 27; 38, 9. — Nordwestlich davon, nahe der gerade nördlich gerichteten Nabulusstraße, nur 7 Minuten östlich von derselben ist der Tuleil el Fûl (Bohnenhügel) bemerkenswert, der zwar nur unbedeutende Ruinen hat, aber, 2700 F. hoch, eine umfassende Aussicht über das Stammgebiet Benjamins bietet. Robinson hat hier das alte Gibea Benjamins, Richt. 19, 14; 1 Sam. 13, 2; 14, 16; 2 Sam. 23, 29, angesetzt, welches auch Gibea Sauls, 1 Sam. 11, 4; 15, 34; 2 Sam. 21, 6; Jes. 10, 29, und (wegen einer nahen Opferhöhe 1 Sam. 10, 13) Gibea Gottes hieß, 1 Sam. 10, 5. Die Lage stimmt zu der Zusammenstellung Gibeas mit Rama und Geba, Jes. 10, 29, vergl. Richt. 19, 13 ff., — ebenso zu den Angaben des Josephus, der Gibea in Arch. 5, 2, 8 zwanzig, in B. J. 5, 2, 1, dreißig, Rama dagegen in Arch. 8, 12, 13 vierzig Stadien von Jerusalem entfernt sein läst; (vergl. jedoch zu Dscheba). — 1/2 Meile nördlicher, ungefär 2 Stunden von Jerusalem, entspricht er Ram, „die Höhe“, jetzt ein ärmliches Dorf mit den Ruinen einer Kirche und eines Turmes und kaum 200 Einw., auf einem hohen Hügel, aus dessen Felsen früher Steine gebrochen wurden, dem alten Rama in Benjamin, das stets (mit dem Artik.) Ha-Rama heißt, Jos. 18, 25; Richt. 19, 13; Jes. 10, 29; Hos. 5, 8. Es war eine wichtige Grenzfestung, welche Baesa, der König der nördlichen Stämme, stark befestigte, nachher jedoch, als Assa gegen ihn den Syrer Benhadad gewann, wideraufgab, 1 Kön. 5, 17; 2 Chr. 26, 1, vergl. auch Jer. 31, 15. Die zur Deportation bestimmten Juden scheinen nach Jer. 40, 1 hier gesammelt zu sein; Jeremja wurde eben hier freigelassen. Nach dem Exil wurde es wider besetzt, Esr. 2, 26; Neh. 7, 30; 11, 33. Dass Ramathaim Zophim, der Geburts- und Begräbnisort Samuels, 1 Sam. 1. 19 ff.; 7, 17; 15, 34; 16, 13; 19, 18; 25, 1; 28, 3, deutsch: Doppelhöhe der Zophiten, des warscheinlich nach Zuph, einem Vorfaren Samuels benannten Geschlechts, 1 Sam. 1, 1; 1 Chr. 7, 26. 35 — (in der Sept. Armatheim oder Aramathaïm, in 1 Makk. 11, 34 Ramathem oder

Ramathaïm, bei Luth. Ramatha, im N. Test. Arimathia, Matth. 27, 57; Luk. 23, 51; Joh. 19, 38) mit Ha-Rama identisch sei, ist von Robinson u. a. bestritten, von Neueren dagegen (z. B. von Mühlau in Riehms Handwb. unter Rama) wider verteidigt worden. Gibt man die Identität mit Ha-Rama auf, so kann man bei Ramathaim mit Ewald und Conder am ehesten an Râmallah, ein von 2000 Christen bewontes Dorf, 1 Meile nördlich von er Ram, etwas westlich von el Bîre, denken. Conder stellt mit dem 1 Sam. 19, 22 genannten Seku die Ruinenstätte esch Schuweike, südöstlich von Râmallah, zusammen. — ½ Meile O.-N.-O. von er Ram liegt das halb verfallene Dorf Dscheba, das alte Geba, eine benjaminitische Priesterstadt, Jos. 18, 24; 21, 17; 1 Chr. 7, 60; 9, 6; Neh. 12, 29; Jes. 10, 29. Schon in Richt. 20, 10; 1 Sam. 13, 16 scheint es mit Gibea Benjamins, in 1 Sam. 10, 5, vergl. 13, 3 mit Gibea Gottes, in 1 Chr. 15, 16 mit Gibeon verwechselt zu sein, mit dem einen oder andern dieser beiden Orte auch in der Sept. und bei Josephus. Die Verschiedenheit von Gibea ist aber durch Jos. 18, 24, vgl. V. 28 und besonders durch Jes. 10, 29 gesichert; nur dürfte es fraglich sein, ob Gibea Benjamins unserem Geba nicht so nahe gelegen habe, dass da, wo man das eine erwarten möchte, leicht auch das andere genannt werden konnte. Gegen Gibea = Tell Fûl hat sich auch Guthe (Palästina in Bild und Wort, Anm. 41) erklärt. Asa machte Geba, als Baesa Rama aufgegeben hatte, zu seiner Grenzfestung, sodass die Grenzbestimmung für Juda jetzt „von Geba bis Beersaba" lautete, 1 Kön. 15, 22; 2 Chr. 16, 6. Gleich nördlich von diesem Orte fällt eine Bodeneinsenkung schroff ab, welche schon weiter von N.-W. herkommt und sich, nachdem sie den W. Fâra von Anâta her und W. Kelt in sich aufgenommen hat, gerade ostwärts auf Jericho richtet. Es ist dies das Tal oder der Pass, der in der Geschichte der philistäischen Besetzung des Landes stark hervorsticht und der auch in der jesaianischen Schilderung der assyrischen Bedrängnis, Jes. 10, 29, Erwänung findet, — der heutige W. Suwênît. Zwei Hügel in ihm, die eine kegelförmige, abgerundete Gestalt haben und 100 F. hoch sind, etwa 10 Min. östlich von Dscheba, der eine an der Seite von Dscheba, der andere an der nördlichen Seite, bilden ein Tor, durch welches eine nur wenige Schritte breite Schlucht fürt, und passen ganz wol zu der Erzälung von Jonathans küner Unternehmung gegen die Philister; sie entsprechen den beiden Felsen Bozez und Senne in 1 Sam. 14, 4. 5. Der Weg von Dscheba windet sich um den südlichen östlich herum und um den nördlichen westlich nach Michmâs hinauf. Bei dem Dorfe Michmâs, gleich nördl. von W. Suwênît, findet man noch ansehnliche Trümmer und Grundmauern mit großen, behauenen Steinen, auch etliche umherliegende Säulen von dem alten Michmas, Jes. 10, 28; noch etwas nördlicher die Ruinen von Makrûn = Migron, Jes. 10, 28.

Auf der Nabulus-Straße kommt man, noch ehe man W. Suwênît passirt, nach Atâra = Atharot Addar, Jos. 16, 5, dann nördlich von dem Wadi nach el Bîre, das seinen Namen „Cisterne" seinem Wasserreichtum, besonders der schönen Quelle S.-W. unterhalb des Dorfes verdankt und warscheinlich dem alten, mit Gibeon verbündeten Beerot, Jos. 9, 17, entspricht. Es hat jetzt 800 Einw.; auf seinem höchsten Punkte liegen Ruinen einer Kirche aus der Kreuzfarerzeit und nicht weit davon die Ruinen eines Chans. Die Tradition, dass hier Maria und Joseph das Zurückbleiben des zwölfjärigen Jesu bemerkten, Luk. 2, 43 ff., tritt erst im 16. Jarhundert auf. — Ein nordöstlich gerichteter Seitenweg fürt von hier in einer Stunde nach Bêtin, dem alten Bethel (ursprünglich Lus), welches schon in der Patriarchengeschichte, 1 Mos. 13, 3. 8; 28, 19; 35, 15 erwänt wird. Den Benjaminiten zuerteilt, Jos. 18, 13. 13, 22, aber von den Ephraimiten erobert, Richt. 1, 22 ff.; 20, 26 ff., wurde es ein Ort des Kälberdienstes Jerobeams, 1 Kön. 12, 32; 2 Chr. 13, 19; 34, 6. Von Amos und Hosea wurde es daher statt Beth-El (Gotteshaus), Beth-Aven (Bosheitshaus) genannt, Am. 5, 5; Hos. 4, 15; 5, 8; 10, 5. 15, obwol es östlich von hier, in der Nähe Ais, an der Nordgrenze Benjamins, Jos. 7, 2; 18, 12 f., eine schon immer Bethaven heißende Stadt gab. Nach dem Exil wurde Bethel wider hergestellt, Esr. 2, 28; Neh. 7, 32; 11, 31, von Bacchides befestigt, 1 Makk. 9, 50, und von Ves-

pasian eingenommen, Jos. Bell. Jud. 4, 9, 9. Bêtin, erst in neuerer Zeit wider bewont, hat an 400 Einw.; aus dem ausgedehnten Trümmerfelde ragt auf dem höchsten Punkte die Ruine eines Turmes hervor, dessen Grundmauern alt sind; etwas unterhalb findet man die Reste einer Kirche und im Tale eine Quelle mit einem großen, schönen, wenn auch beschädigten Wasserbehälter, der nach denjenigen der salomonischen Teiche im W. Artâs der größte in Palästina ist. — Ai, Jos. 7, 2 ff., auch Aja, Neh. 11, 31, oder Ajath, Jes. 10, 28, welches als östlich von Bethel, 1 Mos. 12, 8; Jos. 7, 2, und ebenso als nördlich von Michmas, Jes. 10, 28, in Jos. 8, 9. 11 als zwischen zwei tiefen Tälern gelegen bezeichnet wird, ist ¾ Stunde südöstlich von Bêtin, und zwar entweder mit Van de Velde auf der Ruinenstätte Tell el Chadschar (was wesentlich ebenso wie Ai Steinhausen bedeutet) an der Südseite des tief einschneidenden W. el Matdschâch, durch welches ein Paßweg von Jericho her ins Gebirge fürt, Jos. 7, 2 (vergl. besonders W. Wilson in Quaterly Stat. 4, S. 123 ff.), — oder mit Robinson und Guérin südlich von dem nahe dabei gelegenen großen Dorfe Dêr Divân, dessen Berge auf ihren Abhängen ringsum mit Oliven- und Feigenbäumen bedeckt sind, zu suchen. — Eine kleine Meile nordöstlich von Bêtin liegt auf dem Gipfel eines Hügels das von 400 griech. Christen bewonte Dorf et Tayyibe mit der Ruine eines Turmes. Sowol der Name — von Tabje, Hirschkuh — als auch die Lage fürte Robinson darauf, in demselben das benjaminitische Ophra, Jos. 18, 23, 1 Sam. 13, 17, zu vermuten, vergl. Guérin, Judée III, S. 45, womit warscheinlich die Stadt Ephraim, 2 Sam. 13, 23, Ephron, 2 Chr. 13, 19, und Ephrem, Joh. 11, 53 ff. — in 1 Makk. Apherima, im Onom. Ephraim — identisch ist, obwol doch das Gebiet Benjamins schwerlich soweit nach Norden hinauf gereicht hat. Zu unterscheiden ist davon das manassitische Ophra, Jos. 12, 7, die Heimath Gideons, Richt. 6, 24; 8, 32, deren Lage ebenfalls ungewiss ist. — Eine Stunde nordwestlich von Bêtin, an der Nabulusstraße, ist noch Dschifna oder Dschefna, ein Dorf mit 200 christlichen Einwonern, in sehr gesegneten Umgebungen bemerkenswert. In Josephus Zeit Gofna genannt, war es der Hauptort einer der Toparchien, in welche die Römer das Land geteilt hatten. Titus rückte von Cäsarea aus mit Heeresmacht über diesen Ort nach Jerusalem vor.

d) Die judäische Niederung (Schefela): Betogabra, Marescha, Moreschet Gath, Achsib, Eglon, Lachis, Libna, Schafir, Eltheke, — Socho, Netopha, Timnat, Zorea, Esthaol, Beth Schemesch, Aphek. Die Schefela oder Niederung (Luth. übersetzt missverständlich: die Gründe; nur in 1 Makk. 12, 38 behält er Sefela bei) reicht vom Westabfall des Gebirges, von den Aschedot, bis zum Mittelmeere, und ist noch heute der fruchtbarste und am besten bevölkerte Strich der früher judäischen Gegend; sie ist besonders an gut bewässerten Tälern reich und dabei fast anderthalbmal so breit als das Gebirge und die Wüste Judas zusammengenommen; nur war der größere Teil von ihr in den Händen der Philister geblieben. Für den Verkehr zwischen Canaan und Ägypten bildete sie die Zwischengegend und warscheinlich fürten schon frühzeitig Straßen aus der Mitte des Landes, von Jerusalem und Hebron durch sie hin nach Gaza, von Hebron besonders über Bêtdschibrîn. — Bêtdschibrîn auf der Linie zwischen Hebron und Asdod ist jetzt ein Dorf mit etwa 900 Einw. (Muhammedanern), mit zwei verfallenen Forts (einem östlichen und einem westlichen), einer türkischen Besatzung und schönen Olivenwäldern. Es ist, wie Robinson nachgewiesen hat, das alte Betogabra, das zuerst von Josephus und Ptolemäus erwänt wird, — das nachherige Eleutheropolis, das seinen späteren Namen „Freistadt" warscheinlich den ihm von Septimius Severus a. 202 verliehenen Gerechtsamen verdankte und besonders deshalb wichtig ist, weil Eusebius von ihm als einem Centralorte aus die Entfernung vieler anderer südjudäischer Ortschaften bestimmte. Fulco von Anjou baute hier 1134 eine Citadelle, die er Gibelin nannte. Das jetzige Dorf nimmt nur ein Drittel des Raumes der alten Stadt ein. In den meisten Häusern sind Trümmer von alten Gebäuden eingemauert; Säulenstücke, ein großes schönes Portal, spärliche Reste einer Kirche und ein Wasserreservoir zeugen noch

von den älteren Zeiten. Viele Münzen, auch solche mit der Inschrift Eleutheropolis, werden dem Fremden zum Kaufe angeboten. In der Umgebung, besonders nach der verfallenen Kirche Mar Hanna im S.-O. hin, findet man die vielen Felsenhölen, die nach Hieronymus von den Horim bewont gewesen sein sollen. Sie haben jetzt in vielen Wänden kleine Nischen in regelmäßigen Reihen (von unbestimmtem Gebrauch, Columbarien). — Südlich von Bêtdschibrîn lagen vor allem die Ortschaften, die in den Kriegen zwischen den Ägyptern und Assyrern genannt werden. Direkt nach S. zu, durch ein grünes Tal mit Ölbäumen, gelangt man in 20 Minuten nach dem ganz verfallenen Merasch, dem alten Marescha, Jos. 15, 44, wo König Assa den Äthiopen Serach besiegte, 2 Chr. 14, 9 ff. Es wird von Micha in 1, 15, wo er das von den Assyrern drohende Gericht weissagt, mitbedacht, vergl. Tobler, Dritte Wand., S. 129 und 142. — Moreschet Gad, welches Micha unmittelbar vorher in Verbindung mit anderen dortigen Ortschaften berücksichtigt, dürfte wesentlich derselben Gegend angehört haben. — In südwestlicher Richtung von Bêtdschibrîn nach Gaza zu, 5 Stunden entfernt, liegt Kesaba mit Quellen und Ruinen, das alte Achsib, welches in Mich. 1, 14 neben Moreschet Gath genannt wird und nach Jos. 15, 44 der Niederung mitangehörte, identisch mit Chesib, 1 Mos. 38, 5, aber zu unterscheiden von Achsib, einer Seestadt, 3 Stunden nördlich von Acca, Jos. 19, 29; Richt. 1, 31, jetzt Zib. — Ungefär in der Mitte zwischen Bêtdschibrîn und Gaza darf man in Adschlân das alte Eglon, Jos. 10, 34; 15, 39, widererkennen, das in der Sept. mit Adullam identifizirt wird. — Jenseits eines Bachbettes, das südlich in den großen W. el Hasy mündet, liegen auf einem Hügel (etwa 3 Meilen von Bêtdschibrîn, also nicht 7, wie Eusebius angibt, sondern etwa 15 röm. M. von Eleutheropolis) die unförmlichen Steinhaufen von Umm Lâkis mit vielen Cisternen, die Ruinen von Lachis, Jos. 15, 39; 19, 5, welches eine wichtige Grenzfestung gegen Ägypten, 2 Chr. 11, 19; 2 Kön. 14, 19; 2 Chr. 25, 27, nach Mich. 1, 13 auch eine der königlichen Wagenstädte gewesen zu sein scheint, vergl. 1 Kön. 10, 26 und 9, 19, und zugleich auch ein Ort der Sonnenrosse und Sonnenwagen, die von hier aus in Manasses Zeit nach Jerusalem hinübergenommen sein dürften, vergl. Mich. 1, 13 und 2 Kön. 23, 11. Hier in Lachis machte Sanherib, nachdem er die philistäischen Städte, das aufständische Ekron ausgenommen, unterworfen hatte, Halt, um die Ägypter zu erwarten, 2 Kön. 18, 14. Gegen Nebucadnezar scheint es sich ziemlich lange gehalten zu haben, Jer. 34, 7. Nach dem Exil wurde es von den Juden von neuem besetzt, Neh. 11, 30. — Libna, wohin Sanherib von Lachis zog, 2 Kön. 19, 8; Jes. 37, 8, lag nach Einigen südlicher, wie man nach Jos. 15, 42 in der Tat annehmen könnte, zumal da es in Jorams Zeit mit den Edomitern zusammen abfiel, 2 Kön. 8, 22, 2 Chr. 21, 10. 16. Andere dagegen haben es schon auf Grund seines Namens — „Weißstadt“ — und besonders wegen seiner Lage bei Altaku mit demselben Tell es Sâfiye, mit welchem Manche Mizpa, Jos. 10, 29, gleichstellen, identifizirt. Dieser über 3 Meilen von Umm-Lâkis entfernte, nordwestlich von Bêtdschibrîn, an der Straße nach Jabne und am W. Samt gelegene Tell fällt durch seinen hell leuchtenden Kreidekalk schon von weitem in die Augen. Das Bachbett des W. es Sâfiye ist wasserreich, und am Fuße des Hügels stehen schöne schattenreiche Bäume. Fulco von Anjou erbaute hier 1138 eine Burg, Blanca guarda, lat. specula alba. Von den mittelalterlichen Bauten ist fast nichts mehr erhalten, aber die Aussicht auf die grüne Ebene zwischen Gaza und Ramle bis zu den Dünen und dem Meere einerseits und auf die Berge andererseits ist lonend. Man sieht eine Unzal von Dörfern, darunter, 2 Meilen westlich, die drei es Sawâfir, in denen Einige das Mich. 1, 11 genannte Schafir gesucht haben. — Altaku, wohin sich Sanherib von Lachis über Libna nach seinen eigenen Berichten (vergl. Schrad. K. J. und A. T. S. 189) zurückzog und von wo er zur schleunigen Rückkehr nach Assur genötigt wurde, 2 Kön. 19, 35, lag warscheinlich in der Nähe des von ihm daneben genannten Timnat (Tamnâ), zwischen W. Samt und W. Sârar. Altaku ist demnach warscheinlich nicht Elth'ko, Jos. 15, 59, nördlich von Hebron und ganz in der Nähe

dieser Stadt, sondern die Levitenstadt Eltheke im danitischen Gebiete, Jos. 19, 41; 21, 23.

Nicht weit nördlich von Bêtdschibrîn gelangt man zum W. Samt und dem Terebinthengrund, 1 Sam. 17, etwas weiterhin zum W. Sarâr (Sorekbach oder Nahr-Rubin), bis zu welchem sich der Stamm Dan von N.-W. her ausbreitete. In dieser Gegend besonders liegen die Ortschaften, die in der Geschichte der Philisterkämpfe erwänt werden. Es ist, als ob sich die Philister vor allem durch diese beiden Wadis, durch es Samt von der Gegend Asdods her nach Bethlehem zu und durch es Sarâr von der Gegend Jabnes her nach Jerusalem hin den Weg hätten zeigen lassen. Über das Dorf Adschur hinaus, das auf einem mit Obstbäumen bedeckten Hügel liegt, gewinnt man eine schöne Aussicht auf den W. Samt gegen O. Die Berge sind mit Eichgesträuch bedeckt. Eine Viertelstunde weiterhin, bei Kefr Zakârie, ist der Talboden mit Waizen bebaut; die sanften Abhänge der Hügel, die gegen O. höher ansteigen, sind bewaldet. Südöstlich von hier liegt die große Ruinenstätte Schuwôke mit Hölen und vielen Resten von Gebäuden, das alte Socho, Jos. 15, 35; 1 Sam. 17, 1 ff., noch östlicher Bêt Nettif, ein Dorf mit etwa 1000 Einw., das wol nicht mit dem in der Nähe Bethlehems zu suchenden Netopha, 2 Sam. 23, 38 f.; 2 Kön. 25, 23; 1 Chr. 2, 54; Esr. 2, 22, identisch ist; es gewärt eine umfassende Aussicht auf W. Sur nach Süden und W. Mesarr nach N.-O. — Nördlich von Zakârie folgt Tibne = Tibna, Timnat, die Stadt des Weibes Simsons, Richt. 14, 5, und nordöstlich von diesem wider, 1 gute Meile entfernt, erst nördlich vom W. Sarâr, liegt Sara oder Sora, das alte Zorea, Simsons Geburtsort, Richt. 13. — Esthaol, Jos. 15, 33, das den Daniten zuerteilt wurde, Jos. 19, 41, vergl. Richt. 13, 25; 18, 2. 8. 11, ist jedenfalls in der Nähe Zoreas zu suchen, Richt. 16, 30, und demnach in dem heutigen Eschûʿa (eig. Aschuʿal oder Aschtuʿal), einem Dorfe mit 300 Einw., nur 4 Kilometer nordöstlich von Sora, zu vermuten. Simson wurde zwischen Zorea und Esthaol begraben, Richt. 16, 30, und zwischen Sora und Eschûʿa wird noch heute das Kabr Schamschun gezeigt, vergl. Guérin II, S. 13 f. und 382. — Schon ½ Meile südlich von Sora liegt in einem weiten und noch jetzt gut angebauten Talgrund, der zum W. Sarâr gehört, der Brunnen Ain Schemsch und eine Anhöhe mit umfassenden Grundmauern; es ist die Lage des alten Beth Schemesch, Jos. 15, 10; 19, 41; 21, 16, wohin die Philister die erbeutete Bundeslade wider zurückbrachten, 1 Sam. 6, 12. Später wurde hier Amazja von Juda durch Joas von Israel besiegt, 2 Kön. 14, 11. 13; 2 Chr. 25, 21. 23. Unter Ahas wurde die Stadt von den Philistern weggenommen, 2 Chr. 28, 18. Von Kirjat Jearim, dessen Bewoner die Bundeslade von Beth Schemesch zu sich heraufholten, um sie bis in Davids Zeit auf ihrem Hügel (Luth. Gibea), 1 Sam. 7, 1, bei sich zu behalten, läuft der Seitenwadi Ghurâb herab, er ist aber so schwer zu passiren, daſs Robinson meint, die Bundeslade werde über die Höhen bei Saris fortgeschafft worden sein, vergl. N. B. F. S. 201 ff. — Aphek (vielleicht s. v. a. fester Ort, Burg), wo die Philister die Bundeslade weggenommen hatten und die Söne Elis gefallen waren, 1 Sam. 4, 1 ff.; 7, 12, vergl. Jos. 15, 53, lag oben im Gebirge in den Anfängen des W. Sarâr, nicht weit von Mizpa (Nebi Samwîl), nordwestlich von Jerusalem. Es ist wol identisch mit der Jos. 12, 18 erwänten canaanitischen Königsstadt, zu unterscheiden dagegen von Aphek bei Jesreel (warscheinlich östlich von Sunem), auf dem Südabhange des kleinen Hermon, wo die Philister zur letzten Schlacht gegen Saul lagerten, 1 Sam. 29, 1, und wo später der Syrerkönig Benhadad II. in die Hände Ahabs fiel, 1 Kön. 20, 26 ff., — und ebenso von dem dem Stamme Asser zuerteilten, aber nicht eroberten Aphek, Jos. 13, 4; 19, 30, oder Aphik, Richt. 1, 31, dem heutigen Afka, das in der Nähe der Quelle des Adonisflusses (Nahr Ibrahim) auf der Höhe des Libanon in reizender Gegend gelegen bis in Konstantins Zeit durch einen Venustempel berühmt war.

e) Die Gegend zwischen Jafa und Jerusalem: Jafa, Ramle, Gezer, el Latrun, Emmaus (Nicopolis), Ajalon, Kirjat Jearim, Kastal, Soba, Kalônie, Ain-Karim, Nesthoa, — Lod (Lydda), Gimso, Modin, Kubêbe (Emmaus?), —

Bethoron, Gibeon, Nebi Samwîl (Mizpa). Jafa, hebr. יָפוֹ, im Siegesbericht Sanheribs Ja-ap-pu, in der Sept. Ἰόππη, Ἰόπη, Ἰώππη und Ἰώπη (Ἰόππη auch bei Ptol. 5, 16, 2; Diod. Sic. 19, 59 und im N. Test.), nördlich von den Philisterstädten an der Küste des Mittelmeeres gelegen, ist eine der ältesten Städte in Palästina, nach Plin. H. N. 5, 13 und Pomp. Mela 1, 11 schon vor der Sintflut erbaut. Andromeda, die Tochter des Kepheus und der Joppe, der Tochter des Äolus, soll hier, um von einem Meerungeheuer verspeist zu werden, an einen Felsen, den man noch bis ins 16. Jarh. zu bezeichnen wußste, geschmiedet und von Perseus befreit worden sein. Ob die Kinder Israel die Stadt eingenommen und in Besitz gehabt haben, ist aus Jos. 19, 46; Richt. 5, 17; 1 Kön. 5, 9 und 2 Chr. 2, 15 nicht klar zu ersehen. Jedenfalls hatte sie einen wichtigen, wenn auch nur seichten Hafen, der für die Israeliten besonders beim ersten und zweiten Tempelbau, 2 Chr. 2, 15. 16; Esr. 3, 7, aber auch sonst, vgl. Jon. 1, 3, in Betracht kam. Judas Makk. soll denselben mit den Schiffen darin verbrannt haben, um den Mord von 200 dort seßhaft gewesenen Juden zu rächen, 2 Makk. 12,3 ff. Simon aber, der die Stadt unterwarf, machte ihn zu einer Einfart für die Inseln des Meeres, d. h. für die handeltreibenden Völker. Der Apostel Petrus erweckte hier die Tabea vom Tode, Apg. 9, 40, hatte hier auch, angesichts des Meeres, welches den Verkehr Judäas mit den Heidenländern vermittelte, das Gesicht, welches ihn über die Aufnahme der Heiden in die Kirche belehrte, Apg. 10, 9 ff. Von Cestius wurde Jafa noch vor dem jüdischen Krieg erobert und zerstört, von Vespasian wegen der Piraten, die sich dort festgesetzt hatten, von neuem vernichtet. Später wurde es ein Bischofssitz. In den Hafen furen auch die Kreuzfarer, soweit sie zur See kamen, ein. Gottfried von Bouillon eroberte die Stadt. Später litt sie sehr und im 15. Jarhundert war sie kaum noch bewont. Gegen Ende des 17. Jarh.'s gewann Jafa wider an Bedeutung. Noch heutzutage ist es die Anfurt für Jerusalem; nur müssen die Schiffe schon eine Viertelstunde vor der Stadt Anker werfen; — so seicht ist das Meer an der Küste geworden. Früher war das Meer an der Küste nicht bloß tiefer, sondern es flutete auch weiter hinein. Von einem im 17. Jarh. angelegten Quai, von dem man unmittelbar ins Wasser hinabsteigen konnte, hat sich das Meer jetzt 20 Schritt weit zurückgezogen. Die Stadt ist auf einem abgerundeten Hügel erbaut, doch so, dass sie sich gegen das Meer hin an einen 36 Met. hohen Fels anlehnt. Sie hat jetzt 8000, nach andern 15000 Einw. und treibt Handel mit Ägypten, Syrien und Konstantinopel. Die ansehnlichsten Gebäude, zu denen einige Klöster, auch ein armenisches gehören, liegen gegen das Meer hin. Über die platten oder kuppelförmigen Dächer ragt hier und dort eine Palme hervor. Das schönste aber, was Jafa bietet, sind seine vielgepriesenen Gärten oder vielmehr Haine von Pommeranzen- und Mandelbäumen, Feigen, Granaten, Aprikosen, Pfirsichen, Äpfel- und Pflaumenbäumen, welche die östliche Seite der Stadt umkränzen, vergl. Guérin, Judée I, 1 ff.; Tobler, Topogr. von Jerus., II, S. 576 ff. — Nordöstlich von Jafa liegen die unsauberen Hütten einer ägyptischen Kolonie, die seit Jartausenden hier ansässig ist, und etwas östlicher die freundlichen Häuser von Sarona, einer deutschen Kolonie der Templer (gegen 300 Seelen), die sich seit 1868 hier niedergelassen haben. Die Fruchtbarkeit der Ebene Saron, des sich von hier bis nach Cäsarea erstreckenden Küstenstriches, macht sich noch immer geltend. Unter dem oben aufliegenden Sande stößt man überall leicht auf Wasser. Der Wein gedeiht an Rebenstöcken, die halb im Sande verschüttet sind, vortrefflich. Der Ackerbau lont überall, wo das Wasser durch Schöpfräder zur Bewässerung verwendet wird.

Der südöstlich gerichtete Weg nach Jerusalem (etwa 8 M.) fürt $^1/_2$ Meile weit bis zum Dorfe Yazûr durch Cactushecken hin und ist fürs Erste sandig genug. Fruchtbare Gersten- und Waizenfelder wechseln dann mit ziemlich magerem Weideland ab. Er Ramle, die nächste Stadt (an $2^1/_2$ Meil. von Jafa), lehnt sich von Osten her an eine unbedeutende Erhöhung mitten zwischen Olivenhainen und köstlichen Gärten. Es hat etwa 3000 Einw. und sieht mit seinen steinernen Häusern ziemlich modern aus. Es reicht nicht in die biblische Zeit zurück, sondern

ist, wie schon der Name Ramle = Sand andeutet, arabischen Ursprungs. Es wurde von dem Omayyadischen Chalifen Suleiman im 8. Jarhundert, als er Ludd zerstört hatte, gegründet, aber bald auch von Christen bewont und mit einer Kirche geschmückt. Westlich von der Stadt auf der höchsten Stelle des Hügels liegen die Ruinen einer großen quadratischen Ringmauer, die wol in der Kreuzfarerzeit einem Chân angehört hat, und mitten drin ein Minaret, von dem aus man eine der schönsten Rundsichten hat. Hinter den Vorbergen sieht man bereits die dunkle Gebirgskette Judäas deutlich hervortreten. — Wo die Vorberge beginnen, liegen die Dörfer Abuschusche und Kubâb, ersteres auf einem Berge mit schönem Rückblick auf Ramle und die Ebene, letzteres an dem Tale von Ajalon (jetzt Merdsch Ibn Omeir), dessen saftiges Grün sich von den nackten Hügelrücken scharf abhebt. Westlich hin nach Ekron zu sind in neuester Zeit bei Tell Dschezer die Ruinen der alten canaanitischen Königsstadt Gezer, die den Israeliten am längsten widerstand und erst in Salomos Zeit von Pharao erobert wurde, 1 Kön. 9, 15 ff., aufgefunden worden. — Die jetzt von berittenen Wächtern gesicherte Straße nach Jerusalem weiter verfolgend, kommt man zunächst nach el Latrun, einer in Trümmern liegenden Veste, die auf das Tal Ajalon und zurück nach Ramle Aussicht gewärt. One Zweifel ist es das castellum Emmaus, welches schon Hieronymus kennt und welches die Kreuzfarer, teils um Nicopolis zu schützen, teils um den Zugang zu Jerusalem zu beherrschen, erneuerten. Erst als die Tradition Emmaus nach Khubêbe verlegte, wurde der Name castellum Emmaus vergessen, und erst im 16. Jarhundert wurde statt dessen allmählich die Bezeichnung castellum latronis boni üblich; der Schächer, der zur Seite des Gekreuzigten Buße that, sollte hier geboren sein. Emmaus, nach welchem das Kastell ursprünglich benannt war, liegt nur eine Viertelmeile nordöstlich von el Latrun, aber seitwärts von der Straße, an den Ajalongrund hinan, und ist jetzt nur ein armseliges Dörfchen, Amwâs genannt, an der westlichen Seite eines Berges. Judas Makk. schlug hier den syrischen Feldherrn Gorgias, 1 Makk. 3, 40, und unter den Römern wurde Emmaus Hauptort einer Toparchie. Auf Befehl des Varus wurde es nach dem Tode Herodis des Gr. niedergebrannt. Infolge der Bemühungen des Julius Africanus wurde es aber in der ersten Hälfte des 3. Jarhunderts widerhergestellt und Nicopolis genannt, welchen Namen es auch in der Zeit der Kreuzzüge fürte. Noch steht südlich vom Dorfe die Ruine einer Kirche, die ein schönes Gebäude gewesen sein muss. Yâlo, das alte Ajalon, von dem der westöstlich sich ausdehnende Grund dort den Namen hat, liegt eine gute halbe Meile östlich von Amwâs auf dem nördlichen Abhange eines Bergrückens. Ajalon war eine Levitenstadt in Dan, Jos. 19, 42; 21, 24; 1 Chr. 7, 69, die aber in der Richterzeit noch den Amoritern gehörte, Richt. 1, 35, und später an Juda kam, 2 Chr. 11, 10, — zu unterscheiden von Ajalon in Sebulon, Richt. 12, 12. Besonders bekannt geworden ist es durch das Citat aus dem Buche des Frommen, Jos. 10, 11—13, und durch Josuas dort angefürtes Wort. Noch Richard Löwenherz wälte 1192 den Grund wegen seiner Fruchtbarkeit und geeigneten Lage zu einer Lagerstätte für längere Zeit. — Eine Viertelmeile nordöstlich von Yâlo ist noch Bêt-Nuba, nach welchem ein Nebenweg der Ramlestraße heraufsürt, erwänenswert, obwol es nicht, wie schon oben bemerkt wurde, mit Nob, 1 Sam. 21, 1; 22, 4, identifizirt werden darf.

Von el Latrun aus zieht sich die Straße im Wadi Ali hin, der sich schluchtartig verengt und dann wider etwas erweitert, bis man zur Rechten auf stolzer Höhe das kleine Dorf Sâris erblickt. Hier geht es auf den Kamm des Gebirges hinauf und bald verliert man den Rückblick auf die Ebene. Noch vor dem W. Ghurâb, der südwestl. gerichtet ist, hat Kariet el Enab (Traubenstadt), das man mit dem alten, nach Euseb. und Hier. im Onom. 9 oder 10 röm. M. von Jerusalem am Wege nach Lydda gelegenen Kirjat Jearim identifiziren darf, — obwol letzteres nach Jos. Arch. 6, 1, 4 Bethsemes benachbart (γείτων) war, vgl. Robinf., Pal. II, S. 589 f. — auf dem Abhange eines westlichen Berges, nördlich von einem fruchtbaren Seitental des W. Ghurâb, seine Stelle. Kirjat Jearim, ursprünglich Kirjat Baala, Jos. 15, 9, war mit Gibeon verbunden, Jos. 9, 17,

und wurde dem Stamme Juda zuerteilt, Jos. 15, 60. Die Bundeslade wurde, als sie von den Philistern zurückgegeben war, hier aufgestellt, 1 Sam. 7, 1; 2 Sam. 6, 2. Jetzt stehen hoch oben einige burgartige Häuser, die das ganze Dorf beherrschen. Sie gehören der Familie des berüchtigten Schechs Abu Ghôsch, deren Macht durch die ägyptische Herrschaft in Syrien gebrochen wurde. Am Ostrande des Dorfes ist eine große schöne Kirche aus der Zeit der Kreuzfarer, die seit 1519 wegen der falschen Identifizirung des Ortes mit Anathot als Jeremias-Kirche bezeichnet wurde, vollständiger als irgend eine andere alte Kirche in Palästina erhalten; gegenwärtig dient sie aber als Viehstall. — Auf dem Bergrücken, welcher den W. Ghurâb von W. Hannina trennt, liegt etwas südlich vom Wege Kastal, das ursprünglich, wie sein Name bezeugt, ein Kastell war und wol schon aus der Römerzeit stammt, jetzt aber nur die Ruine einer der Familie des Abu Ghôsch gehörigen Veste ist. Südöstlich ragt auf einer kegelförmigen Höhe sehr malerisch das Dorf Soba hervor, das von der klösterlichen Überlieferung Jarhunderte lang — obwol ganz mit Unrecht — für Modin, den Stammort der Makkabäer, von Robinson für Ramathaim Zofim gehalten ist. Am Abhange des Bergrückens, schon ziemlich tief unten, aber noch westlich vom W. Hannina, kommt man nach Kalônie, und Trümmer ringsum verraten, dass hier schon in alter, warscheinlich schon in jüdischer Zeit eine Ortschaft gelegen hat. Eine starke, unter Fels-Gewölben verborgene Quelle bewässert die Gärten, in denen zalreiche Mandelbäume, Feigen, Granaten u. s. w. gedeihen. An den umgebenden Abhängen steigen Rebgelände und Ölbaumalleen terrassenförmig auf. Die Abgeschlossenheit erhöht den Reiz des gesegneten, anmutigen Tales, das man von dem eine kleine Meile entfernten Jerusalem aus gern als Vergnügungsort aufsucht. Der Weg fürt von Kalônie in den W. Hannina hinab, dann in einem Seitentale wider bergauf, dann über ein ebenes Tafelland hin. Man sieht nördlich auf das hohe Nebi Samwîl, südlich über Wadis voll grüner Getreidefelder, und erblickt hier am W. Hannina Ain Karim, östlicher auch das stattliche Kloster des heiligen Kreuzes. Ain Karim mit dem Johanneskloster, an dessen Stätte Zacharias seine Sommerbehausung gehabt haben soll, in schöner, fruchtbarer Gegend mit hohen Oliven, entspricht etwa dem alttestamentlichen Beth Kar, bis zu welchem die Israeliten die Philister schlugen, 1 Sam. 7, 5—15, als Samuel sein Eben-Ezer — etwa bei Kalônie — aufrichtete. Nördlich liegt in geringer Entfernung das Dorf Lifta mit einer großen Quelle, das alte Nephthoa an der Grenze Judas und Benjamins, Jos. 15, 9. Bald tritt dann auch der Ölberg hervor, Jerusalem selber aber bleibt von der westlichen Bodenanschwellung verdeckt.

Nördlich von der Ramlestraße sind folgende Orte von Bedeutung. Nur eine halbe Meile N.-O.-N. von Ramle liegt Ludd, das alte benjaminitische Lod oder Lydda, 1 Chr. 9, 12; Esr. 2, 33; Neh. 7, 35; 11, 35; 1 Makk. 11, 34, vergl. 10, 38; 11, 28. 57; Apg. 9, 32. 35. Die Römer vergrößerten es und nannten es Diospolis. Von Cestius niedergebrannt, erhob es sich bald wider und wurde der Sitz einer jüdischen Gelehrtenschule, dann eines Bischofssitzes, wie sich denn auch Pelagius hier 415 vor einem stürmischen Konzil verteidigen musste. Übrigens soll der hl. Georg hier geboren sein, der im 3. Jarhundert unter Diokletian in Nicomedien den Märtyrertod erlitt. Nach einstimmiger Legende hat man seine Gebeine nach Lydda gebracht und frühzeitig ihm hier eine große Kirche erbaut, welche die Kreuzfarer bereits von den Saracenen zerstört fanden, aber samt dem Bistum erneuerten, die Verehrung St. Georgs auch im Abendlande verbreitend. Von der Kirche ist an der Ostseite nur noch ein Teil der Mauer mit einem Bogen über dem Altar erhalten. Der besser konservirte westliche Teil ist in eine Moschee umgewandelt und das hohe Minaret derselben ist trotz der großen Ölbaumgärten umher weithin sichtbar. — Obwol Lydda seit Ramles Erbauung seine Bedeutung mehr und mehr verlor, fürte doch die große ägyptisch-syrische Karawanenstraße immer noch hier durch und ebenso auch der Weg von Jafa nach Jerusalem. In den Vorbergen berürte letzterer das ziemlich große Dorf Dschimzu, das dem alten Gimso, 2 Chr. 28, 18 entspricht, dann Berfiliya, das Porphyria der Kreuzfarer, und weiterhin el Burdsch. Hitzig vermutete in el Burdsch

Modin, die Heimat der Makkabäer, 1 Makk. 2, 1, wo Mattathias, 1 Makk. 2, 70, später auch Judas, 1 Makk. 9, 19, und Jonathan, 1 Makk. 13, 25, begraben wurde und wo Simon ein prachtvolles Mausoleum mit sieben kunstvoll verzierten Pyramiden, den Schiffen auf dem Meere sichtbar, errichtete, 1 Makk. 13, 27 ff. — aber warscheinlich ebenso unrichtig, wie die Tradition seit dem 13. Jarh. Soba, wie Pilger des 15. Jarh.'s (und ihnen beipflichtend Robinson) el Latrun, wo es im Mittelalter allerdings eine Kirche der sieben makkabäischen Brüder gab, dafür gehalten hatten. Besser entspricht das Dörfchen el Medije, 1 Meile nördlich von el Burdsch, 2 starke Stunden östlich von Lydda, in dessen Nähe das damals noch bestehende Modin nach Euseb. und Hieron. lag (nach dem Talmud 15 röm. Meilen von Jerusalem). Guérin hat hier auf einem sich 220 Meter über die Ebene erhebenden Hügel, von dem aus man die Schiffe auf dem Meere beobachten konnte, die Grundmauern eines großen Bauwerkes mit in den Felsen gehauenen Kammern bloßgelegt und auch Reste von Säulen gefunden (Guérin, Samarie, II, p. 55—64. 404—426). — Schon in der Region der Vorberge teilt sich die Lyddastraße. Schlägt man den südlicheren Weg ein, die sog. es Sultane-Straße, so kommt man in dem W. Suleiman über den Kamm weg nach Kubêbe, $^1/_2$ Meile nordöstlich von Kariet el Enâb und dann über Nebi Samwîl nach Jerusalem. Nachdem Euseb. und Hieron. Emmaus-Amwas als das biblische Emmaus bezeichnet hatten, obwol es von Jerusalem nicht 60 Stadien (Luk. 24, 13), sondern 22 röm., $4^1/_2$ deutsche Meilen, also wenigstens 160 Stadien entfernt ist (— die Lesart 160 ist warscheinlich erst in Rücksicht auf Amwas in einige msc. Luk. 24, 13 eingesetzt —), hat die Mönchstradition Kubêbe dafür gehalten. Dasselbe ist südlich vom W. Suleiman schön gelegen, hat eine treffliche Quelle (el adschab, die bewunderungswürdige), und viele Ruinen beweisen, dass es hier eine alte Ortschaft gegeben hat. Es ist nach Schicks Vermessungen je nach dem Wege, den man einschlägt, $62^5/_8$—$64^4/_5$ Stadien von Jerusalem entfernt. Besonders ist Zschokke für Kubêbe = Emmaus eingetreten („Das neutest. Emmaus, 1865). Mit noch mehr Warscheinlichkeit haben jedoch Hitzig, Sepp und Caspari (Chron.-geograph. Einl. in das Leben Jesu S. 207) Emmaus dem allerdings nur $34^1/_3$ Stadien von Jerusalem entfernten Kalônie gleichgestellt. Josephus berichtet (B. J. 7, 6, 6), dass Titus 800 Veteranen in Ammaus, 60 Stadien von Jerusalem (nach anderer Lesart bloß 30) ansiedelte. Sehr leicht konnte infolge dessen statt Ammaus der Name Colonia und Kalônie üblich werden. Denn der Annahme, dass Kalônie nicht auf Colonia, sondern auf *Κουλόν* in der Sept. Jos. 15, 59 zurückgehe, widerspricht die Notiz in der Gemara: Colonia ist Moza (mit dem Art. Hammoza, was Ammaus änlich genug klingt).

Der nördlichere Lyddaweg erreicht das eigentliche Gebirge bei Bêt Ur et Tahta, dem unteren Bethhoron (Hohlhausen, Ort des Hohlwegs). Bethhoron war eine Doppelstadt Ephraims, 2 Chr. 8, 5; 25, 13 u. a., an der Grenze zwischen Ephraim und Benjamin, Jos. 16, 3. 5; 18, 13, nach 1 Chr. 8, 24 von Seera, einer Tochter Ephraims, erbaut. Nach Jos. 21, 22; 1 Chr. 7, 68 wurde es eine Levitenstadt; von Salomo u. a. wurde es befestigt, 1 Kön. 9, 17; 2 Chr. 8, 5; 1 Makk. 9, 50; warscheinlich war es auch der Sitz des nach ihm als Horoniter bezeichneten Sanballat, Neh. 2, 10. Das untere Bêt-Ur ist jetzt ein unansehnliches Dorf, und auf einem sehr steinigen Wege geht es hinter demselben erst in ein Tal hinunter; aber dann fürt ein historisch wichtiger, $^1/_2$ Stunde langer Passweg nach dem oberen Bêt-Ur hinauf. Der Weg ist sehr steinig und rauh; doch ist der Fels schon frühzeitig an vielen Stellen hinweggebrochen und zu Stufen ausgehauen. In diesem Pass jagte Josua die 5 Amoriterkönige hinab, die Gibeon zu belagern gekommen waren, Jos. 10, 10 ff. Diesen Weg hinauf kamen die Philister zur Zeit Sauls, 1 Sam. 13, 18; hier schlug der Makk. Judas den Apollonius, 1 Makk. 3, 15, und den Nicanor, 1 Makk. 7, 39 ff., und des Cestius Gallus Heer wurde hier von den Juden eingeschlossen und fast aufgerieben (Jos. B. J. 2, 19, 8). Eusebius kannte noch beide Bethhoron, wenn auch nur als unbedeutende Dörfer. Später ist die Gegend einsam und still geworden. Nur selten noch passiren sie Kameeltreiber. — Nach Jerusalem zu zieht sich der Weg bald durch Tal-

schluchten, bald durch weitere Täler an Bergabhängen hin. Wüstenartig zeigt das Gebirge Stunden lang fast nichts als den grauen Fels und Dorngestrüpp. Doch trifft man nicht selten Spuren von alter Terrassenkultur. Allmählich wird dann der Boden wider fruchtbarer und besser bebaut. Eine fruchtbare Talebene überschreitend, kommt man endlich nach el Dschîb, dem alten Gibeon, das von Josua durch Betrug ein Bündnis erlangte, Jos. 9, 1 ff., nachher Priesterstadt, Jos. 21, 17, in Benjamin, Jos. 18, 25, und in Davids und Salomos Zeit Sitz der Stiftshütte wurde, als „die herrliche Höhe“, 1 Kön. 3, 4; 1 Chr. 1, 3. 17. 32; 22, 21, wo der junge Salomo seinen schönen Königstraum träumte, 1 Kön. 3, 5 ff. Bei Gibeon besiegte Josua die verbündeten Amoriterkönige, Jos. 10; Davids Heer schlug hier den Isboset, 2 Sam. 2, 12 ff; 3, 10, — warscheinlich auf der wenig bestellten Hochebene zwischen Gibeon und Rama, „der Wüste Gibeons“, 2 Sam. 2, 24. El Dschîb ist jetzt ein kleines Dorf mit 500 Einw. und seine Häuser sind wie in alte Ruinen hineingebaut; ein großes Gebäude wie ein Kastell ragt hervor, und an der östlichen Senkung des Hügelrückens, auf dem es liegt, bemerkt man zwei Wasserbehälter mit einer Quelle, von denen der eine wol der Teich in 1 Sam. 3, 18 sein mag. — Der Weg fürt von hier südwestlich durch einen Olivenwald, dann über eine Ebene, von der aus El Dschîb mit seinen Terrassen und Baumgärten besonders freundlich anzusehen ist (vgl. über den „Grund bei Gibeon“ S. 732), neben dem $^1/_2$ Meile entfernten Nebi Samwîl vorbei. Nebi Samwîl, ein kleines Dorf, dessen schöne große Bausteine und in den Fels eingeschnittene Mauerwände ein hohes Alter bezeugen, erhebt sich 500 F. über seine Umgebung und ist der höchste Punkt bei Jerusalem (914 Met. über dem Meere). Es hat eine Moschee mit dem Grabe Samuels. Die Tradition bezeichnet den Ort als Geburts-, Won- und Begräbnisstätte Samuels. Schon in Justinians Zeit stand das Kloster des hl. Samuel, in welchem er einen Brunnen graben ließ, warscheinlich hier. Die Kreuzfarer hielten den Ort für das alte Silo; doch ist kein Zweifel, dass er dem benjaminitischen Mizpa, Joh. 18, 26, entspricht. Zu unterscheiden von mehreren anderen Orten dieses Namens, besonders dem judäischen Mizpa, Jos. 15, 38, das nach dem Onom. nördlich von Eleutheropolis lag, ferner von dem gaditischen, welches Mizpa Gilead, Richt. 11, 29, auch Ramot Mizpa, Jos. 13, 26, Ramot Gilead, Jos. 20, 8, und Rama, 2 Kön. 8, 28, genannt wird, lag das benjam. Mizpa nach 1 Makk. 3, 46, wo griech. Massepha zu lesen und Mizpa zu verstehen ist, im Angesicht Jerusalems, und seinem Namen nach („Warte“) war es eine hervorragende Höhe. Es galt schon Richt. 20 und 21 als ein religiös-politischer Mittelpunkt Israels; ebenso 1 Sam. 7 und 10, 17. Gedalja nahm nach der Zerstörung Jerusalems hier seinen Sitz, 2 Kön. 25, 23 ff.; Jer. 40, 6 ff.; 41.

2. Samarien. Mit den Städten Samariens sind 1 Kön. 13, 32; 2 Kön. 17. 24; 23, 18 f.; Esr. 4, 10 die Städte des ganzen nördlichen Reiches gemeint. Die Bewoner derselben heißen Samariter, שֹׁמְרֹנִים, *Σαμαρεῖται*, 2 Kön. 17, 29. Erst in den Apokryphen hat *Σαμαρῖτις*, *Σάμαρις* und *Σαμάρεια* eine engere Bedeutung, Judit 1, 9; 4, 3; 3 Esr. 2, 15; 1 Makk. 3, 10 u. a.; 2 Makk. 15, 1; ebenso im N. Test., Luk. 17, 11; Joh. 4, 4 ff.; 11, 4; Apg. 1, 8; 8, 1. 5; 9, 31; 15, 3, und bei Josephus. Samarien umfasste jetzt im wesentlichen nur das Gebiet der zwei Stämme Ephraim und West-Manasse, und selbst dies nur mit Ausschluss der Meeresküste bis Ptolemais (Acca) hinauf, die Josephus zu Judäa rechnet, B. J. 3, 3, 5. Nach B. J. 3, 3, 4 war Ginäa (Engannim) die nördliche und die Toparchie Akrabatene (von Akrabbi oder Akrabe) südlich von Karn Sartabe, Silo und Eduma (= Daume) die südliche Grenze. Es reichte also von der großen Ebene Esdrelom bis etwa 2 Stunden südlich von Silo. — Das Gebirge Samariens erreicht bei Sindschill seine höchste Höhe und fällt nach Norden allmählich ab, besonders nördlich von Sichem, wo es noch die durchschnittliche Kammhöhe von 2000 F. hat und sich mit dem Ebal und Garizim bis über 3000 F. erhebt. Im südöstlichen Teile sind die ziemlich steil abfallenden Höhen mitunter noch steril, wie in Judäa, die Täler sind kurz und schluchtenartig, und selbst der

breite Landstrich, in den sie münden, bietet südlich von Karn Sartabe meist nur Weide für Kleinvieh, wenn auch in reichlichem Maße; er wird daher im A. Test. Wüste genannt. Die Wüste von Beth Aven ist ein Teil desselben und auch die weite Ebene von Istûne, die wol der Weideplatz der Herden Absaloms war, 2 Sam. 13, 23, gehört dazu. Nach W. dagegen werden die Täler immer breiter und fruchtbarer. Noch heute sind sie voll üppiger Waizen-, Gersten- und Hirsefelder. — Samarien ist bis auf Ibrahim Paschas Zeit hin sehr unsicher gewesen und daher auch sehr unbekannt geblieben. Etwas bekannter wurden nur die Gegenden, durch welche die Hauptstraßen füren. Wir beschränken uns hier auf die Hauptorte des Gebirgslandes und der Saronebene, letztere trotz Josephus mit Samarien verbindend. Denn die wenigen Orte der Jordanniederung, darunter Phasaelis, südlich von Karn Sartabe, von Herodes erbaut und nach seinem Bruder genannt, Arch. 16, 5, 2, jetzt eine Trümmerstätte (Fasa'il), und das unmittelbar am Jordan gelegene Sakût, das nicht mit dem peräischen Succot zu verwechseln ist, haben keine weitere Bedeutung.

a) Samariens Hochland: Thimnat Sera, Gilgal, Silo, Thaanat Silo, Akrabi, Libona, Jakobsbrunnen, Josephs Grab, Sichem, Thirza, Samaria, Dothain, Engannim. Etwa 2 Stunden W.-N.-W. von Dschifna (S. 765) fand Eli Smith, der Begleiter Robinsons, nachdem er an den zum Mittelmeere geneigten Berglehnen mehrere angenehme Buschwäldchen durchwandelt hatte, an der Nordseite eines sanft ansteigenden Berges, auf dessen Höhe nach den noch vorhandenen Grundmauern und Ruinen eine größere Stadt gelegen haben muss, etliche Hölengräber von änlicher Konstruktion, wie die Königsgräber bei Jerusalem. Diese Örtlichkeit heißt jetzt Tibne, und sowol dieser Name als auch die Vergleichung der alten Ortsangaben füren darauf, dass hier einst Thimnat Sera, Jos. 24, 30, oder Thimnat Heres, Richt. 2, 9, das Erbe Josuas, Jos. 19, 49. 50 (auch Thamna und Thamnatha, wo nach Eus., Then. und Keil das Land Salisa, 1 Sam. 9, 4), gelegen hat. Josua wurde daselbst an der Nordseite des Berges Gaas, der sich auch bei Berücksichtigung der נַחֲלֵי גַעַשׁ, 2 Sam. 23, 30; 1 Chr. 12, 32, nicht mehr genau bestimmen läßt, begraben, Jos. 24, 30; Richt. 2, 8. 9. Die älteste Tradition weist in der Tat das Grab Josuas in der Gegend Tibnes nach. Eusebius und Hieronymus im Onom. sagen, dass das Grab Josuas in Thamna bei Diospolis gezeigt wurde, und Hieron. bemerkt im epitaph. Stae Paulae (opp. ed. Migne I, p. 888), dass das Grab Eleazars in Gabaa demjenigen Josuas in Thamna gegenüber gelegen habe. Guérin hat 1863 in Tibne eine große Grabkammer entdeckt, in der er das Josuagrab des Onom. zu erkennen glaubte, und versteht das Gabaa (Gibea) des Eleazar (und Pinehas) von dem heutigen Dorf Dschibie, 6 Kilom. westlich von Tibne (Samarie II, S. 89 ff., 107 ff.). Die jüdische Tradition, die dem Dorfe Awerta auf einer Anhöhe des östlichen Randes des Garizim die Gräber des Eleasar und Pinehas, zuweilen auch dasjenige des Josua zuschreibt und 3 Kuppelgebäude in Kefr Hâris, 10 Kilom. östlich von der Nabulusstraße als die Gräber des Josua, Nun und Kifl (Caleb?) bezeichnet, ist one Zweifel späteren Ursprungs. — Verfolgt man von Dschifna aus die Nabulusstraße, so sieht man, nachdem man nicht fern von der Südgrenze Samariens einen Engpass mit der Räuberquelle, Ain Haramiye, aber auch anmutige Olivenwälder passirt hat, westlich hinüber Dschildschilie liegen; es ist Gilgal, wo Josua sein Lager aufgeschlagen hatte, als die Bürger von Gibeon zu ihm kamen und ihn überlisteten, Jos. 9, 3 ff. An der Nabulusstraße selbst liegt 1 Stunde nördlicher Sindschil, das St. Gilles der Kreuzfarer, in dessen Nachbarschaft mehrere Ortschaften bemerkenswert sind. Dazu gehört schon, 1/4 M. östlich, in einer wolangebauten Ebene das Dorf Turmus Aya, worin Manche das alte Ai erkennen wollten, von Fruchtbäumen umgeben. Nordöstlich davon liegen auf einem kleinen Hügel in einem Seitentälchen, von größeren Anhöhen eingeschlossen die Trümmer von Seilun, die, obwol sie im allgemeinen nur bis in die Zeit der Kreuzzüge zurückreichen, auf das alte Silo, das Hauptquartier Josuas, den Sitz der Stiftshütte, Jos. 18, 1, deuten, vergl. Richt. 21, 19 ff. Silo verlor nach Elis

Zeit seine Bedeutung, Ps. 78, 60; vielleicht wurde es sogar zerstört, Jer. 7, 12. 14; 26, 6. (In Jer. 41, 5 ist mit der Sept. Salem statt Silo zu lesen.) Nur einige alte Bausteine lassen sich noch in den Ruinen erkennen; an den Talseiten sind Spuren alter Felsengräber. Nordnordöstl. fließt im Tale eine schöne Quelle; südlich liegt unter einer prächtigen Eiche eine verfallene Moschee und weiterhin die Ruine der Moschee der Vierzig (Begleiter des Propheten), eines quadratischen Baues, dessen Seiten 11,28 Met. lang sind; im Gesimse des Tores bemerkt man ein Basrelief, das ganz an die Zeit des Herodes erinnert, zwei Kränze und zwischen beiden eine Vase. — Nicht zu verwechseln mit Silo (Schilo) ist Thaanat Schilo, eine Grenzstadt Ephraims, Jos. 16, 6, jetzt warscheinlich Tana, eine Ruinenstelle 4 St. nordöstlich von Silo. Zwischen Silo und Tana, dem letzteren etwas näher, findet man am südlichen Abhange des Karn Sartâbe, in einem breiten Wiesentale, Akrabe, einen Ort von beträchtlicher Größe; es ist das Akrabi des Euseb. und Hier., von welchem der Distrikt Akrabatene seinen Namen hatte, welches aber sonst nicht weiter erwänt wird.

Die Nabulusstraße fürt nördlich von der Gegend Silos durch einen grünen Talkessel an dem Dorfe Lubban, eigentlich Lebben, welches warscheinlich dem alten Libona, Richt. 21, 19, entspricht, vorüber. Hat man dann noch den westwärts nach dem Nahr Audsche streichenden Wadi Yetma hinter sich, so gewinnt man eine Aussicht auf die vielgipfeligen Berge inmitten Samariens und auf die fruchtbare Hochebene ringsherum. Weit im Norden erkennt man schon den Hermon. Östlich von den nächsten Bergen öffnet sich mit lieblich grünenden Anschwellungen die langgestreckte Hochebene el Machna, in der schon Abraham und Jakob ihre Herden weideten, vergl. 1 Mos. 33, 19; 35, 2. 4; 48, 21. 22. Malerisch umsäumen geringere Anhöhen ihren Ostrand. An der Nordostecke des Garizim, da wo es zwischen dem Garizim und Ebal westwärts hineingeht, liegt etwas abseits vom Wege der Jakobsbrunnen, der durch Jesu Gespräch mit der Samariterin, Joh. 4, 5, so denkwürdig geworden ist. Maundrell (1697) fand ihn 105 F. tief, 3 Schritt weit durch einen festen Felsen gegraben und 15 F. hoch voll Wassers; Robinson dagegen fand ihn ausgetrocknet; J. Wilson (1843) maß nur noch 75 F. Tiefe, und eine Bibel, welche der Missionar Bonar 3 Jare vorher hatte hineinfallen lassen, war zwar zerweicht, konnte aber doch noch herausgeschafft werden. Es sind one Zweifel immerfort Schutt und Steine hineingefallen. Ringsherum liegen die Ruinen einer alten Kirche, welche zwar nicht Eusebius, aber Hieronymus (404) erwänt. (Geschichtliches über den Jakobsbrunnen gibt Robinson Pal. III, S. 320 ff.; Recovery of Jerus. S. 465 ff.; Conder, Tent Work, I, S. 71 ff.) Man hat es bezweifelt, daſs dies der Joh. 4, 5 gemeinte Brunnen sei, weil die Samariterin von Sichem aus bis hierher zum Wasserholen zu weit (20 Min.) gehabt habe. Indes ist der Ort derselben, Sychar, von Sichem zu unterscheiden. Vielleicht ist Sychar (im Talmud סוכר und Quelle von סוכר) mit Ain Askar, das ein wenig nordöstlich liegt, identisch, vgl. Ebers und Guthe Pal. Anm. 57. In der Mitte zwischen dem Jakobsbrunnen und Ain Askar wird ein kleines, aber solides Gebäude als Grab Josephs (Kabr Jûsuf), das Grundstück desselben als dasjenige, welches Jakob (nicht Abraham, Apg. 7, 16) von den Kindern Hemors kaufte, bezeichnet, 1 Mos. 33, 19; Jos. 24, 32. — Zur Seite des Weges nach Nabulus zwischen dem 870 Meter hohen Garizim und dem noch höheren Ebal (920 Met.), der Nabulus um 350 Met. überragt, bemerkt man hin und wider altes, mit Gras bewachsenes Gemäuer. Das heutige Nabulus ist mit Öl- und Obstbaumalleen trefflich geschmückt. Um dasselbe her sind herrliche Gärten, welche terrassenweise an den Abhängen des quellenreichen Garizim emporsteigen, geziert mit vielen Maduchs oder türkischen Gartenhäuschen. „Hier gedeihen Aprikosen, Pfirsiche und Feigen in Menge; Geisblatt und Rosen umranken die niedlichen Gebäude, und schon in der Mitte des April mischen sich die Wolgerüche ihrer Blumen mit dem Blütenduft der Orangen- und Citronenbäume“. Noch im August fand v. Schubert diese Bäume voller Blüten, und ein erfrischender Nordwesthauch fächelte balsamisch duftend durch die Zweige. Die Stadt liegt 570 Met. über dem Meere und hat 13000 Einwoner,

meistens Muhammedaner, 600 Christen, auch einzelne Protestanten, und 135 Samaritaner (im Jare 1874), die vom Stamme Levi abzustammen behaupten, sich aber schon dem Aussehen nach von den Juden unterscheiden. Sie treibt bedeutenden Handel in Wolle und Baumwolle mit dem Ostjordanlande und hat 22 Olivenölseifefabriken. Ursprünglich hieß sie Sichem, später, in Josephus Zeit, weil zu beiden Seiten des schmalen Sattels zwischen den beiden Bergen gebaut, Mamorta, d. i. Maborta (Übergangsort); nachher als sie von Vespasian zerstört, aber auch wider aufgebaut war, wurde sie Neapolis genannt, woraus Nabulus geworden ist. Ob sie den Namen Sichem schon in der Patriarchenzeit fürte, oder ihn erst nach dem Zeitgenossen Jakobs bekam, ist nicht klar, vergl. 1 Mos. 12, 6; 33, 18 ff.; 34, 2 ff.; 35, 2—4. Nachdem aber Josua das Land hier in seiner Mitte durch feierliche Akte, besonders durch die Verkündigung des Segens und Fluches dem Gesetze des Herrn unterstellt hatte, Jos. 8, 30 ff. nach 5 Mos. 27, 12 ff., wurde Sichem als eine Leviten- und Freistadt dem Stamme Ephraim zuerteilt; sie war ein Vereinigungspunkt der Stämme, Jos. 20, 7; 21, 21; 24, 1; 1 Chr. 7, 67, vgl. Hos. 6, 9. Abimelech hatte in ihr seinen Sitz, Richt. 8, 33; 9, 4, und in ihr war es, wo sich die nördlichen Stämme vom davidischen Hause lossagten, 1 Kön. 12, 1. Jerobeam machte sie zunächst zu seiner Residenz, siedelte aber später von ihr nach Thirza über, 1 Kön. 14, 17; 15, 21. Nach der Wegfürung der zehn Stämme erbauten sich die statt ihrer von Sargon und Assarhaddon eingefürten Fremdlinge, die sich mit den Resten Israels und jüdischen Überläufern vermischten, Neh. 13, 28 ff. — warscheinlich im Anfange der macedonischen Zeit, Jos. Arch. 11, 7, 2; 11, 8, 2 ff. — einen Tempel auf dem Garizim, — nicht auf dem Ebal, trotz 5 Mos. 27, 12. Von Johannes Hyrkanus wurde derselbe 128 v. Chr. (nach 200järigem Bestande, Arch. 13, 9, 1) zerstört. Von Vespasian, dem sie Widerstand leisteten, wurden 11,600 erschlagen. Von Justinian wurden viele aufs neue, und zwar diesmal wegen ihrer Feindseligkeiten gegen die Christen, getötet. Die Stadt war inzwischen ein Bischofssitz geworden. Im 12. Jarhundert fand Benjamin von Tudela noch etwa 1000 Samaritaner in Nabulus; einzelne gab es auch in Ascalon, Cäsarea und Damascus. Seit einigen Jarhunderten finden sie sich nur noch in Nabulus. Noch jetzt entdeckt man oben auf dem Garizim die Ruinen eines großen Bauwerks von sorgfältig behauenen, an den Fugen geränderten Quadersteinen, von den Samaritanern el Kulah, Kastell, genannt: es sind aber warscheinlich die Reste einer Mauer, mit der Justinian eine christliche Kirche umgab. Die Samaritaner haben oben auf dem Gipfel nahe bei dem Weli des muhammedanischen Heiligen Salamiye ihre Opferstätte, wo sie auf unbehauenen Steinen am Passahfeste (das sie Assah nennen) zur Sündensüne sieben Lämmer schlachten. Daneben befindet sich eine grob ausgemauerte Vertiefung, in welcher sie das Fleisch rösten, das sie am Passah mit Brot und bitteren Kräutern (Marurim) genießen. Ihr Quartier haben sie im S.-W. der Stadt und hier halten sie ihren streng monotheistischen Gottesdienst für gewönlich in einer Synagoge, einem kleinen, einfach geweißten Raume, dessen Boden mit Strohmatten belegt ist; in derselben bewaren sie auch ihren alten Codex vom Pentateuch, der vom Enkel oder Urenkel Aarons geschrieben sein soll, aber sicher nicht aus vorchristlicher Zeit herrürt.

Etwa 1 Meile N.-O. von Nabulus, wo Brochard im 13. und Breydenbach im 15. Jarhundert auf einem hohen Berge Tarsa fanden, liegt Talusa, das dem wegen seiner Schönheit H. L. 6, 4 erwänten Thirza entsprechen dürfte, nach welchem schon Jerobeam I. seine Residenz verlegte, 1 Kön. 14, 17; 15, 21; 16, 8 u. a. — $1\frac{1}{2}$ M. N.-W. von Nabulus erhebt sich in einem großen, äußerst fruchtbaren Becken der Berg von Samaria, der nur östlich mit den umgebenden Bergen zusammenhängt. Am östlichen Abhange trägt derselbe jetzt das Dorf Sebastie oder Usbuste, dessen Bewoner vor anderen als wild und tückisch verschrieen sind. Unterhalb des Dorfes ragt die Ruine der Kirche Johannis des Täufers am steilen Rande des Abhanges hervor, ein Denkmal aus dem 12. Jarh., warscheinlich eine Episkopalkirche des Johanniter-Ordens, wo der Legende nach Johannes begraben, nach späterer Sage auch gefangen gehalten und enthauptet

sein soll. — Omri baute auf diesem Berge die neue Residenz Schomron, 1 Kön. 16, 24, die bald ein Hauptort des Baalsdienstes wurde, 1 Kön. 18, 1 ff. Schon in den Inschriften Tiglath-Pilesars II., dann in denen Sargons und Assurbanipals ist von Samirina (ganz selten Samiirna, welcher Aussprache ein aramäisches Samerain oder Samerin zugrunde liegt) als einer tributpflichtigen, dann eroberten Stadt widerholt die Rede. An der herrlichen (Landes-) Krone der Trunkenen Ephraims, Jes. 28, 1, die schon von der Natur als solche hinreichend ausgezeichnet war, ist die Drohung der Propheten (vgl. auch Mich. 1, 6) besonders reichlich erfüllt. Von Sargon 722 zerstört, hob sie sich in der nachexilischen Zeit wider. In der Makkabäerzeit war sie ansehnlich und fest, und als sie Johannes Hyrkan aufs neue zerstört hatte, stellte sie Gabinius wider her. Herodes, dem sie Augustus geschenkt hatte, obwol Samarien im übrigen zu Syrien geschlagen war, baute sie mit besonderer Pracht aus und nannte sie, dem Augustus zu Ehren, Sebaste. Philippus predigte in ihr das Evangelium, Apg. 8, 5 ff., und im 6. Jarhundert wird in ihr eine Basilika erwänt. Die Hauptstraße fürte warscheinlich in halber Höhe um den Berg herum, wo sich noch jetzt eine Terrasse herumzieht, an beiden Seiten mit 16 Fuß hohen Säulen geschmückt, die sich teilweise, wenn auch umgestürzt, noch erhalten haben. Westlich von einem künstlich geebneten Platze stehen mehr als 12 Säulen one Kapitäle in der Form eines länglichen Vierecks bei einander; warscheinlich eine Andeutung des Tempels, den Herodes zu Ehren des Augustus auf einem großen freien Platz inmitten der Stadt erbauen ließ. Von dem Gipfel aus hat man eine herrliche Aussicht bis auf den azurblauen Spiegel des Mittelmeeres.

Nur eine gute halbe Stunde westlich von der Straße, die von Nabulus nach Nazaret fürt, ein wenig südöstlich vom Anfange des Carmelrückens, erhebt sich in lieblicher Ebene ein grüner, wolmarkirter Hügel, der den alten Namen Dothan fürt. An seinem südlichen Fuße ist eine Quelle Namens el Hasira. Man sieht auf ihm bei einigen Terebinten nur wenige Ruinen, aber one Frage entspricht die Ortslage dem alten Dothain, wo Jakobs Söne ihren Bruder Joseph an die aus Gilead, warscheinlich durch das Tal von Jesreel heraufgekommenen Ismaeliter verkauften, 1 Mos. 37, 17 ff., wo später Elisa, von den Syrern eingeschlossen, auf den Bergen die himmlischen Heere sah, 2 Kön. 6, 14. — Nordöstlich von dort liegt an der Grenze der Berge Samariens und der Ebene Esdrelom Dschenîn, das alte En Gannim (Gartenquelle), in 1 Chr. 6, 73 (6, 58) Anem, bei Josephus Ginaia, eine Levitenstadt im Stamme Isaschar, Jos. 19, 21; 21, 29, durch die der Weg nach Nazaret fürt. Fruchtbare Gärten, worin selbst einige Palmen, umgeben es, und eine schöne Quelle, die östlich entspringt, fließt mitten durch. Es hat 3000 Einw. und gewärt einen weiten Blick über die große Ebene.

b) Die Ebene Saron: Kefr Saba (Antipatris), Cäsarea, Dor und Athlit. In der westlichen Ebene finden wir ziemlich 1 Meile nördlich von der Straße von Jafa nach Nabulus Kefr Saba auf einer niedrigen Anhöhe; südlich davon fließt in südwestlicher Richtung der Audsche. Es ist das neutest. Antipatris. Josephus erzält, Herodes habe an der Stelle von Kafarsaba in einer fruchtbaren Gegend, an einem Flusse, wo viele Bäume gewesen seien, eine neue Stadt gebaut und sie seinem Vater zu Ehren Antipatris genannt, Arch 13, 15, 1; 16, 5, 2. Sie lag 19 röm. Meilen von Lydda an der großen ägyptisch-phönizischen Mittelstraße und ebenso an der stellenweise noch erhaltenen römischen Militärstraße, die von Jerusalem kommend bei Dschisna die Nabulusstraße verließ und über Tibne nach Cäsarea lief. Paulus kam daher auf seinem Wege nach Cäsarea entweder über Lydda oder über Gosna hier durch, Apg. 23, 31. Aus Antipatris, das Hieronymus als einen bloßen Flecken bezeichnet, war ein Bischof auf dem Konzile zu Chalcedon 451 gegenwärtig. Noch im 8. Jarh. wonten dort Christen; allmählich aber trat der griechische Name gegen den älteren wider zurück. Spuren des Altertums sind kaum noch vorhanden; nicht einmal von dem Graben und der Mauer, die Alexander Jannäus nach Joppe 150 Stadien lang gegen den letzten Seleuciden Antiochus erbaute, hat sich etwas erhalten. —

Die Hafenstadt Cäsarea, im Unterschiede von Cäsarea Philippi gewönlich Cäsarea Palästina genannt, wurde erst von Herodes dem Gr. erbaut und zwar mit einem Aufwande, dass sie mehr als ein anderer Ort den Geschmack und die Prachtliebe des Tyrannen bezeugte. Ein Felsenriff, welches gegen 400 Schritte in das Meer hinausragt und welches warscheinlich den Turm Stratons, eines ausgewanderten Griechen, trug, ermöglichte die Anlage eines Doppelhafens. Herodes umgab die nördliche und südliche Einbuchtung mit Molen und Dämmen, die aus ungeheueren Felsblöcken errichtet wurden, 100—200 F. üb. d. M. hoch. Zur Verteidigung der kostbaren Werke dienten feste Türme, von denen der größte Drusus-Turm genannt wurde. Die Einfart auf der Nordseite schmückten drei Kolosse, die auf Säulen ruhten. Die Häuser der Stadt, die mit einem Quai versehen war, wurden aus weißen, geglätteten Steinen erbaut; unterirdische Kanäle dienten zur Reinerhaltung der Straßen, zwei Theater und eine Rennbahn für das Vergnügen der Einwoner; Aquädukte fürten Trinkwasser herbei, und ein großer, prachtvoller Tempel auf einer Anhöhe gegen den Hafen hin, mit einer nach dem Muster des olympischen Jupiter gearbeiteten Statue des Augustus und einem der Juno von Argos nachgeamten Standbilde der Roma vollendeten den Ruhm des Ortes. — Die römischen Prokuratoren wälten sich die Stadt für gewönlich zu ihrer Residenz, und sie wurde bald die bedeutendste unter den Städten Palästinas. Agrippa I. starb in ihr a. 44 n. Chr. Ein blutiger Streit zwischen den Griechen und Juden unter dem Landpfleger Gessius Florus veranlasste hier den Ausbruch des jüdischen Krieges. Inzwischen aber hatte durch den Diakonus Philippus, Apg. 8, 40; 21, 8, dann durch Petrus, Apg. 10 und 11, das Christentum daselbst Eingang gefunden. Paulus reiste Apg. 9, 30; 18, 22; 21, 8 zu widerholtenmalen hier durch; zuletzt saß er hier zwei Jare gefangen, Apg. 23, 23 ff. Schon von 195 ab wurden in Cäsarea Kirchenversammlungen gehalten; um 200 war es ein Bischofssitz und später die Metropole von Palaestina prima. Im 3. Jarh. hatte es auch eine gelehrte Schule (Origenes). Ihr ausgezeichnetster Bischof war seit 314 Eusebius, der Vater der Kirchengeschichte, warscheinlich ein geborener Palästinenser († 340). Von Omar wurde die Stadt nach siebenjäriger Belagerung warscheinlich durch Kapitulation gewonnen, von Balduin I. 1101 erobert. Die Genueser, die Balduin behilflich waren, eigneten sich damals aus den erbeuteten Kleinodien der Moschee ein sechseckiges (für einen Smaragd gehaltenes) Gefäß aus grünem Glase, das die Königin von Saba Salome geschenkt, Christus bei der Einsetzung des hl. Abendmales und Joseph von Arimathia zur Sammlung des Blutes Christi benutzt haben sollten, — den h. Gral — an und bewaren ihn noch jetzt in ihrer Kirche St. Lorenzo. Jetzt wonen nur noch einige Araber in den Ruinen Kaisariye's; doch haben die Mauern des Ortes noch eine Höhe von 20—30 F. Von dem Tempel sind noch die weißen Steine der Grundmauern vorhanden.

Nördlich von Cäsarea über den Nahr Zerka und Karadsche hinaus liegt Dandora oder Tantura, auch Tortura, was nach Manchen s. v. a. Fels von Dora ist, das alte Dor. Dieser Ort wurde von den Phöniziern, die hier Purpurfischerei trieben (vgl. Steph. Byz. unter *Δῶρος*), angelegt und auch wol befestigt. Die Canaaniter in ihm wurden durch Josua unterworfen, hielten sich aber, Jos. 17, 11; Richt. 1, 27. Die Stadt wurde zwar den Manassiten im Gebiete Asers zuerteilt, Jos. 17, 11; 19, 26, doch scheint sie nie in den Besitz der Israeliten übergegangen zu sein, vergl. indes 1 Chr. 7, 29. Nur die Hügelreihe, die sich östlich von Dor nach dem Carmel hinzog und die der ganzen Küste den Namen Nafot (auch Nafat) Dor gab, wurde wirklich besetzt, Jos. 11, 2; 12, 23; sie bildete einen besonderen Steuerdistrikt unter Salomo, 1 Kön. 4, 11. Dem Könige Eschmunazar wurde die Stadt vom Perserkönige (warscheinlich Artaxerxes Mnemon) übergeben, vgl. Schlottmann, Über den Sarkophag Eschm., S. 48 ff.). Zur Zeit der Makkabäer war sie eine ansehnliche Festung, die widerholt belagert wurde, 1 Makk. 15, 11—14, 25, ebenso in der Römerzeit. Später wurde sie ein Bischofssitz; jetzt aber ist sie ein geringes muhammedanisches Dorf von nur 50 ärmlichen Häusern und 500 Einw. mit einem 30 F. hohen mittelalterlichen Turme, dessen Unter-

bau älter erscheint. — Nur noch 3 Stunden vom Carmelkloster entfernt liegt an einem Vorgebirge das kleine Dorf Athlît, das wie eine Citadelle mit alten, starken Mauern umgeben ist; es ist das von den Tempelherren erbaute castello Pelegrino, auch Petra incisa, das zur Sicherung der Straße von Acco nach dem Süden diente und erst als letzte Besitzung der Franken 1291 den Muhammedanern in die Hände fiel.

3) Galiläa. Mit diesem Namen (גָּלִיל) wurde ursprünglich nur die Gegend von Kedes im Gebirge Naphthali bezeichnet, Jos. 20, 7; 21, 32; 1 Chr. 7, 76 (6, 61), vergl. 2 Kön. 15, 29. Die in 1 Kön. 9, 11 mit zu dem Galil gerechneten 20 Städte, die Salomo dem Hiram abtrat und die dieser als Land Cabul bezeichnete, die nach 2 Chr. 8, 2 nicht Salomo dem Hiram, sondern umgekehrt Hiram dem Salomo gab (nach Joseph. und vielen älteren Auslegern: zurückgab), mochten sich noch an das Gebirge Naphthalis anlehnen; die Ostgrenze Asers, die die Westgrenze Sebulons war, streifte Cabuls nördlichen Teil, Jos. 19, 27; nach Josephus lag die κωμὴ Χαβωλώ im Gebiete von Ptolemais (vit. 43), und 4 Stunden S.-O. von Acco hat sich noch jetzt ein Dorf Kabul erhalten (Robinſ., N. B. F., S. 113). Jedenfalls war dieser Annex nur unbedeutend, 1 Kön. 9, 13, obwol es fraglich ist, ob der Name Cabul selbst ihre Wertlosigkeit ausdrückt, da die Angabe des Joseph. Arch. 8, 5, 3, χαβαλών bedeute im Phöniz. „was nicht gefällt", wol nur auf Vermutung beruht. — Einen weiteren, das ganze nördliche Palästina umfassenden Sinn gewann Galil oder Galiläa erst in der nachexilischen Zeit, als sich die Bevölkerung der Nordgegenden durch gemeinsamen Charakter immer mehr ebensowol in sich verband, wie von den Judäern unterschied. Man befasste darunter das frühere Gebiet der Stämme Isaschar, Sebulon und Aser, die sich östlich und nördlich um Westmanasse herumlagerten, und zudem auch dasjenige Naphthalis, der als liebliche Hindin, 1 Mos. 49, 21, von den Bergen der Jordanquellen zum Jordan und galiläischen See herabstieg. Galiläa erstreckte sich jetzt von Samarien, speziell von Ginäa (Engannim) im S. bis zur Talschlucht des Leontes im N. (Jos. B. J. 3, 3, 1 ff.; Luk. 8, 26; 17, 11; Apg. 9, 31), vom Mittelmeere nur durch die phönizische Küstenebene geschieden. Sein südlicher Teil befasste also die ergiebigsten Gegenden, die Ebene Esdrelom und daneben den Bergzug von Lûbie, der sich gegen den See Genezaret und Jordan hin zu dem fruchtbaren Plateau Ard el Hamma absenkt, in Sebulon die Ebene von Asochis (el Battauf) und in Naphthali die von Rame (südwestlich vom Dschebel Dschermak) und daneben das weite Hügelland nach dem Meere zu; der nördliche Teil bestand aus dem bunt koupirten Terrain, das sich vom Dschebel Zebûd und Dschebel Dschermak, den höchsten galiläischen Spitzen, nach N. zu ausbreitete und nordöstlich zum Gebirge Naphthali aufstieg. — Die nördlichen, schwächeren Stämme hatten sich in den Besitz des ihnen zugewiesenen Landes nur sehr teilweise und nur allmählich zu setzen vermocht, Richt. 1, 30 ff.; 4, 2, und heidnische Elemente waren daher unter ihnen von Anfang an sehr stark vertreten gewesen. Nachdem die Eroberung und Wegfürung von seiten der Assyrer durch Tiglath Pilesar bei ihnen begonnen hatte, 2 Kön. 15, 29, wird sich die heidnische Bewonerschaft durch Einwanderung noch verstärkt haben. Galiläa wurde daher als ein Galil oder Galiläa der Heiden bezeichnet, Jes. 9, 1 (8, 23), vergl. 1 Makk. 5, 15, Γαλιλαία ἀλλοφύλων, und Matth. 4, 15 Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν. In den nachexilischen Zeiten fanden sich allmählich zwar wider, warscheinlich zunächst von Judäa her, zugleich aber auch wol aus den östlichen Ländern, viele Israeliten in den alten Ortschaften ein, sodass sie in manchen allein wonten, aber die Fremden wurden dadurch nicht zurückgedrängt. Es gab Phönizier, Araber, Syrer und Griechen zur Zeit Jesu in Galiläa (Jos. vit. 12; Strabo XVI, 769). Das Land war dicht besetzt. Dass Joseph. übertreibt, wenn er behauptet, dass der geringste Ort mehr als 15000 Einw. gehabt habe, unterliegt keinem Zweifel, — es wären dann 30000 Einw. auf die Q.-Meile gekommen; — allerdings aber konnte er in Galiläa ein Heer von über 100,000 Mann aufbringen, B. J. 2, 20, 6, und seine Angabe, dass es 204 galil. Ortschaften und 15 feste Plätze gegeben habe, l. c. und vit. 37. 45,

klingt daher nicht unglaubwürdig, zumal da die zalreichen Ruinenstätten noch heute Zeugnis dafür ablegen.

Die Nachbarschaft der Heiden und die Gefaren, die von denselben drohten, scheinen die nördlicheren Stämme schon frühzeitig und in besonders hohem Grade kriegstüchtig gemacht oder erhalten zu haben, Richt. 5, 18. Josephus rühmt den Galiläern nicht bloß Fleiß und Betriebsamkeit, besonders in Ackerbau und Handel, speziell in Ölkultur (an deren Stelle später immer mehr die Pflege des Maulbeerbaumes getreten ist), sondern auch Mut und Unabhängigkeitssinn nach, läßt sie aber auch zu Veränderungen geneigt sein und Aufrur lieben, vit. 17, B. J. 1, 16, 5; Arch. 17, 9, 3. In religiöser Beziehung bewarten sie sich nach dem Talmud eine gewisse Selbständigkeit, obwol die judäischen Pharisäer durch Sendlinge auf sie einzuwirken suchten, Matth. 15, 1. Da ihre Bildung leicht geringer und ihr Dialekt platt und verdorben war, Matth. 26, 73; Mr. 14, 70; Luk. 22, 59 (vergl. Delitzsch in Saat auf Hoffnung XI, S. 208 f.), — sahen die Judäer, besonders die Bewoner der Hauptstadt, leicht mit einer gewissen Geringschätzung auf sie herab, Joh. 1, 46; 7, 52; Apg. 2, 7; Matth. 22, 69. Im Talmud findet sich der Ausspruch: der Galiläer ist ein Klotz. Ihr Patriotismus aber, besonders auch ihr Gegensatz gegen die Römer, war darum nicht geringer. Judas, der gegen den Census des Quirinius einen Aufstand erregte, war zwar aus Gamala in Niedergaulanitis, Jos. Arch. 18, 1, 1, wird aber Apg. 5, 37 als Galiläer bezeichnet, warscheinlich weil seine Art ganz die galiläische war. Auch die in Luk. 13, 1 ff. erwänten Galiläer, die Pilatus beim Opfern töten ließ, müssen wol oppositionell hervorgetreten sein. Der Zelotenaufstand hatte in Galiläa seinen Herd und in Sepphoris seinen Hauptwaffenplatz; Johannes, der Anfürer, war aus Giscala, und die Zeloten selbst scheinen sich kurzweg als Galiläer bezeichnet zu haben. Nach der Zerstörung Jerusalems wälte die jüdische Gelehrsamkeit ihre Hauptstätten vor allem in Sepphoris und Tiberias, und heiligte verschiedene galiläische Örtlichkeiten durch eine ungerechtfertigte Lokalisirung der Patriarchengeschichte. — Josephus teilt Galiläa durch eine Linie, die etwa von Acca über Tell Hasûr nach Bersaba — was nach Furrer in Z.D.P.V. II. = Heptapegon im Mittelalter in der Nähe von Ain et Tin am galiläischen See, — nach Cond.'s Map warscheinlich = Chân Abu esch Scheba nördlich bei Kefr ʿAnan (dem talmud. Kefar Chananja, dem nördlichsten Orte von Untergaliläa) — zu ziehen ist (nach Mischna Schebiit 9, 2, bestimmter nach dem Nordende des Sees von Tiberias, wozu die Bodenbeschaffenheit besser stimmt), — in Nieder- und Obergaliläa, und diese Einteilung werden wir am besten auch hier zugrunde legen; nur werden wir an Stelle des allzu umfassenden Begriffes von Niedergaliläa die drei Teile desselben, die Meerseite, das niedergaliläische Bergland und die Gegend am See Genezaret setzen.

a) Die Meerseite: Thaanach, Megiddo, Jokneam, Karmelkloster, Haifa, Acco. — Nordöstlich von Dschenîn finden wir in der Ebene Esdrelom, am Fuße des Karmel, das Dorf Taʿannuk, das Thaanach der hl. Schrift, Jos. 12, 21; 17, 11, und eine gute Meile in derselben Richtung weiterhin den Tell el Mutesellîm, von dem aus man deutlich über die köstliche Ebene weg nach Zerîn hinüberblickt. Robinson bemerkt: wie wir so auf diesem stattlichen Tell standen, die weite Ebene und Thaanach vor uns, konnten wir nicht umhin, zu fülen, daß dies der Schauplatz der großen Schlacht Deboras und Baraks gewesen sein müsse, „in Thaanach, an den Wassern von Megiddo", Richt. 5, 19 (N. B. F. S. 152). Wie das Heer Jabins von Hazor unter Sisera durch Barak, so wurden weiterhin auch die Midianiter durch Gideon, Richt. 7, 1, die Syrer unter Benhadad durch Ahab, 1 Kön. 20, 26 ff., die Judäer unter Josias durch Pharao Necho, 2 Kön. 23, 29 f.; 2 Chr. 35, 22 f., vergl. Sach. 12, 11, in der großen Ebene besiegt. Und immer wider sind hier die Angreifer und Verteidiger aufeinander gestoßen und haben um den Besitz des Landes gerungen. „Juden, Heiden, Saracenen, christliche Kreuzfarer und antichristliche Franzosen, Ägypter, Perser, Drusen, Türken und Araber, Krieger aus allen Völkern unterm Himmel haben ihre Zelte auf der Ebene Esdrelom aufgeschlagen und sahen ihre Paniere benetzt vom

Taue des Thabor und Hermon“ (Clarke). Eine halbe Stunde südlich vom Tell el Mutesellîm fließt der Ledschûn, der Hauptarm des Mukatta (Kison) vom Karmel her. An demselben stehen die Ruinen des großen Chans von Ledschûn, bei welchem die Straße vorbeifürt, die den Küstenweg von Ramle her mit der Gegend des Sees Genezaret und Damascus verbindet (nach Cond.'s Map südlich, nicht nördlich vom Tell Mutesellîm). In der Nähe finden sich die Ruinen des alten Legio bei Euseb., welches Robinson gewiss mit Recht mit dem alttest. Megiddo identifizirt, wie auch schon R. Parchi im 14. Jarhundert getan hat. Megiddo, welches Conder zu fern von der Kisonebene in Medschedd'a bei Bêsân zu finden geglaubt hat, wird neben anderen Städten Palästinas (Kanah, Hazor, Kinneret, Joppe, Socho, Gerar u. a.) schon lange vor Mose von Thutmes III. in den Listen Karnaks erwänt. Bei Maketha (an welche Namensform noch der heutige Name des Kison, Mukatta erinnert) hat er gegen die Fürsten von Rutennu (Canaan) gekämpft und die Stadt hat er erobert, vergl. Brugsch, Gesch. Ägypt. S. 294 ff. Auch in den Assyrischen Keil-Inschriften kommt Megiddo vor (vergl. Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, S. 287), und noch in Apok. 16, 16 wird mit Harmageddon = Berg von Magedo oder Megiddo, wo sich alle Könige zum Streit versammeln, auf dasselbe angespielt. Die Stadt wurde dem Stamme Manasse zuerteilt, Jos. 17, 11; doch blieben die Canaaniter in ihr wonen, Richt. 1, 27. Salomo ließ ihre Befestigungen, weil sie an einer wichtigen Straße gelegen war und mit Thaanach gemeinsam nicht bloß die Kisonebene, sondern auch die zum Gebirge Samariens fürenden Aufgänge beherrschte, Judith 4, 7 (nach dem griech. Texte), erneuern und machte sie zum Sitz eines Amtmanns, 1 Kön. 4, 12; 9, 15. In ihr starb Ahasja von Juda, in Jorams Kampf mit Jehu verwickelt, 2 Kön. 9, 27; 2 Chr. 22, 8 f. Josia wurde in ihrer Nähe geschlagen, 2 Kön. 23, 29; 2 Chr. 35, 22. Zwei kleine Meilen am Karmel weiterhin bezeichnen mannigfaltige Trümmerreste auf Tell Kadmûn warscheinlich die Lage des alten Jokneam, Jos. 12, 22, das am Karmel und an Sebulons Grenze gelegen, Jos. 19, 11, Levitenstadt wurde, Jos. 21, 34. Noch 1/4 M. weiter hat man links oben den Mahraka (Mihraka), einen Platz mit Gehölz und darin versteckten Ruinen, vielleicht den Überresten einer Burg, wo Elias' Wettstreit mit den Baalspfaffen stattgefunden haben soll (nach Van de Velde, wogegen Robinson den Mangel an Wasser geltend macht) und wo auch Tacitus, Hist. II, 78, einen Altar erwänt, auf dem man noch in späterer Zeit den Gott des Ortes verehrte. Der Platz liegt auf einer Einsenkung 90 Met. unter dem S.-O. Gipfel des Karmel. Man steigt auf einem Waldwege, an welchem Eichen, wilde Mandel- und Birnbäume in Menge wachsen, empor und hat oben über die gelbgrüne Ebene, besonders nach N. auf die Berge Nazarets und nach N.-O. auf den Thabor hin eine herrliche Aussicht. — Setzt man unten den Weg fort, so treten die Hügel auf der rechten Seite des Kison näher heran und verengen das Tal, besonders der Priesterhügel, Tell el Kasis, wohin etwa die Baalspfaffen hinabgefürt und getötet wurden, 1 Kön. 18, 40. — In den vielen Hölen des Karmel, der nicht bloß den Ruhm der Fruchtbarkeit und Schönheit, H. L. 5, 6; 7, 5; Jes. 35, 2, vergl. 33, 9; Jer. 50, 19; Am. 1, 2; Neh. 1, 4, sondern auch das Ansehen alter Heiligkeit hatte und Berg Gottes hieß, Mich. 7, 14, verbargen sich die Verfolgten, wie z. B. Elisa, 2 Kön. 2, 25; 4, 25, vergl. auch Am. 9, 3, hielten sich auch frühzeitig Einsiedler auf. Schon Pythagoras soll, als er aus Ägypten kam, hier gelebt haben. Die christlichen Eremiten verbanden sich hier im 12. Jarh. zum Karmeliterorden, der 1207 von Honorius III. bestätigt wurde. 1252 besuchte Ludwig der Heilige das Kloster desselben. 1821 wurde es von Abdallah Pascha gänzlich zerstört, aber schon 1828 wurde auf dem Vorgebirge, 149 Meter über dem Meere, der Grundstein zum Neubau gelegt. Die Kirche mit ihrer weithin sichtbaren Kuppel wurde in modern italienischem Stil erbaut. Unter dem Hauptaltar befindet sich eine Grotte, in der Elias gewont haben soll. Das Vorgebirge zeichnet sich vor den anderen Bergen Palästinas dadurch aus, dass es auch im Sommer grün bleibt, und die Form, in der es zum Meere abfällt, ist eigentümlich schön. „Es liegt eine gewisse Weihe darin (in dieser Form), wie in der des Thabor, sodass sich die Art begründet,

wie Jer. 46, 18 beide zusammengestellt werden. Der Blick von oben aber gehört zum allerschönsten, was uns vorgekommen ist: nach drei Seiten hin das Meer in orientalischem Lichtglanze" u. s. w. (Orelli, Durch Pal., S. 241).

Unten an dem sich hier nördlich tief einbuchtenden Meere (Bucht von Acca) liegt Haifa, das Sycaminum der griechichen und römischen Autoren, das im Talmud neben dem griechischen Namen auch schon den jetzigen fürt. Es hat gegen 4000 Einw., die fast zur Hälfte Muhammedaner, im übrigen Christen und Juden sind. Sein Hafen ist nicht besser als der von Jafa, gewinnt aber an Bedeutung, seit die Dampfer hier, wenn auch in einiger Entfernung von der Küste, Anker werfen. Die Kolonie der Templer (250 Seelen), deren Häuser wie bei Jafa auch hier durch Ordnung und Reinlichkeit sehr anmuten (nordwestl. von der Stadt), hat mit Erfolg das Land zu bestellen angefangen und Weinberge am Karmel angelegt. — Der ziemlich 2 Meilen lange Weg nach Acca fürt zwischen dem Ufer und den schönsten Baumgärten zuerst über den Kison, dessen Ausfluss 6 Meter breit ist, dann kurz vor der Stadt über den Nahr Naʿman, den alten Belus. Acco, griechisch Ἀκχώ, zuweilen Ἄκη, dem Stamme Aser zuerteilt, blieb heidnisch, Richt. 1, 31, wenn es auch später von einer jüdischen Kolonie bewont wurde, Jos. B. J. 2, 18, 5. Reland u. a. fanden es auch in Mich. 1, 10 erwänt. Von Tyrus nur $8^1/_2$ Stunden entfernt, wurde es von den Griechen zu Phönizien gerechnet. Nach einem der Ptolemäer (vielleicht Ptolemäus Lagi) erhielt es den Namen Ptolemais, den es aber nach der arabischen Eroberung wider verlor, Paulus besuchte die Stadt, nunmehr Acca genannt, Apg. 21, 7, und fand in ihr schon Christen vor. Später wurde sie Bischofssitz. Auf einem niedrigen Landvorsprung gelegen, der den großen Busen nördlich begrenzt, hatte sie den besten Hafen, der schon bei den Kriegen der Perser gegen Ägypten, dann in der Zeit der Diadochen, 1 Makk. 5, 15. 21. 55; 10, 1. 39. 56 ff.; 11, 22 ff.; 12, 45 ff.; 13, 12; 2 Makk. 13, 24 ff.; Jos. Arch. 13, 12, 2 ff., besonders aber in der Zeit der Kreuzfarer benutzt wurde, jetzt freilich versandet und unsicher ist. Die Ritterorden verlegten ihre Hauptquartiere in sie, und die Johanniter nannten sie St. Jean d'Acre. 1291 nahm sie der Sultan Melik el Aschraf ein. Trotz vieler Verwüstungen kam sie immer wider empor; im vorigen Jarhundert besonders durch Dschezzâr Pascha († 1804), der durch seine Bauten berühmt wurde und 1799 die Bestürmung von seiten Napoleons aushielt. 1832 eroberte und zerstörte sie Ibrahim Pascha. Sie hat jetzt an 8000 Einw., darunter 2400 Nichtmuhammedaner. Ihre Wälle sind nur schlecht widerhergestellt. Sie hat aber einen lebhaften Marktverkehr und treibt auch Ausfurhandel.

b) Das niedergaliläische Bergland: Jesreel, Bethsean, Sulem (Sunem), Nain, Endor, Sepphoris, Kana, Jotapata. — Mehr auf der östlichen Seite der Ebene Esdrelom liegt, wo der Dschalûd entspringt und das Tal zwischen dem Gilboa (Dschebel Fukûʿa) und dem kleinen Hermon (Dsch. ed Dahi) seinen Anfang hat, auf einem Plateau und um einen dasselbe beherrschenden kleinen Hügel das Dorf Zerîn oder Zeraʿin, das nur aus einer geringen Anzal ärmlicher, zwischen Trümmern liegender Hütten besteht. Es ist die Stätte des alten Jesreel, griechisch Ἰεσραέλ, Ἰεσράελα, Ἰεζραέλ, später Esdrelon und Esdraela, woraus Stradela geworden ist, eine Stadt, nach welcher das nach dem Ghôr hinabfürende Tal „Grund von Jesreel", Jos. 17, 16; Richt. 6, 33; Hos. 1, 5, kürzer „Jesreel" hieß, 2 Sam. 2, 9. Auf der Höhe des erwänten Hügels hatte Jesreel eine feste und in mehrfacher Beziehung wichtige Lage. Der Weg von Acco nach Bethsean und den Ostjordanländern kreuzte hier den Weg, der von Damascus nach Jerusalem und Hebron fürte, und von letzterem wider zweigte sich in dieser Gegend der nach Ägypten laufende Küstenweg ab. Mit Mühe erobert, Jos. 17, 16, und Isaschar zuerteilt, Jos. 19, 18, wurde es die Residenz des Ahab und der Isebel, die sich Nabots Weinberg gewaltsam aneigneten, 1 Kön. 18, 45 f. c. 21. Der König Joram, der Son der verhassten Isebel, wollte sich hier von den Wunden, die er im Kampfe mit den Syrern empfangen hatte, heilen lassen. Jehu aber kam von Gilead herübergezogen, um ihn vom Throne zu stoßen und die zalreiche Familie Ahabs zu vernichten, 2 Kön. 8,

29; 9, 16—37; 10, 6—11; 2 Chr. 22, 6. Der quadratische Turm, welchen Robinson bestieg, um die Gegend zu überschauen, ist vielleicht ein Überrest derselben Warte, auf deren Zinnen der Wächter stand, als er die Scharen Jehus durch das Tal von Bethsean heraufkommen sah, 2 Kön. 9, 17. — Bethsean selbst, jetzt Bêsân, hat, 2—3 Meilen in südöstl. Richtung entfernt, seine Stelle da, wo das Tal Jesreel in das Ghôr mündet; es liegt inmitten der üppigsten Fruchtbarkeit und der großartigsten Naturschönheit am Dschalûd auf vulkanischem Boden. An seiner Nordseite erhebt sich ein Hügel, der nicht nur die kegelförmige Gestalt, sondern auch die lockere Struktur eines Kraters hat. Man hat auf seiner Höhe eine weite Aussicht gegen W. hin bis nach Zerin, gegen O. über die ganze Breite des Ghôr und auf die jenseitigen Berge, gegen N. auf den kleinen Hermon und gegen S. auf das wildromantische Gilboagebirge. Auch hier fürt vom Jordan her (von der Brücke Medschâmi'a) eine nach Ägypten laufende Straße durch. Bethsean wurde, obwol im Gebiete Isaschars gelegen, den Manassiten zuerteilt, blieb aber in den Händen der Canaaniter, Jos. 17, 11; Richt. 1, 27. Als Saul und seine drei Söne auf den Bergen Gilboas erschlagen waren, wurden ihre Leichname von den Philistern an der Mauer des damals wol noch canaanitischen Bethsean aufgehängt. Von da wurden sie von den Männern von Jabes in Gilead weggeholt, 1 Sam. 31, 10 ff. Salomo war die Stadt unterworfen und zu Lieferungen verpflichtet, 1 Kön. 4, 12. Nach dem Exil empfing sie den griechischen Namen Scythopolis, Scythenstadt, welchen sie mehrere Jarhunderte fürte. Der eigentliche Grund desselben ist sehr zweifelhaft. Reland vermutete, dass Scythopolis durch Gräcisirung aus Succot entstanden und dass das alte Succot hier zu suchen sei. Mit mehr Warscheinlichkeit nehmen Viele auf Grund einer Angabe des Plinius und des Synkellen an, dass von den in der zweiten Hälfte des 7. Jarh.'s durch Palästina gegen Ägypten vordringenden Scythenscharen ein Rest dort sitzen blieb und den Namen veranlasste, vgl. Herod. 1, 103 ff.; 4, 11. Vielleicht aber war Scythe, wie Robinson annimmt, wesentlich s. v. a. Barbar; die Stadt mochte Scythopolis genannt werden, weil sich dort fremde, barbarische Eindringlinge etwa aus dem Ostjordanlande angesiedelt hatten. Wirklich war sie schon zur Zeit des Makk. Judas keine jüdische Stadt; die Juden, die in ihr wonten, waren nicht Bürger; die Talmudisten nennen sie eine heidnische Stadt, vgl. 2 Makk. 12, 30; Jos. B. J. 2, 18, 1. 3. 4, vit. 6. In der Römerzeit gehörte sie weder zu Galiläa noch zu Samaria, sondern zur Decapolis, in der sie die größte und einzige westjordanensische Stadt war (s. unt. 4.). Von Josephus und Ptolemäus wurde sie zu Cölesyrien gerechnet. Von Gabinius befestigt, erfreute sie sich einer großen Blüte. In der christlichen Zeit wurde sie ein Bischofssitz und zwar der erste von Palaestina secunda. Die Gnostiker Basilides und Cyrill waren hier geboren und hießen Scythopolitani. Erst die Franken verlegten das Bistum von hier nach Nazaret. Die Stadt muss damals viele Kirchen gehabt haben. Südlich und südwestlich von dem oben erwänten Hügel sind noch jetzt die Trümmer von ihnen zu finden. Mehr als 20 Säulen sind von ihnen stehen geblieben. Alle Gebäude scheinen von schwarzem Basalt gebaut gewesen zu sein. Die vollkommenste der Ruinen ist das von Irby und Mangles beschriebene Amphitheater; es war ebenfalls aus schwarzen Steinen errichtet und hat vorn einen Durchmesser von etwa 180 F. Alle inneren Verbindungsgänge wie auch die Ausgänge sind fast vollständig erhalten. Doch ist es jetzt von üppig wucherndem Unkraut überwachsen. Einwoner gibt es nur noch an 500; es sind Ägypter, die sich schon vor der ägypt. Herrschaft hier niedergelassen haben.

Nördlich von Zerîn, unmittelbar am kleinen Hermon, an der Südseite desselben, liegt Sulem (Sôlam), jetzt nur ein unbedeutendes schmutziges Dorf, das alte Sunem, das schon in früher christlicher Zeit mit l gesprochen wurde. Es war eine Stadt Isaschars, Jos. 19, 18, bei der die Philister, Saul gegenüber, ihr Lager aufschlugen, 1 Sam. 28, 4. Aus ihr war Abisag, die Sunamitin, die David in seinem Alter beigegeben wurde, 1 Kön. 1, 3. 15; 2, 17. 21 f., obwol Eusebius im Onom. unt. Σωνάμ für Abisag einen Flecken Σανίμ in Akrabatene, im Gebiete von Sebaste erwänt. Von hier soll auch Sulamit im H. L.,

vergl. 6, 12 (7, 1) entsprossen sein; man nimmt an, dass Sunem schon damals zugleich Sulem (etwa im Volksmunde) geheißen habe. Elisa kehrte hier, wenn er nach dem Karmel oder nach Samarien zog, bei einer reichen Frau ein und erweckte ihren Son vom Tode, 2 Kön. 4. — Nördlich vom kleinen Hermon, unmittelbar am Fuße desselben, 1¼ M. S.-S.-O. von Nazaret, hat sich das Dorf Nain (auch Naim) erhalten, das durch die Erweckung des Jünglings in Luk. 7, 11 ff. ewig denkwürdig ist. „Der Weg von Nazaret hierher fürt einen Holweg, westlich von Nain, hinauf. Rechts vom Wege, weiter nach Westen, finden sich in den Felsen gehauene Gräber. Der den Leichnam des Jünglings begleitende Zug wird den zur kleinen Quelle westwärts fürenden Weg herabgekommen und so Jesu auf der Hauptstraße begegnet sein" (Conder, Tent Work in Palestine, Lond. 1878). Die Landschaft ist öde und kal. Der Blick auf den Thabor aber, der sich nur 1½ M. entfernt im N.-O. erhebt, ist von hier aus besonders schön. — Eine kleine Stunde östlich von Nain liegt Endûr, das alte Endor, das im Gebiete Isaschars den Westmanassiten zuerteilt wurde, Jos. 17, 11. In Ps. 83, 10. 11 wird es als der Ort erwänt, bei welchem Sissera in der Richterzeit völlig vernichtet wurde; vor allem aber ist es durch Sauls Endgeschichte und durch die Totenbeschwörerin daselbst bekannt geworden, 1 Sam. 28, 7 ff. Man zeigt dort noch die Höle, in welcher die Beschwörerin gewont haben soll. Der Berg, an welchem Endûr liegt, hat eine Menge natürlicher Hölen, die zu Kameelställen verwendet werden (Van de Velde, Reise II, S. 330 f.).

Der Thabor und dann die Höhenzüge, welche vom Südende des Sees Genezaret her südwestlich gerichtet weit in das Land hineinreichen, bilden die Nordgrenze der Ebene Esdrelom. Inmitten der Hügelkuppen steigt man nach Nazaret hinauf, vergl. X, S. 445. Der Pfad, welcher nach dem Dschebel es Sîch, an welchem Nazaret liegt, und nach dem Weli Ismaîl (Weli Simʿan) hinauffürt, senkt sich bald sanft bergab in die Ebene el Battauf (Asochis, die Ebene Sebulons) hinunter. Er fürt an verschiedenen wasserreichen Quellen, die im Winter Mülen treiben, vorüber. In 3 Stunden gelangt man von Nazaret aus nach Sefûrie, das dem Sepphoris des Josephus, dem Sippori der Rabbinen und dem Diocäsarea der Römer entspricht. Von Herodes erobert und zerstört, von Antipas aber wider auferbaut, wurde es die festeste und größte Stadt von Galiläa. Um 180 n. Chr. wurde von R. Juda Nasi das große Synhedrium hierher verlegt. Später wurde die Stadt Bischofssitz. Am Ende des 6. Jarhunderts bezeichnete in ihr eine Basilika die Stelle, wo Maria den Gruß des Engels empfangen haben sollte. Zur Zeit der Kreuzfarer gewann die Tradition, dass Joachim und Anna, die Eltern der Maria, hier gewont hätten, festen Bestand. Von der Kreuzfarerkirche, die die Stelle des vermeintlichen Wonhauses einnahm, sind nur noch die Ruinen vorhanden, — und ebenso von der Kreuzfarerburg, die auf älteren Grundlagen erbaut war. — Südöstlich von Sefûrie, eine gute halbe Meile entfernt, liegt in einem kleinen Seitental am südlichen Abhange eines Berges das Dorf Kefr Kenna, welches schon Antonius M. (am Ende des 6. Jarh.'s) als das neutest. Cana, Joh. 2, 1. 11; 4, 46; 21, 2, besuchte und welches auch die jetzige lateinische Tradition als solches bezeichnet. Auch weiß man das Haus zu bestimmen, in welchem Jesus die Hochzeit mitgefeiert und sein erstes Wunder getan hat; man hat noch einen Krug aus Kalkstein, der bei der Hochzeit in Gebrauch gewesen sein soll. Allein warscheinlich empfahl sich Kefr Kenna nur durch den Umstand, dass es für die Pilger, die von Nazaret nach dem See Genezaret (nördl. an den Hörnern von Hattîn entlang) gingen, am bequemsten lag. Mit mehr Recht gilt das 2—3 St. gerade nördlich von Sefûrie gelegene Kânet el Dschelîl (Chirbet Kana) als die Stätte des Wunders, wie dies denn auch schon sehr frühe dafür gehalten ist. Der Name Kânet el Dschelîl enspricht ganz der neutest. Bezeichnung **Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας**, Joh. 2, 1. 11; 4, 46, die sich auch bei Joseph. findet, Arch 13, 15, 1; B. J. 1, 17, 5. 4, 7, vit. 16, und die warscheinlich mit Rücksicht auf das 2 St. südöstlich von Tyrus im Stamme Aser gelegene Kana, Jos. 19, 28, entstanden war; — auch ist nur bei diesem der Anfangslaut k derselbe wie bei **Κανᾶ**, vgl. Guérin, Galilée, I, S. 168—182. In Kânet zeigt man ebenfalls die Stelle, wo

die Wasserkrüge gestanden haben sollen, und das Triclinium des Festmals. — Westlich davon erhebt sich der Dschebel Kôkeb (Kaukab), von dem man nach Norden zu in den Anfang des W. Abilin, in ein schönes Talbecken voller Olivenbäume hinabsteigt. In einem Seitentälchen N.O. liegt der Tell Dschefât, hoch und rund und nur mit den nördlichen Bergen durch einen niederen Bergrücken verbunden, mit den Trümmern einer Ortschaft. Auf diesem Tell stand die Festung Jotapata, die Josephus lange Zeit gegen Vespasian verteidigte. Josephus Bericht passt zu dieser Örtlichkeit sehr gut, nur dass er die Abgründe um den Hügel her zu tief darstellt.

c) Die Gegend am See Genezaret: Tarichäa, Tiberias, Magdala, Arbela, Gennesar, Bethsaida, Chorazin. — Die Berge, die das Jordantal gegen den galiläischen See hin von Westen her einrahmen, treten nach der Medschâmie-Brücke zu ziemlich nahe an den Jordan heran. Südlich von dem W. Bîre, der dieselben dieser Brücke gegenüber durchbricht, liegt unmittelbar am Ghor hoch oben wie ein Adlerhorst Kaukab el Hawa, d. i. Stern der Winde, das Belvoir oder Belvedere der Kreuzfarer, das König Fulco 1140 gleichzeitig mit Safed erbaute und Saladin 1188 einnahm. Die Umschau von dieser Höhe aus über die noch so wenig durchforschte Gebirgswildnis hin, besonders nach den Ruinen von Gadara und südöstlich nach denen von Dscherasch jenseits des Jordans ist großartig und schön. Nördlich von W. Bîre findet man am Jordan nur noch das Dorf Abedîye, in welchem elende Erdwände nur höhlenförmige Vertiefungen umschließen. — Unmittelbar am Ausfluss des Jordan aus dem See liegt auf einer Bodenerhöhung, die, wenn der See hoch steht, zu einer Insel wird, ein muhammedanisches Dorf Kerak; nach Pokocke finden sich hier auch Spuren von Befestigungswerken. Seetzen hörte den Namen des Ortes el Malahha nennen, was so viel als Salzland. Robinson hat daher hier Tarichäa (von τάριχος = eingesalzenes Fleisch, Fischfleisch) vermutet (Pal. III, S. 512 f.). Allein nach Jos. B. J. 3, 9, 8 und 3, 10, 1 ff., wo die von Süden her vordringenden Römer zuerst Tiberias besetzten und die Juden von hier aus nach Tarichea entflohen, muss letzteres nördlich von Tiberias gelegen haben. Nach Jos. vit. 32 war es 30 Stadien von Tiberias entfernt und demnach dem jetzigen Medschdel benachbart, vgl. Furrer in ZDPV. II, S. 56 f. — Schon 1/2 Stunde südlich von Tiberias kommt man nach dem Hammâm von Tabarîye, d. h. nach dem Bade. Es sind hier die im Altertum berühmten vier heißen Schwefelquellen, die einzigen im westjordanensischen Lande, die schon Josephus erwänt. Darüber sind zwei Badehäuser erbaut, ein altes fast verfallenes und ein neueres, das 1833 von Ibrahim Pascha als ein ansehnliches Gebäude errichtet wurde, das aber ebenfalls schon wider baufällig geworden ist. Das Wasser schmeckt salzig bitter, wie heißes Meerwasser, aber nicht schwefelig, obwol es stark nach Schwefel riecht, und überzieht die Steine mit einem Niederschlag, der in den verschiedenen zum See hinablaufenden Bächen verschieden, in dem einen weiß, im andern grünlich, in einem dritten rötlichgelb gefärbt ist. Übrigens scheint es auch auf dem Grunde des Sees nicht an heißen Quellen zu fehlen; man hat das Wasser an einigen sehr tiefen Stellen auffallend warm gefunden. — Gleich nördlich vom Bade beginnt die Trümmerstätte des alten Tiberias. Herodes Antipas erbaute diese Stadt nach den Rabbinen an der Stelle eines Ortes Racka, schmückte sie in griechisch-römischer Weise mit einer Rennbahn, mit Tempeln und einem Palast mit Tierbildern und nannte sie zu Ehren seines Gönners Tiberias. Da man beim Graben der Fundamente auf einen Begräbnisplatz gestoßen war, hielten die Juden die Stätte für unrein und mieden die Stadt. Antipas vermochte aber heidnische Kolonisten durch Vergünstigungen und zwang Galiläer mit Gewalt, sich hier niederzulassen. Er machte Tiberias bald zu seiner Hauptresidenz. Dass Jesus dorthin gekommen sei, deutet das N. Test. nirgends an. Die Einwoner unterwarfen sich nach der Eroberung Jerusalems dem Vespasian freiwillig. Die Römer errichteten an der Südseite der Stadt ein befestigtes Lager, welches ihr Hauptquartier blieb, wärend Titus die Belagerung von Tarichäa leitete. Als er denen von Tarichäa mittelst einer in Eile erbauten Flotte eine Seeschlacht gelie-

fert und 6500 Mann vernichtet hatte, ließ er noch 1200, die zum Waffentragen zu jung oder zu alt gewesen waren, in Tiberias in der Rennbahn hinrichten. Später wurde die Stadt ein Zufluchtsort der Juden, und in der Mitte des 2. Jarh. ein Hauptsitz jüdischer Gelehrsamkeit. R. Juda Hakkadosch stellte hier um 200 die Mischna zusammen. Wie in Safed haben auch hier viele der ausgezeichnetsten Talmudisten gelebt und Schüler aus allen Gegenden der Welt unterrichtet. Auch der Lehrer des Hieronymus gehörte dazu. Von den Arabern wurde die Stadt 637 one Mühe erobert. Durch spätere Unfälle aber, besonders noch durch das Erdbeben 1837, ist sie sehr heruntergekommen. Am schwersten ist 1837 das Quartier der Juden heimgesucht worden. Es liegt unmittelbar am Wasser zwischen den andern Stadtteilen und war früher mit einer besonderen Mauer umgeben. Die zerstörten, meist aus schwarzen Basaltsteinen erbauten Wonhäuser wurden später nur notdürftig wider hergestellt; der Schutt wurde aus den Straßen nicht entfernt. Das heutige Tabariye, das nach der Landseite hin von einer dicken, aber stellenweis eingestürzten Mauer und Türmen umgeben, nur im Süden offen ist, hat nur an 3000 Einwoner und macht den Eindruck eines heruntergekommenen armseligen Ortes. Die an der Nordseite gelegene Kirche des h. Petrus, die an der Stelle stehen soll, von wo aus Petrus den reichen Fischzug getan hat, ist nur ein plumpes Bauwerk, das aus der Zeit der Kreuzfarer stammt. Sie ist 1869 ganz umgebaut und gehört den Franziskanern in Nazareth, die hier am Peterstage einen Gottesdienst halten. Die Juden, denen man begegnet, sind meistens aus Polen hergekommen. Die Einwoner treiben Fischfang, besonders aber Ackerbau. Ausgezeichnet sind die hier gewonnenen Melonen. An Bäumen ist die Gegend arm; doch gedeihen Wallnüsse, Oliven, Feigen, Citronen, Orangen, Trauben (10 Monate lang) und selbst Datteln. Eine kleine halbe Stunde westlich ist der Begräbnisplatz der Juden; hier steht der erhöhte Sarkophag des Maimonides († 1204), und noch weiter oben das Grab des berühmten R. Akiba. —

W.N.W. von Tabariye, eine gute Meile ins Land hinein, liegt Hattîn mit dem traditionellen Berg der Seligpreisungen. Am See selbst, nicht ganz 1 M. nördlicher, unten am Fuß der Berge, die hier ziemlich schroff, 3—400 F. hoch emporsteigen, gibt es dann noch ein armseliges Dörfchen, Medschdel; es ist das alte Magdala, vielleicht = Migdal El in Naphthali, Jos. 19, 38, die Heimat der Maria Magdalena. Die Bewoner sind ein Gemisch von Zigeunern und Arabern und treiben einigen Landbau. Bei Magdala landete Jesus nach der Speisung der Viertausend, vgl. Matth. 25, 39, wo mit der Lesart *Μαγαδάν* (auch im Sin.) warscheinlich derselbe Ort gemeint ist. Markus nennt den Ort, wohin sich Jesus damals begab, in c. 8, 10 Dalmanutha. Allein für diesen Namen, der sonst nicht weiter erwänt wird, hat sich keine entsprechende Lokalität auffinden lassen. Das Dorf Delhamiye östlich vom Jordan an der Einmündung des Yarmûk kann nicht gemeint sein. Gab es wirklich einen besonderen Ort, der so hieß, so muss er wol in der Nähe von Magdala gelegen haben. Der Talmud erwänt Magdala als einen reichen und berühmten Flecken in der Nähe von Tiberias, der wegen der Sittenverderbnis seiner Bewoner zu Grunde gegangen sei. — An der Nordseite von Medschdel durchbricht der W. el Hammâm, der Taubenwadi, von Chân Lûbie her die Berge und mündet dort. Durch denselben kommt die Karawanenstraße, die von Nazaret, nördlich am Thabor vorbei, nach Damaskus fürt, herunter. In den senkrechten Felswänden auf der Südseite des Tales, $^1/_2$ Stunde westlich von dem Dorf, liegen die S. 730 besprochenen Höhlen von Kala'at Ibn Maan oder Kalaat Hammâm. Auf derselben Seite des Tales (nach Cond.'s Map) liegt Irbid, das alte von Joseph. im Zusammenhang mit jenen Höhlen mehrfach erwänte Arbela, vgl. Arch. 12, 11, 1, Vit. 37, B. J. 1, 16, 2 ff., mit den Ruinen einer im Talmud vorkommenden Synagoge. Es ist von einem andern, nach Euseb. 9 Meilen von Legeon in der Ebene Esdrelom gelegenen, und ebenso von dem peräischen Arbela, Hos. 10, 14, östlich von Umm Kês, zu unterscheiden, vgl. Rob., Pal. III, S. 533 ff. N.B.F. S. 449 f. Burckh., Reise in Syr. S. 423 f. — Nördlich von Medschdel treten die Berge vom See weiter zurück und lassen für die Ebene el Ghuweir (das kleine Ghôr), d. i. Gennesar, Gennezaret,

1 St. lang und 20 Min. breit, Platz. Von der Fruchtbarkeit und Schönheit derselben entwirft Josephus eine begeisterte Schilderung. „Wegen der üppigen Fruchtbarkeit kommt jedes Gewächs fort und alles ist aufs beste angebaut. Nussbäume, welche Kühle verlangen, wachsen in unermesslicher Fülle neben Palmen, die nur in Hitze gedeihen, neben Feigen und Olivenbäumen, denen eine gemäßigte Temperatur zusagt. Es ist wie ein Wettstreit der Natur, das Widersprechende auf einen Punkt zu vereinen, wie ein schöner Kampf der Jareszeiten, deren jede das Land für sich in Anspruch nimmt. Der Boden bringt die verschiedenen Obstsorten nicht nur einmal im Jar hervor, sondern zu verschiedenen Jareszeiten. Die königlichen Früchte, Weintrauben und Feigen, liefert er 10 Monate lang unausgesetzt, wärend die übrigen das ganze Jar hindurch neben ihnen heranreifen" (B. J. 3, 10, 8). In der Gegenwart erinnern nur noch einzelne Palmen bei Tabariye an den einstigen Reichtum. An Fruchtbäumen fehlt es sehr. Nur Oleanderbüsche, besonders unten am Wasser, verschönen noch die Trümmerstätten. Auf dem See selber, der einst von vielen Nachen und Schiffen belebt war, ist alles verschwunden. Auf den lauten Verkehr ist ein ehrfurchtsvolles Schweigen gefolgt, welches freilich die erhebenden Erinnerungen an die Vergangenheit nur um so lebendiger werden lässt und zu den heiligen Empfindungen, welche dieselben wecken, besonders gut stimmt. Übrigens verrät sich die unverwüstliche Fruchtbarkeit und Schönheit noch immer deutlich genug. Am Seeufer gedeihen Waizen, Gerste, Hirse, Melonen, Tabak, Citronen, Orangen, Baumwolle, Reis, Zuckerrohr, Indigo und andere dem südlicheren Klima angehörige Gewächse. Quellen, die in der Ebene hervorbrechen, besonders Ain el Mudawara (die runde), worin nach Tristram der Nilfisch Coracinus lebt, wie nach Joseph. B. J. 3, 10, 8 in der Quelle Kafarnaum, auch Ain et Tîn, die Feigenquelle, nahe bei Chân Minye, und Bäche, die aus den westlichen Bergen herabkommen, besonders er Robodiye, der ein reichliches Wasser hat, erzeugen eine reiche Vegetation. Außer dem Oleander wächst auch der Theder oder Dom besonders häufig. Was die Schönheit der Landschaft am See im allgemeinen betrifft, so behauptet Robinson: die Berge um den See her sind einförmig und traurig und das Malerische in ihrer Form ist sehr gering. Man erblickt weder Sträucher noch Wälder auf denselben. Im Frühlinge freilich gibt ihnen das Grün des Grases und der Kräuter einen reizenden Anblick, zu anderen Zeiten aber sind sie nackt und öde. Wer hier die wunderbare Herrlichkeit der Seen der Schweiz oder des südlichen Deutschlands zu finden hofft oder die sanfte Schönheit derer in England oder in den vereinigten Staten, wird sich getäuscht finden (Ph. G. S. 199). Liebetrut dagegen und andere Reisende finden nicht bloß in der Farbenpracht des blauen Sees und in der Herrlichkeit der Lichtspiegelung auf und an demselben, sondern auch in der Art der Umgebung Grund genug zum Rühmen. Der Aufenthalt auf der Höhe über Tiberias, sagt Liebetrut (Reise nach d. Morgenl. I, S. 238), gehört mir zu den köstlichsten Erinnerungen der ganzen Reise. Einen schöneren Wonplatz als den an den Hochrändern dieser Ebene mit dem Blick auf den See und zum Jordan und zugleich zum Thabor und Hermon hinauf kann man nicht leicht denken. Furrer genoss, als er am Nordende die sich höher und höher erhebenden Berge nach Safed zu hinaufstieg, einen überaus anmutigen, malerischen Rückblick auf den himmelblauen See in öd-gelber Umgebung und wurde an einzelne Stellen des Vierwaldstättersees erinnert (Wand. S. 326).

Gegen das Nordende der Ebene hin, da wo die Berge wider fast unmittelbar an den See herandrängen, liegt der Chân Minye, schon ziemlich verfallen, wo Robinson u. a. Kapernaum vermuteten (s. VII, S. 501) und eine kleine Stunde nördlicher die Ruinenstätte Tell Hûm. Seetzen erwänt einen Chân Bâtsaida und nach Ritters Untersuchungen ist derselbe mit dem Chân Minye identisch. Man möchte also hier eher die Stätte von Bethsaida finden, wenn anders man gegen Holtzmann (Jahrb. für prot. Theol. IV, 1878, S. 382 f.) ein diesseitiges Bethsaida festhält und von Bethsaida Julias unterscheidet. Im Grunde spricht für diese Unterscheidung nur Mr. 6, 45, vgl. V. 53, und das Zeugnis St. Willibalds im 8. Jarh., der ein diesseitiges Bethsaida mit einer Kirche vorfand. Die Stel-

len Matth. 11, 21 u. Luc. 10, 13, wo Bethsaida mit Chorazin zusammengestellt werden, passen auch auf Bethsaida Julias. Aber Mr. 6, 45 in Verbindung mit Joh. 6, 17. 24 f. ist für ein diesseitiges Bethsaida sehr entscheidend. Daſs Jesus von dem jenseitigen Bethsaida, Mr. 6, 31 f. (von der dortigen Gegend) nach dem diesseitigen Bethsaida hinüber fur, kann die Richtigkeit der Lesart in Mr. 6, 45 nicht zweifelhaft machen. Nach Joh. 1, 44; 12, 21 waren Petrus, Andreas und Philippus in Bethsaida heimisch, obwol Petrus nachher in Kapernaum ein Haus hatte und dort Jesum bei sich wonen ließ, Mr. 1, 29; Luc. 4, 38. Robins. (N. B. F. S. 470 f.) sucht dasselbe bei Ain et Tabighe, 20 Min. nördlich vom Chân Minye; aber diese Annahme würde nur dann etwas für sich haben, wenn Kapernaum bei Chân Minye gelegen hätte. Gegen die Annahme, daſs Bethsaida bei Chân Minye zu suchen ist, spricht nur die Zusammenstellung desselben mit Chorazin, Matth. 11, 21 u. Luc. 10, 13, wonach es nördlich von Kapernaum gelegen zu haben scheint. — Was Chorazin betrifft, so findet man, wenn man das Bachbett von Tell Hûm N.-W. hinauf verfolgt, nach 1 St. am linken Ufer die Ruinen von Kerâze, die die betreffende Ortslage andeuten dürften. Dieselben sind ebenso ausgedehnt wie die von Tell Hûm (vgl. VII, S. 502); auch die einer großen, schönen Synagoge aus Basalt sind zu erkennen. — Eine Stunde weiterhin liegt der Chân Dschubb Yûsef, wo nach späterer jüdischer Tradition die Grube gezeigt wird, in die Joseph von seinen Brüdern geworfen sein soll. Wie auch der Name der Dschisr Benât Jâcûb beweist, suchten die Juden der späteren Zeit, wo ihre Schulen in Tiberias und Safed blühten, die Orte der h. Geschichte möglichst in der Nähe anzusetzen. Safed sollte das alte Dothan sein. Bei Chân Dschubb Yûsef fürt die Römerstraße, die von Damaskus her nach Chân Minye hinabkommt, vorbei.

d) Obergaliläa: Safed, Hazor, Merom, Giscala, Thisbe, Kedes. — Safed, jetzt die bedeutendste Stadt Galiläas, mit über 7000 größtenteils jüdischen Einwonern, wird in der Bibel noch nicht erwänt. Die Juden behaupten, sie sei unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems entstanden. Zuverlässige Berichte von ihr haben wir erst aus der Zeit der Kreuzzüge; besonders seit dem 16. Jarh. wurde sie als hohe Schule jüdischer Gelehrsamkeit berühmt. Viele geachtete Erklärer des Talmud, meist spanische Juden, haben hier gelebt. Noch jetzt besuchen Juden aus Polen den für sie heiligen Ort, um rabbinische Gelehrsamkeit zu studiren und manche Einwoner reden deutsch. Besonders ausgezeichnet ist die Lage. Die Stadt mit ihrem Castell liegt, umgeben von Dörfern und Gärten mit Granaten und Feigen, Wein, Oliven und Mandelbäumen, die schon im Februar im reichsten Blütenschmuck prangen, ungefär 3000 F. üb. d. M., auf dem äußersten Vorsprunge des Gebirgszuges, der S.-O. gegen das Ende des galiläischen Sees, N.-O. gegen den Hulesee abfällt. Sie wird daher schon von weither gesehen und gewärt, besonders von der Burgruine aus, die vielleicht von den Templern stammt, die weiteste und reizendste Aussicht. Man wird durch sie an die Stadt auf dem Berge in Matth. 5, 14 erinnert. Man sieht von ihr aus den Thabor und Karmel, ebenso die Bergzüge von Dscholan und Hauran, wärend ein großer Teil des Jordantales dem Blick entzogen ist. — Noch etwas höher als Safed liegt südwestlich dahinter der Dschebel Zebûd (1114 Meter üb. d. M.) und über 1000 F. höher nordwestlich der Dschebel Dschermâk (1220 M. üb. d. M.), die höchste Spitze Galiläas. Fraglich ist hier die Lage Hazors, der alten kanaanitischen Königsstadt, Jos. 12, 19, in der Jabin in Josuas Zeit, Jos. 11, 1 und wider auch in der Richterzeit regierte, Richt. 4, 2, (Ἀσώρ in der Sept., Ἀσήρ in Tob. 1, 1). Sie wurde dem Stamm Naphthali zuerteilt, Jos. 19, 36 und fiel noch vor dem Untergang des nördlichen Reichs ebenso wie Kedes in Tiglat-Pilesars Hände, 2 Kön. 15, 29. Zu unterscheiden von anderen Orten dieses oft widerkehrenden Namens („Gehöft"), der jetzt Hazûr oder Asûr lautet, besonders von den Hazors im Südlande Judas, Jos. 15, 23—25, ist sie wol nicht mit Van de Velde südwestlich von Safed, wo allerdings eine ausgedehnte Trümmerstätte Hazur (Reise I, S. 135 f.), sondern eher mit Robins. (N. B. F. S. 479 f.) in Tell Khureibe (Chrêbe) am Ostrande des Gebirges Naphthali gegenüber dem Nordende des Hule-

sees zu suchen, vgl. Jos. Arch. 5, 5, 1. Hazor lag auf einem Hügel, Jos. 11, 13, nicht weit von Kedes, und zwar südlich von demselben, Jos. 19, 36; 2 Kön. 15, 29. Der Tell Chrêbe liegt über der Ebene am Hulesee, in der der Makkabäer Jonathan gegen die Truppen des Demetrius siegreich kämpfte, 1 Makk. 11, 67. Er beherrschte den schon frühzeitig viel benutzten Übergang über den Jordan südlich vom Hulesee, daher denn auch Salomo Hazor befestigen ließ, 1 Kön. 9, 15. — Westlich von Safed, nördlich von Dschebel Zebûd, liegt das muslemimische Dorf Mêrôn (Meirôn, auch Meirôm), der berühmteste und angesehenste Wallfartsort der Juden, mit den Ruinen einer großen Synagoge und den Gräbern von den berühmtesten Rabbis, von R. Jochanan Sandelar, R. Simeon ben Jochai, dem Verfasser des Zohar, von Hillel und 36 seiner Schüler. Die Quelle, die aus dem Fels entspringt, auf welchem der Ort liegt, ist das Wasser Merom, an welchem Josua die nördlichen Kanaaniterkönige besiegte, Jos. 11, 5. 7. Nördlich vom Dschebel Dschermâk liegt das maronitische Kefr Birim, das früher ebenfalls ein besuchter jüdischer Wallfartsort war und Ruinen von mehreren Synagogen hat. Südöstlich davon, an der Straße nach Safed, bezeichnet el Dschisch die Stätte von Giscala bei Joseph., Guschhalat im Talmud, die Heimat des Johannes, des Anfürers der Zeloten, die letzte Festung Galiläas, die gegen die Römer Stand hielt. Nach Hieronymus wonten hier die Eltern des Paulus, bevor sie nach Tarsus übersiedelten. Bei dem Erdbeben im Jare 1837 kamen hier 135 Christen in der Kirche um; das Dorf wurde zerstört. Nördlich von Kefr Birim (eine kleine St.) ist noch das Dorf Yarûn in einem grünen, von Wasser durchströmten Tale bemerkenswert; es entspricht dem alten Jereon, Jos. 19, 38.

Wenig nördlich von dem vorhin erwänten Tell Chrêbe, westlich vom Hulesee, ist Tischbe, die Heimat des alten Tobia, Tob. 1, 2 (*Θίσβη ἐκ δεξιῶν Κυδίως*, zur Rechten oder südlich von Kydios, was warscheinlich = Kedes) und zugleich auch wol die Heimat des Elias, der als הַתִּשְׁבִּי bezeichnet wird, obwol er in Gilead als תּוֹשָׁב lebte, 1 Kön. 17, 1, zu suchen (wenn nicht an letzterer Stelle mit Sept. Ewald und Thenius „von Tischbe Gileads“ zu lesen ist). — 3/4 M. nördlich von Tell Chrêbe, westlich von den Sümpfen, an die sich der Hulesee anschließt, liegt in anmutiger und fruchtbarer Gegend, 400 Met. hoch, Kedes, als das in Naphthali oder auch in Galiläa, Jos. 20, 7; 21, 32; 1 Chr. 6, 61, von Kedes in Juda (im südlichen), Jos. 15, 23, zu unterscheiden, in der Sept. *Κάδης*, wie Kades Barnea. Es wurde zur Freistadt bestimmt und den Leviten zuerteilt, Jos. 20, 7; 21, 32. Es war die Heimat Baraks, Richt. 4, 6. 9 f. Von den Assyrern wurde es mit den übrigen nördlichen Städten zuerst entvölkert, 2 Kön. 15, 29, und von da ab blieb es wol in den Händen der Heiden, 1 Macc. 11, 63. 73. Später war es im Besitz der Tyrier, Jos. B. J. 2, 18, 1; 4, 2, 3, deren Gebiet hier an Galiläa grenzte, Arch. 13, 5, 6.

4) Peräa. Nach Jos. B. J. 3, 3, 3 erstreckte sich Peräa W.-O. vom Jordan bis nach Philadelphia, S.-N. von Machärus bis Pella, d. i. vom Arnon bis zum Yarmûk (denn in B. J. 4, 7, 3 wird Gadara, das noch über Pella hinaus gegen den Yarmûk hin liegt, die feste Hauptstadt von Peräa genannt). Peräa deckte sich also mit dem älteren Namen Gilead im weiteren Sinn, 5 Mos. 34, 1; Jos. 22, 32; Richt. 20, 1; 1 Kön. 4, 19. Wie „das ganze Gilead“, 5 Mos. 3, 10, umfasste es die beiden großen Bezirke des Ostjordanlandes, den südlicheren zwischen dem Arnon und Jabbok, der in Moses Zeit dem Amoriter Sihon gehörte und nachher den Stämmen Ruben und Gad zufiel, Jos. 12, 2; 17, 1; 5 Mos. 3, 12. 16, die heutige Belka, — und den nördlicheren zwischen dem Jabbok und dem Yarmûk, der zum Reiche Ogs von Basan gehörig den Ostmanassiten zuerteilt wurde, Jos. 12, 5; Richt. 11, 22; 5 Mos. 3, 12. 15, vgl. 4 Mos. 32, 40, den heutigen Dschebel Adschlûn, wärend Gilead im engeren Sinne nur auf letzteren, wenn auch mit Einschluss des Dschebel Dschelʿâd, gleich südlich vom Jabbok, bezogen zu sein scheint, 1 Mos. 31, 21 ff. Der südlichere Teil hieß die Ebene, הַמִּישֹׁר, 5 Mos. 3, 10; 4, 43; Jos. 13, 9. 16. 17. 21; 20, 8; 2 Chr. 26, 10; Jer. 48, 21. Die drei Namen, die Ebene, Gilead und Basan, oder auch die bei-

den, Gilead (im weiteren Sinn) und Basan bezeichneten das ganze Ostjordanland, Jos. 17, 1; 2 Kön. 10, 33; 1 Chr. 6 (5) 16; Mich. 7, 14. Die Zweiteilung Peräas wurde auch bei der römischen Einteilung (durch Gabinius) nach Gerichts-(Synhedral-)Bezirken festgehalten. Von den 5 Bezirken Palästinas kamen auf Peräa zwei, Gadara und Amathus; letzteres lag noch nördlich vom Jabbok, aber fast an seiner Mündung, auf dem Tell Amme im unteren W. Radschib. — Der südliche Teil erhebt sich aus dem Ghôr, besonders vom Nordende des toten Meeres ab, viel weniger schroff als der nördlichere, und von es Salt (2740 F. üb. d. M.) und Ser (Jaeser) kommen tiefe Taleinschnitte herunter. Das Plateau, das sich nach Osten hin ausdehnt, reicht bis zum mittleren Jabbok heran und senkt sich hier gegen den Dschebel Dschel'âd zu der tieferen Ebene Bêtsche (2300 F.), die mehrere Meilen im Umfang hat, ab. Von Jericho aus sieht man bis zum Dschebel Dschel'âd hin keine Spitze, keine Kuppe, die die Massen übertürmte; vielmehr erscheint alles wie eine Reihe von beinahe gleich hohen Gipfeln und one Spalten (Rob. Ph. G. S. 59). Der nördliche Teil dagegen, Dschebel Adschlûn, der, von wilden, engen Talschluchten durchschnitten, bald nördlich vom Jabbok zu bedeutender Höhe aufsteigt, und sich hier nach Osten hin höher und höher (in Dschebel Kafkafka und Dschebel Zerka bis zu 4000 F.) erhebt, hat schon dicht am Ghôr eine Höhe von mehr als 1500 F. über dem Jordanspiegel (mehr als 1000 F. üb. d. M.).

Josephus beschreibt Peräa als zum größten Teil menschenleer, rauh und zum Anbau der edlen Früchte zu wild. Aber dies trifft nur in Beziehung auf die höchsten Gebirgspartieen zu, welche im Winter reichlich Schnee haben. Das Hochland ist im allgemeinen gut bewässert und durch starke Tauniederschläge befruchtet. Es übertrifft daher an Fruchtbarkeit das Westjordanland, ja es steht gegen das vielgerühmte Basan nicht zurück. Wenn auch die Wände der Talschluchten meist kal sind, so sind doch die Berge und Hochflächen, besonders im N. und N.W., z. B. der Dschebel Oscha und seine Umgegend, mit ziemlich ausgedehnten Laubwäldern, auch Pinien, geschmückt und an Gras reich, wie das in Moses Zeit sicher noch mehr als jetzt der Fall war, als sich die Rubeniten und Gaditen wegen ihres Viehreichtums gerade Gilead ausbaten, 4 Mos. 32, 1 ff., vgl. 1 Chr. 6 (5), 9; Mich. 7, 14; Jer. 50, 19. In geschützten Gegenden gedeihen die edleren Früchte sehr gut. Bei es Salt wird noch heut mit Erfolg Wein gebaut. Abel Keramim (Weinbergsaue), Richt. 11, 33, lag nach Eusebius 6 röm. Meilen von Rabbat Ammon. Der Getreidegewinnst der Ammoniter erhellt aus Ez. 27, 17, vgl. 25, 4; 2 Chr. 27, 5. Eli Smith sagt (bei Rob. Ph. G. S. 56): Dschebel Adschlûn bietet die lieblichste Landschaft dar, die ich je in Syrien gesehen; ein ausgedehnter Wald herrlicher Bäume, hauptsächlich immergrüner Eichen (Sindian) deckt einen beträchtlichen Teil davon, wärend der Boden dazwischen mit üppigem Gras bekleidet ist, das wir 1 Fuß hoch und höher fanden, voller verschiedenartiger, wildwachsender Blumen. Je weiter nach Osten zu, desto mehr wird allerdings aber auch die Belka zu einer weiten Wüste, in der es nur einige an der Hadsch-Straße liegende Stationen gibt. Die 12700 Araber, von denen sie spärlich bevölkert ist (vgl. über ihre Stämme und Zalen N. Nachr. aus dem Morgenl. 1879, Nr. 6, S. 183), sind echte Beduinen, die das ackerbautreibende Mischvolk der Fellahs verachten und sich rühmen, von dem Raube, den sie machen, nichts wider herauszugeben. Sie suchen im Sommer das höher gelegene, westlichere Weideland auf, kehren aber im Spätjare nach ihrer Heimat zurück.

Nach der Trennung der Reiche den nördlichen Königen unterworfen, hatte Gilead voran von den Syrern, 2 Kön. 10, 32 ff.; 14, 25; Am. 1, 3, dann, nachdem es noch bei der Erhebung Menachems, der wol ein Gadit war, 2 Kön. 15, 14, und Pekahs, 2 Kön. 15, 25, hervorragend mitgewirkt hatte, von den Assyrern, 2 Kön. 15, 29, schwer zu leiden. In der Zeit des Exils scheinen sich vorwiegend Heiden in ihm festgesetzt zu haben, 1 Makk. 5, 9; nach dem Exil fanden sich aber auch wider viele Israeliten ein, 1 Makk. 5, 9 ff. 45. Josephus nennt die Bewoner Araber, woraus erhellt, dass sie schon damals wie heute den arabischen Dialekt Syriens und der Wüste redeten (Arch. 13, 13, 5). Nach Herodes

Tod erhielt Antipas mit Galiläa zugleich auch Peräa, Arch. 17, 11, 4. Nur die sogenannte *Δεκάπολις*, die decapolitana regio (Plin. H. N. 5, 16. 17), die in der Nähe des galiläischen Sees lag und vorherrschend heidnische Bevölkerung hatte, Matth. 4, 25; Mr. 5, 1. 20; 7, 20; Luc. 8, 26. 37. 39; Jos. B. J. 3, 9, 7, wurde in der Zeit, wo Archelaus die Regierung antrat, unmittelbar dem syrischen Statthalter untergeordnet, Jos. vit. c. 65. Sie scheint sich besonderer Begünstigungen erfreut zu haben, Jos. Arch. 14, 4, 4; 17, 11, 4; B. J. 1, 7, 7; 1, 8, 4; 2, 6, 3. Plinius rechnet dazu, indem er übrigens bemerkt, dass die betreffenden Angaben schwankten: Damaskus, Philadelphia (Rabbat Ammon), Raphana (Raphon, 1 Makk. 5, 37), Scythopolis (die einzige westjordanensische Stadt), Gadara, Hippon (südöstlich vom See Gennezaret), Dion (östlich von Scythopolis), Pella, Gerasa und Canatha. Josephus (B. J. 3, 9, 7) bezeichnet ausdrücklich Scythopolis als die größte der Zehnstädte, so dass Damaskus Zugehörigkeit zweifelhaft wird. Nach einer talmudischen Stelle, vgl. Lightfoot, hor. hebr. p. 563 sq., möchte dafür Cäsarea Philippi zu setzen sein. Da aber sonst noch andere Namen genannt werden und zwar nicht bloß im Talmud, sondern auch bei Ptolemäus, Epiphanius und Stephanus Byz., so muss man entweder Irrtümer oder einen engeren und weiteren Bund statuiren. Wann und zu welchem Zweck sich dieser Bund gebildet hatte, ist unbekannt; mit der Zerstörung Jerusalems scheint er seine Endschaft erreicht zu haben.

a) Vom A r n o n bis zum J a b b o k (die Belka): Aroer, Dibon, Kiriathaim, Abarim, Bamot(=Baal), Machärus, Zerka=Main, Kalirrhoe, Baal=Meon, Medeba, Hesbon, Nebo, Feld Moabs, Feld der Wächter, Pisga, Peor, Beth Haran, Nimrîn, Arak el Amir, Jaeser, Rabbat Ammon, Ramot Gilead, Es Salt. — Da, wo der Nahaliel (Encheile oder Ledschûm) von N.=O. her in den Arnon, jetzt W. Môdschib, vgl. X, S. 118, mündet und von S.=O. und S. her mehrere Wadis in den Arnon hinablaufen, bezeichnet die Trümmerstätte Machatet el Hag südlich vom Flusse in einem schönen Wiesengrunde (Burckh. II, S. 636; Hengstenb., Die Bücher Moses und Ägypt. S. 234 f.; Ritter XIV, S. 117 f. XV, S. 1210 f. 1221 f.) die Lage von Ar Moab. Nördlich vom Arnon deuten hier, etwas westlich vom Einfluss des Encheile, die Trümmer von A r a i r, darunter schön erhaltene Tempelreste, auf A r o e r, 5 Mos. 2, 36; 3, 12; 4, 48; Jos. 12, 2; 13, 9. 16; Richt. 11, 26; Jer. 46, 19, auf die Stadt, „welche am Ufer des Baches“. Außerdem gab es im Ostjordanlande noch ein Aroer im Tale Gad, 4 Mos. 32, 34; 2 Sam. 24, 5, welches „vor (hier warscheinlich = östlich von) Rabbat Ammon“ lag, Jos. 13, 25; Richt. 11, 35; (das judäische Aroer ist S. 754 erwänt). Beide „Städte Aroer“ eigneten sich schon durch ihren Namen (bloßgelegt oder niedergerissen), das Ostjordanland als ein schwer heimzusuchendes zu repräsentiren, Jes. 17, 2. Als die Kinder Israel das Edomiterland umzogen und Obot verlassen hatten, kamen sie von Ijje Haabarim in der Wüste, „die östlich von Moab ist“, nach dem Bache Sared (warscheinlich W. Kerek), dann nach einem Lagerort jenseits des Arnon (süd=östlich vom Einfluss des Nahaliel) und weiter nach dem Nahaliel, 4 Mos. 21, 10 f.; so weit östlich hielten sie sich, um, wie Edom, auch Moab zu umgehen, zumal da die furchtbar wilde und tiefe Arnonschlucht westlicher für ein Heer nicht zu passiren war. Von hier aus aber drangen sie, nachdem sie den Amoriterkönig Sihon bei J a h z a (nach Euseb. nördlich von Dibon) geschlagen hatten, westwärts in das früher moabitische, jetzt amoritische Land ein und eroberten Aroer und die anderen Städte bis zum Jabbok, 4 Mos. 21, 21 ff.; 5 Mos. 2, 32 ff. — Eine Stunde nördlich von Aroer lag D i b o n, über dessen Stelle Kieperts Karte zu Schicks moabitischer Reiseroute in Z.D.P.V. II, 1879, zu vergleichen ist. Es wurde später von dem Stamme Gad befestigt und daher Dibon Gad genannt, 4 Mos. 32, 3. 34; 33, 45 f., aber dem Stamme Ruben überlassen, Jos. 13, 9. 17. Unter dem Namen Korcha (Kahlhöhe) wurde es vom Moabiterkönig Mesa nach seiner Inschrift (vgl. X, S. 122), auf der er sich einen Diboniten nennt, als Residenz mit Mauern, Toren und Türmen befestigt, mit einem Wasserteich und vielen Cisternen, sowie mit einem Palast und einer Opferhöhe des Kamosch ausgestattet. In Jes. 15, 2. 9 vor andern, von

den Moabitern widerbesetzten Städten bedroht (mit Anspielung auf דם, Blut, Dimon genannt), wird es doch noch in Jer. 48, 18. 22 als ein Herrschersitz behandelt, und noch von Eusebius als ein sehr großer Flecken bezeichnet. Noch heute fürt die Römerstraße von Accaba, Petra und Kerek her über Dhibân, und Säulenfragmente, sowie umherliegende Ornamente erinnern an die alte Pracht. Ein mit einem Stern und zwei Kreuzen verzierter Stein (6 F. lang) weist auf die christliche Zeit zurück. Der Hauptteil der Stadt lag, wie die zalreichen Trümmer beweisen, auf einem ringsum von Tälern umgebenen Tell, auf der Ostseite von einer Citadelle geschützt. Die Vorstädte aber dehnten sich noch über einen nord- und südöstlichen Hügel aus, vgl. Schlottm., Die Siegessäule Mesas, S. 23 und Stud. u. Krit. 1871, S. 607 f. — Das alte Kiriathaim, das schon 1 Mos. 14, 5 und zwar als eine Stadt der Emim erwänt wird, vgl. 4 Mos. 21, 26; 32, 37; Jos. 13, 19, lag, wenn es mit Kiriat Chuzot, der Gassenstadt, 4 Mos. 22, 39 und dem heutigen Kereijât, einem großen Ruinenhaufen identisch ist, westlicher nach dem toten Meere zu, 1 Stunde südwestlich vom Dschebel Attarûs. Eusebius setzt es wol zu nördlich (erst jenseits des Zerka Main), 10 röm. M. westlich von Medeba an, weshalb es manche, aber wol mit Unrecht, mit dem nur ½ St. von Medeba westlich gelegenen Teim identifizirt haben. Das das tote Meer östlich einfassende und vom Zerka Main durchbrochene Gebirge, dessen höchste Spitze von der Stadt Atharot, 4 Mos. 33, 3. 34, Dschebel Attarûs heißt, wird in der h. Schrift Abarimgebirge genannt (gewönlich Haabarim, nur Jer. 22, 20 Abarim), aber nicht als Fortsetzung jener oben erwänten Station der Israeliten, der Ijje Haabarim, die in der Wüste östlich von Moab angesetzt werden — unter jenen Ijjim kann man nicht mit v. Raumer den Höhenzug Orokaraye, et Tarsuye und Goweite verstehen, da sich derselbe nicht östlich genug hinzieht, und zudem ist auch ein Zusammenhang zwischen ihm und dem sich erst nördlich vom Arnon, erst südlich und nördlich vom Zerka Main erhebenden Abarimgebirge nicht vorhanden; — vielmehr ist Abarim (עברים) zunächst wol eine allgemeinere Bezeichnung der jenseitigen, d. h. der jenseits des toten Meeres liegenden Gegend, der sowol die moabitischen Ijjim als auch die am Zerka Main liegenden Berge zugehörten; die Ijjim Moabs wurden vielleicht zur Unterscheidung von den judäischen, Jos. 15, 29, um so lieber die der Abarim genannt. Der Dschebel Attarûs ist warscheinlich mit den Bamot Baal identisch, zu denen Balak hinaufsteigen wollte, als er mit Bileam nach Kiriathaim kam, 4 Mos. 22, 41, und demnach auch mit dem Lagerplatz Bamot, 4 Mos. 21, 19. 20, nach welchem die Kinder Israel vom Nahaliel zogen, vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. II, S. 442 f.

Westlich von den Ruinen von Attarûs entdeckte Seetzen 1807 die Trümmerstätte M'caur oder Macaur (targ. und talm. מכור, was Hitzig מִכְיָר las und cidaris, Diadem deutete, als wäre der Ort von seiner Lage und Gestalt benannt worden, Renan dagegen מְכוֹר, wofür die jetzige Namensform spricht, vgl. Keim, Gesch. Jesu I, S. 529), — das bekannte Machärus am nördlichen Abhang eines langgezogenen, steilen Berges mit jähem Abfall nach allen vier Seiten, auf drei Seiten ganz unersteiglich, 1158 Met. über dem Spiegel des toten Meeres, 764 Met. üb. d. Mitt. M. Alex. Jannäus (105—77 v. Chr.) legte hier eine Bergfestung gegen Araber und Moabiter an; sein Enkel, ein jüngerer Alexander, setzte die Arbeiten fort, um gegen die unter Pompejus und Gabinius siegreichen Römer und gegen seinen Oheim, Hyrcan II., einen Halt zu gewinnen, übergab aber den Ort, worauf er von Gabinius zerstört wurde (a. 59), vgl. Jos. B. J. 7, 6, 2; 1, 8, 2; Arch. 14, 5, 2; 14, 6, 1. Herodes schuf dann an Stelle der Trümmerstätte eine Burg, die hier änlich, wie auf der Westseite des toten Meeres Masada, allen Feinden zu trotzen vermochte. Er versah sie mit Ringmauern und Ecktürmen, mit Cisternen, Kriegsmaschinen und Waffenvorräten aller Art. Etwas weiter unten gründete er zudem eine Stadt, die noch um 70 n. Chr., one die jüdische Besatzung, eine Einwonerzal von mindestens 2000 Männern hatte und in ihrer Mitte eine Königsburg mit prächtigen Wongemächern. Nach dieser Grenzfestung

verwies Herodes Antipas seine erste Gemalin, die Tochter des nabatäischen Königs Aretas, als er sich die Herodias, die Frau seines Stiefbruders, aneignete. Doch gelang es ihr, von hier zu ihrem Vater zu entfliehen. Johannes den Täufer ließ er eben hier gefangen setzen und enthaupten, Matth. 14, 3. Als die Römer die Burg im Anfang des jüdischen Krieges geräumt hatten, wurde sie die zweite Festung der Juden, und nachdem schon die Hauptstadt gefallen war, hielt sie sich noch als das letzte Bollwerk der jüdischen Freiheit. Ein Rest der von den Römern verfolgten Juden rettete sich hierher, und der kaiserliche Legat Lucilius Bassus verzweifelte daran, mit Gewalt etwas gegen sie auszurichten. Er gewann die Übergabe (a. 71) durch List. Dann ließ er die Krieger niedermetzeln und die Festungswerke schleifen, Jos. B. J. 7, 6, 1 ff.; Plin. H. N. 5, 16. Eine große Cisterne und ein Turm sind von der gewaltigen Citadelle, die den ganzen Berg bedeckte, noch vorhanden. V. Raumer setzt (S. 264) Machärus zu nördlich, dem Zerka Main zu nahe an, wenn er das nördlich angrenzende Tal Baaras, dessen Wunderwurzel nach Joseph. (B. J. 7, 6, 3) die Besessenen heilte, mit dem W. Zerka Main identifizirt. Nach Socin bringt erst ein Ritt von etwa 3 St. in nördlicher Richtung an den Rand des tieffließenden Flusses in der Gegend von Kalirrhoe.

Nach dem Zerka Main hat man von seinem Uferrande 267 Met. hinunter zu steigen. Die Abhänge und der Boden der Schlucht sind reich bewachsen; ein warer Wald von Difle (Oleanderbäumen) überwölbt den Fluss mit einem selbst am Mittag für die Strahlen der Sonne undurchdringlichen Laubdach, so dass der Wasserlauf das Ansehen eines Rosenbettes hat, das von den weißlich-grauen Felsen der Uferwände besonders schön absticht. Weiter unten in den Niederungen nach dem toten Meer zu ist der Bach mit Schilf bewachsen und von hohen Pappeln und Weiden beschattet. Die Flora hat mit der in Südarabien und Nubien Änlichkeit. Wie schon Seetzen 1806, durchwanderten auch Irby und Mangles 1818 das Tal und fanden in ihm $1/_2$ St. von dem nördlicher gelegenen Baal Main eine Gruppe von 50 Grabmälern, die aus vier großen Steinplatten mit einem schmalen, aber nicht verschlossenen Eingang bestanden, vielleicht die Nekropole von Baal Meon. In den tieferen Regionen fanden sie unverkennbare Spuren vulkanischer Tätigkeit, Laven in verschiedenen Farben, zum teil porös und leicht bis zur Formation des Bimsteins. Aus den Seitenwänden kommen auf der Linie, die den Kalk- vom Sandstein scheidet, heiße Quellen dampfend hervor und erfüllen die Luft mit Schwefeldünsten. Die heißeste derselben hat eine Temperatur von 61,5° Cels. Noch jetzt bereiten sich die Beduinen in ihrem Dampfe ein Bad und schon im Altertum waren sie wegen ihrer Heilkräfte berühmt. — Wo der Zerka Main aus der Felsenenge ins Ghôr hinaustritt, gewart man Spuren von einstigen Gebäuden. Doch scheint das römische Kalirrhoe, das mit seinen Luxusbädern und prunkenden Gärten an die Stelle von Lasa, 1 Mos. 10, 19, trat, erst $1/_2$ St. südlich von der Schlucht seine Stelle gehabt zu haben, wo noch Trümmerhaufen und verwilderte Dattelpalmen an die frühere Kultur erinnern, und eine Gruppe heißer Quellen hinter herabgestürzten Felsmassen verborgen ist. Herodes suchte hier Heilung von seiner qualvollen Todeskrankheit, starb aber auf der Rückreise in Jericho. — Nördlich vom Zerka Main kommt man über eine Hochebene nach Main, dem alten Baal Meon, Jos. 13, 17, das nach Euseb. der Geburtsort des Elisa war, einem ausgedehnten Ruinenort, und weiter über ein Plateau nach Medeba, Jos. 13, 9. 16. Überreste eines Tempels und andere Trümmer, besonders von einem sehr großen, viereckigen Wasserreservoir, von dem jede Seite an 110 Met. misst, tragen den alten Namen. David schlug hier die Ammoniter und ihre syrischen Hilfsvölker, 1 Chr. 20. Später wurde die Stadt wider moabitisch, Ez. 25, 9, dann nabatäisch, bis sie Hyrcan sich unterwarf. In der christlichen Zeit wurde sie Sitz eines Bischofs. — $1^1/_2$ M. nördlich von hier, schon ein wenig über die Breite des Nordendes des toten Meeres hinaus, liegt Hesbân, das alte Hesbon, die Residenz des Amoriterkönigs Sihon, 4 Mos. 21, 26; 5 Mos. 2, 34, auf einer nach allen Seiten dominirenden Höhe, 900 Met. üb. d. M. Nach der israelitischen Eroberung wider moabitisch geworden, Jer. 48, 1 ff., wurde

die Stadt von den Makkabäern von neuem zum jüdischen Stat geschlagen. Nur wenige Trümmer, umgestürzte Säulen, ein par noch aufrecht stehende Schafte, eine Menge Cisternen und tief in die Felsen gehauene Brunnen, auf dem südwestlichen Hügel Spuren eines Tempels, 70 Schritt östlich ein viereckiger Turm, sonst aber keine größeren Ruinen zeugen von der einstigen Blüte. Im Osten der Stadt ist ein großes, gut ausgemauertes Wasserreservoir, das an H. L. 7, 4 erinnert. — 20 Minuten entfernt N.N.O. entspricht Chirbet el Al mit Säulenfragmenten, Cisternen, Grundmauern und Hölen dem alten Eleale. Sibama, Sibma oder auch Sebam, 4 Mos. 32, 3. 38; Jos. 13, 19, war von Hesbon nach Hieron. nur 500 Schritt entfernt. Als durch seine Rebenpflanzungen berühmt wird es neben Eleale in Jes. 16, 8 f.; Jer. 48, 32 vor andern wider moabitisch gewordenen Orten berücksichtigt.

Westlich von dem Wege von Medebâ nach Hesbân liegt Nebâ, one Zweifel die Stätte der Stadt Nebo, die (nicht mit dem judäischen gleichnamigen Orte, Esr. 2, 29; 10, 43, dem „andern Nebo", Neh. 7, 33, zu verwechseln) in den Besitz der Rubeniten überging, 4 Mos. 32, 2. 38; 1 Chr. 6 (5) 8, von Mesa aber nach seiner Inschrift zurückerobert wurde und in Jes. 15, 2; Jer. 48, 1. 22 als moabitisch behandelt wird. Ob der Name mit dem des chaldäischen Gottes Nebo zusammenhängt, oder nach dem Arab. naba' Höhe bedeutet, ist zweifelhaft. Was den Berg Nebo betrifft, den Mose bestieg, um das Land zu überschauen und dann zu sterben, 5 Mos. 34, 1 ff. so hielt man seit Seetzen und Burckh. den Attarûs als den höchsten Berg Moabs dafür. Allein in 4 Mos. 32, 3. 34—38 steht Nebo mitten unter den Ortsnamen Hesbon, Eleale, Sebam, Kiriathaim und Baon (Baal Meon), welche mehr auf eine nördlichere Gegend hinweisen, vgl. Reland, Pal. p. 496 und v. Raumer S. 229 ff. Nach 5 Mos. 32, 49; 34, 1 lag der Nebo im Angesicht Jerichos, wie denn auch Euseb. unter *Ἀβαρίμ* die Lage Nebos als *ἀντικρὺ Ἰεριχὼ ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην, ἐπὶ κορυφὴν Φασγώ* bestimmt. De Saulcy findet den Nebo nördlich von der Mosesquelle, die ziemlich in der Mitte zwischen Hesbon und dem toten Meere liegt. Aber am besten bleibt man mit Tristram, Hengstenb. (Bileam, S. 238 ff.), Ritter (XV, S. 1185 ff.) und Kurtz (Gesch. d. A. B. II, S. 441), bei der Höhe des Ruinenortes Nebâ, südöstlich von der Mosesquelle. Die Aussicht, welche dieselbe bietet, ist noch umfassender als die des Attarûs; man übersieht von ihr aus die Berge des Westlandes von Hebron bis nach Galiläa, das tote Meer von Engedi ab, das ganze Jordantal und dahinter sogar den Karmel, Thabor und Hermon; zunächst nordwestlich blickt man in den großartigen und wasserreichen W. Ayûn-Musa, der sich durch eine herrliche Vegetation auszeichnet, aber nur auf beschwerlichem, steil abwärts fürendem Wege zu erreichen ist, weiterhin auf die Hochebene Gileads bis zum Dschebel Haurân. Kommt man von Osten, so erscheint der Nebo nur als ein allmählich ansteigender Tell; kommt man aber von Westen, etwa aus W. Ayûn Musa, so nimmt er sich als ein gewaltiger Bergriese aus, der im Norden und Süden von tief einschneidenden Tälern umgeben ist. Er ist 714 Met. üb. d. M. hoch. Die Kinder Israel waren, ehe Mose sich von ihnen verabschiedete, von Bamot nach dem Tale, welches im Felde Moabs auf der Höhe des Pisga ist und über die Fläche der Wüste hinblickt, dann nach den Arbot Moab, Jericho gegenüber, gekommen, 4 Mos. 21, 20. Das Tal im Felde Moabs, d. h. in dem Plateau, welches sich vom Gebirge des toten Meeres nach Dibon und Hesbon zu absenkt, ist warscheinlich identisch mit dem Felde der Wächter (Späher), 4 Mos. 23, 13, und lag, weil auf der Höhe des Pisga, dem toten Meer nahe. Der Pisga (im Hebr. stets mit dem Artik., warscheinlich so viel als das zerteilte Gebirge) ist das Gebirge nördlich vom Zerka Main; in 5 Mos. 34, 1 wird der Nebo als seine Spitze bezeichnet, und Eus. sagt unter *Ἀβαρίμ*, daſs die Gegend beim Nebo und bei dem nahen *Φόγωρ* (Peor) *ἔτι νῦν ὀνομάζεται Φασγώ* (= Pisga). Die Wüste ferner, יְשִׁימֹן, auf welche sowol das Tal im Felde Moabs als auch der Berg Peor hinabblickt, 4 Mos. 21, 20; 23, 27. 28, ist mit den Arbot Moab eins, die sich am Ostufer des toten Meeres von dem W. Menschallah bis zum W. es Suwême erstrecken, wie sehr bestimmt aus 4 Mos. 24, 1. 2

erhellt; sie heißt jetzt Ghôr el Belka, Grund der Öde. Der Peor endlich war dem israelitischen Lagerort in den Arbot Moab am nächsten. Denn von Bileam, der zuerst auf den Bamot Baal aufgetreten war, 4 Mos. 22, 41, dann aber einen geeigneteren Standort einnehmen sollte, heißt es, dass er von dem Tale der Wächter aus (vielleicht noch durch den Peor selbst behindert), nur das Ende des Lagers Israels, 4 Mos. 23, 13, dass er es vom Peor dagegen ganz sehen konnte. Nach Eus. und Hieron., die ihn noch ganz wol kannten, lag er Jericho gegenüber, 6 röm. M. oberhalb (also östlich) von Libias. Die Kinder Israel lagerten, 4 Mos. 33, 49, in den Arbot Moab von Beth Jesimot (warscheinlich am Nordende des toten Meeres nördlich von W. es Suwême, nach dem Onom. 10 röm. M. südlich von Libias, vgl. auch Jos. B. J. 4, 7, 6) bis nach Abel Sittim (Akazienaue), was nach Eus. am Berg Peor lag, vielleicht nördlich vom W. Hesbân am W. Eschtá, vgl. 4 Mos. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1; Mich. 6, 5; Jos. Arch. 4, 8, 1.

Dringt man von der südlichen Jordanniederung aus in die Belka ein, so trifft man, vom Nordende des toten Meeres nicht weit entfernt, zunächst Beth Haran, 4 Mos. 32, 36, oder Beth Haram, das dem Stamm Gad zufiel, Jos. 13, 27, im Talm. und bei dem Syr. Beth Ramta, bei Jos. und Eus. Bethramphtha, von Antipas erweitert und verschönert und nach Augustus Gemalin Libias (Arch. 14, 1, 4, besonders bei Hieron.), auch Julias (Arch. 18, 2, 1, B. J. 2, 9, 1) genannt. Burckhardt (R. S. 661) und Robinson (Pal. II, S. 554, III, S. 32) erwänen dort eine Ruinenstätte Râmeh; Tristram (The Land of Moab p. 360) kennt nordwestlich vom Ausgang des W. Hesbân einen Tell Bêt Hârân mit einem muhamedanischen Weli und Resten altertümlicher Grundmauern. — Weiter nördlich, von der Fuhrt und Fährstelle des Jordan aus, steigt man durch Tamarisken- und Akaziengebüsch in einem Wadi neben dem Hügel von Nimrîn (bei Tristram Beit Numeir) empor, der die Lage des danitischen Beth Nimra (d. i. Ort klaren, frischen Wassers), bezeichnet, 4 Mos. 32, 3. 36; Jos. 13, 27, nach dem Onom. 5 röm. M. von Beth Haran. Es ist eine Örtlichkeit, deren Wasserreichtum und gute Weide im Sommer, wo anderwärts nicht mehr Gras zu finden ist, noch immer eine Menge Beduinen anlockt, Seetzen II, S. 318. Sodomsäpfel und Gesträuch anderer Art, auch Bäume bedecken eine weite Fläche und bilden ein Gebüsch, das von Bethlehem aus sichtbar ist, Neueste Nachr. aus dem Morgenl. 1879, Nr. 6, S. 157. Auf einem Grab zwischen den Ruinen ist ein Mann zu Pferde mit übergehängtem Zügel dargestellt. Davon verschieden ist Nimrim in Jes. 15, 6; Jer. 48, 34, das, obwol ebenfalls seine Wasser hervorgehoben werden, im südlichsten Moab gesucht werden muss; ihm entspricht der in den südlichen Teil des toten Meeres einmündende W. en Nemeîra oder Môjet Nimmêry mit der Ruinenstätte N'emêra. — Wendet man sich von dem W. Nimrîn, das weiter hinauf W. Schaïb heißt, in den Nebenwadi Dscheriâ ostwärts, so gelangt man nach Arak el Amir (Emir), einer Burgruine, die 446 Met. üb. d. M. auf einer aus dem Tal amphitheatralisch ansteigenden Felswand über niedrige mit Eichen bewachsene Hügel hervorragt, etwas nördlicher als Hesbân. Es ist warscheinlich der Tyros (d. i. die Burg), welchen sich der Tobiasson Hyrkan (nicht ein Makkabäer dieses Namens) erbaute; er war ägyptischer Steuereintreiber wie sein Vater, der Tobiasson Joseph, der Schwesterson des Hohenpriesters Onias II., und suchte hier im Ostjordanlande Schutz gegen seine Brüder oder wollte auch die arabischen Völkerschaften ausplündern, entleibte sich aber, nachdem er schon früher einen Teil seiner Schätze im Tempel zu Jerusalem deponirt hatte, 2 Makk. 3, 11, aus Verzweiflung über das Wachsen der Macht der Syrer, vgl. Jos. Arch. 12, 4; Ewald, Gesch. Isr. IV, S. 352 f. Die Beschreibung, die Josephus von den Bauten und Felsenhölen des Hyrcan gibt, passt im Großen, wenn auch nicht im Detail, zu den noch heut sichtbaren Überresten. Auch der Name Tyros dürfte sich noch in dem dort unten vorbeifließenden Bach es Sîr erhalten haben. Das Hauptgebäude auf der Südwestseite des Felsenamphitheaters, Kasr el Abd, Sklavenburg, ein aus mächtigen Steinen gebautes Parallelogramm, steht wie auf einer Halbinsel inmitten einer Plattform. Der

obere Teil ist mit einem Fries in Basrelief geschmückt, welcher große, etwas rohe Tiergestalten darstellt. Ein Dammweg, von großen, ziemlich weit von einander abstehenden Steinblöcken eingefasst, fürt vor Resten von Gebäuden und einem Aquäduct vorbei auf eine große nördliche Plattform, hinter der sich eine künstlich erweiterte Felsengallerie erhebt. Durch Portale gelangt man in Hölen, die, schon von Josephus erwänt, als Ställe, als Hölenwonungen und Grabstätten gedient haben mögen. Besonders wichtig sind die Inschriften derselben wegen ihrer althebräischen Charaktere. Der Wadi Sîr, der von N.O. her hier vorbeikommt und südlicher mit mehreren anderen Wadis vereinigt als W. Kefrên in den Jordan mündet, erinnert mit den beiden weiter oben, rechts und links gelegenen Ruinenorten Sîr und Sâr an Jaeser, griech. Jazer, 1 Makk. 5, 8, in Jos. Arch. 12, 8, 1 *Ἰαζωρός*, bei Ptolem. *Γαζωρός*, eine der bedeutenderen Levitenstädte Gileads, 4 Mos. 21, 32; 32, 1. 3. 35; Jos. 21, 39; 1 Chr. 7, 81 (6, 66), die, nachdem sie wider moabitisch geworden, als reich an Wein, aber als zu tiefer Trauer bestimmt, in den Weissagungen des Jesaia, 16, 8 f. und Jeremja, 48, 32, hervortritt. Sie lag nach dem Onom. 10 röm. M. westlich von Philadelphia und 15 (nördlich) von Hesbon. — Nach N.O. weiterhin liegen die Ruinen von Rabbat Ammon, der alten Ammoniterhauptstadt, in einer fruchtbaren Talsenkung des Nahr Ammân, eines Quellflusses des Jabbok, der zwischen den Amoritern (nachher den Gaditern) und den Ammonitern die Grenze bildete. Durch Davids Feldherrn Joab erobert, 2 Sam. 11, wurde Rabbat später wider ammonitisch, Jer. 49. Von Ptolemäus II. Philadelphus neu auferbaut, erhielt sie den Namen Philadelphia, und blieb Jarhunderte lang eine bedeutende Stadt. Troß aller Verwüstungen, besonders durch Erdbeben, gehört sie noch zu den schönsten Ruinen des Ostjordanlandes (am besten beschrieben von De Saulcy, Voyage de la terre s. Par. 1865). Auf der südlichen Seite des an Silberfischen und großen Forellen reichen, von römischen Mauern überwölbten Nahr Ammân liegt ein Theater, das noch besonders gut erhalten ist und, für etwa 6000 Zuschauer berechnet, einen gewaltigen Eindruck macht; östlich daneben ein kleines Theater oder Odeon. Auf der nördlichen Seite sieht man Ruinen einer Moschee und verschiedener Tempel, eines Basars und einer Basilika, auch eine Säulenreihe, welche die Stadt durchlief, besonders aber die Reste der alten Burg, die auf dem nördlichen Hügel gebaut die Stadt überragte. Der Nahr Ammân lockt in der sonst wasserarmen Gegend die Beduinen von allen Seiten herbei; unterhalb der Stadt verliert er sich etliche Male unter Felsen, kommt aber immer wider zum Vorschein, bis er das 4 Stunden entfernte und an der Hadschroute gelegene Kalaat Zerka erreicht. Neuerdings haben sich hier von den nach Nabulus und dem Ostjordanlande dirigirten Tscherkessen gegen 20 Familien niedergelassen; sie können sich aber in die obwaltenden Verhältnisse nicht finden (N. Nachr. 1879, Nr. 6, S. 168). — Wo der israelitische Hauptort des südlichen Ostjordanlandes, Ramot Gilead, die Leviten- und Freistadt, 5 Mos. 4, 43; Jos. 20, 8; 21, 38 (36); 1 Kön. 4, 13 u. a., gelegen hat, steht nicht fest. In 2 Kön. 8, 29 scheint Ramot als Rama, in Jos. 13, 26 als Ramat Mizpa bezeichnet zu sein; warscheinlich ist es demnach auch mit Mizpa, wo Jephta mit den Ältesten seines Stammes verhandelte und seine Wonung nahm, Richt. 10, 17; 11, 11. 34; Hos. 5, 1, vgl. 1 Makk. 5, 35, und mit Mizpa, das in Gilead liegt, Richt. 11, 29, gemeint. Ahab fiel im Kampf um Ramot in Gilead, 1 Kön. 22, 3 ff.; Joram entriss es dem Syrer Hasael; die Verschwörung Jehus, durch welche das Haus Omris gestürzt wurde, ging von hier aus, 2 Kön. 8, 28 f. Der Name Ramot oder Rama (Höhe) weist auf das Gebirge der nördlichen Belka hin, an welchem der Name Gilead haften geblieben ist, auf den $2^1/_2$ Stunden von W. nach O. sich erstreckenden Dschebel Dschelʿâd (mit dem Berge Nebi Oscha), auf dem die verfallenen Städte Gilʿâd und Gilʿaud sich befinden (Burckh., Syrien, S. 599 f.). Nach Euseb. lag Ramot 15 röm. Meilen westlich von Philadelphia. — Später ist es Salt an Ramots Stelle getreten. Es Salt, der jetzige Hauptort der Belka (der Sitz eines Kaimakam, eines türkischen Statthalters dritten Ranges), südlich vom Dschebel Oscha, wo der W. Schaʿib oder Nimrîn herabläuft, 835 Met. üb. d. M.,

etwa $1^1/_2$ Meile vom Jabbok entfernt, wurde erst in den Zeiten der Kreuzzüge bekannter, als sich Saladin im Ostjordanlande festsetzte. Es war damals der Sitz eines Bischofs. Ob sein Name mit saltus (hieraticus) = h. Waldgebirge, zusammenhängt, ist fraglich. Es liegt am Abhange eines Berges und hat reichliches Quellwasser. Die Burg oben ist nur durch ihre alten Grundmauern interessant. An einem dem Burgberg gegenüberliegenden Hügel sprudelt die Quelle Dschedûr, die üppige Gärten mit Aprikosen, Feigen, Granaten, Oliven und großen Birnbäumen bewässert. Neben dem Ackerbau blüht auch etwas Industrie; besonders werden Rosenkränze aus verschiedenen harten Holzarten gefertigt. Der Markt wird von den Beduinen viel besucht. Nach Socin gibt es in es Salt etwa 3—400 Familien muhamedanischer Araber; nach den N. Nachr. aus dem Morgenl. (1879, Nr. 6, S. 182) 2000 griechische, 300 katholische und etliche protestantische Christen. Für die letzteren hat die engl.-kirchl. Missionsgesellschaft einen eingebornen Evangelisten angestellt. — Der Oscha, der 1058 Met. üb. d. M. hoch eine herrliche Rundsicht über einen großen, wenn auch sehr einsamen Teil Palästinas, besonders auf den Ebal und Garizim, aber auch auf den Thabor und die Berge am See Genezaret bietet, hat seinen Namen von einem 300 Jar alten Weli des Propheten Hosea, welches auch die Muhammedaner heilig halten; es birgt nach einer alten, warscheinlich jüdischen Tradition das Grab des Hosea; ein Trog, etwa 5 Met. lang, steht darin.

b) Vom Jabbok bis zum Hermon: Mahanaim, Pniel, Succot, Jabes, Pella, Gerasa, Gadara, Jarmûk, Fik, Gamala, Bethsaida Julias, Cäsarea Philippi. — Der Nahr Ammân erhält da, wo er statt der nordöstlichen Richtung die nordwestliche einschlägt, 4 Stunden von Ammân entfernt, einen bedeutenden Zufluss von N.-O. her, der südlich am Hauran seine Quellen hat und heißt von da an Nahr es Zerka, d. i. der blaue Fluss, in älterer Zeit Jabbok, bei Jos. Jabakches, in Origenes Zeit Jambykes. Er rauscht, von steilen Bergwänden eingefasst, durch eine Reihe von Bächen verstärkt, zwischen Schilfrohr, in welchem Wildschweine hausen, und Oleandergebüsch hin. Nachdem ihn fast senkrechte Felswände sehr eingeengt haben, teilt er sich in der Ebene in mehrere Arme, von denen der eine in gleicher Breite mit Sichem, der andere 1 Stunde südlicher in den Jordan mündet. Das Land zwischen Jabbok und Jarmûk ist schon durch die Geschichte Jakobs geweiht. Nördlich vom Jabbok war es, wo Jakob und Laban, die Repräsentanten des israelitischen und syrischen Volks, zum Zeichen ihrer friedlichen Auseinandersetzung einen Steinhaufen aufrichteten, den sie Hügel des Zeugnisses, Gilead, nannten, 1 Mos. 31, 25 ff. (vielleicht eines jener bekannten Steindenkmale aus dem Uraltertum, deren es auf den Bergen von Dschebel Adschlûn eine Menge geben soll, vgl. X, S. 122). — Als Jakob seinen Weg fortsetzte, sah er ein Doppelheer Gottes und nannte die Stätte Mahanaim, Doppellager, 1 Mos. 32, 2, vgl. H. L. 6, 12 (7, 1). Die Stadt, welche später diesen Namen fürte, an der Südgrenze von Ostmanasse, Jos. 13, 26. 30, wurde den Leviten zuerteilt, Jos. 21, 39; 1 Chr. 7, 80 (6, 65). In ihr residirte Isboset, 2 Sam. 2, 8. 12 (nach dem Hebr.), und David fand in ihr, als er vor Absalom floh, eine Zufluchtsstätte, 2 Sam. 17, 24. 27; 19, 33; 1 Kön. 2, 8; 4, 14. Nach seiner Siegesinschrift besetzte Scheschenk I. (Sisak) außer Jerusalem und mehreren anderen (meist Leviten-) Städten des nördlichen Reiches auch Mahanaim. Es lag nach 1 Mos. 32, 2. 22 jedenfalls nördlich vom Jabbok, nicht südlich (gegen Knob.), aber nicht im Jordantal (gegen Hitzig) und auch wider nicht so weit vom Jordan und Jabbok entfernt, dass es in dem heutigen Machne in Ostgilead, in der Mitte zwischen dem Jabbok und Jarmûk gesucht werden dürfte, wie allerdings schon Mose ha-Parchi um 1315 meinte. Nach 2 Sam. 2, 29 stieg man durch die Talschlucht Bithron (s. S. 744) vom Jordantal aus nach Mahanaim hinauf. — Am Jabbok selbst und zwar warscheinlich noch auf dem nördlichen Ufer desselben bestand Jakob seinen Kampf mit dem Herrn und nannte den Ort Pniel oder Pnuel, Angesicht Gottes, 1 Mos. 32, 30 f. Gideon zerstörte die Befestigungen dieser Stadt, Richt. 8, 8. 18; Jerobeam I. ließ sie widerherstellen, 1 Kön. 12, 25, one Zweifel wegen ihrer Wich-

tigkeit für das Ostjordanland, aber ihre Lage ist ungewiss. — Succot, wohin Jakob nach seiner Begegnung mit Esau zog, 1 Mos. 33, 17, muss nördlicher, aber noch östlich vom Jordan gelegen haben, Jos. 13, 27; Richt. 8, 5, und zwar in einer Talebene, Ps. 60, 8, nordwestlich von Pnuel, nach Buch der Jubil. c. 29 und Hieron. trans Jordanem in parte Scythopoleos. Nach Knobel entspricht dem Tale von Succot die große Talweitung von Abu Obeida, 1—2 St. nördlich von der Mündung des Jabbok, wo es, vgl. 1 Kön. 7, 46, Thonboden gibt. In welchem Verhältnis das auf der Westseite des Jordan gelegene Sakût zu dem ostjordanensischen Succot steht, und ob ersteres schon in 1 Kön. 7, 46 gemeint ist, ist ungewiss.

Weiterhin ragte Jabes, griech. Jabis, bei Jos. auch Jabisos, hervor (nach Jos. Arch. 6, 5, 1 die Metropole Gileads). Die Bewonerschaft dieser Stadt schloss sich in der Richterzeit von dem Rachekrieg gegen Gibea und den gebannten Stamm Benjamin aus und verfiel infolge dessen selbst dem Bann. Die 400 Jungfrauen, die man dort vorfand, wurden den überlebenden Benjaminiten zu Frauen überlassen, Richt. 21, 12 ff. An den Benjaminiten Saul wandten sich die Jabesiten gegen den Ammoniterkönig Nachasch um Hilfe, 1 Sam. 11, und noch an seinem und seiner Söne Leichnamen bewiesen sie sich dankbar, 1 Sam. 31, 11 ff. Nach dieser Stelle war Jabes einen starken Nachtmarsch von Bethsean entfernt. Nach Eus. lag es auf dem Gebirge 6 röm. M. von Pella am Wege nach Gerasa. Es ist daher nur warscheinlich, dass der Name des südlich von Bethsean in den Jordan mündenden W. Jâbis mit dem alten Stadtnamen zusammenhängt, und dass Robinson (N. B. F. S. 419) die Ortslage richtig 3 Stunden vom Jordan entfernt auf dem Wege von Bêsân nach Dscherâsch in den jetzt ed Dêr genannten Ruinen vermutet. — Fast 2 Stunden nördlicher, dem Jordan noch näher, mehr in gleicher Breite mit Bêsân, liegt an einem herrlichen Bache die kleine Ebene Tabakat Fâhil (Terrasse von Fâhil), mit den Trümmern einer antiken Stadt, die Irby und Mangles 1818 entdeckten und Robinson, mit Zustimmung Kieperts und Ritters (XVII, S. 1023 ff.) Pella darin vermutend, widerholt besuchte. In der Tat passt nicht bloß der Name, sondern auch die Angabe des Josephus, dass Pompejus von Damaskus über Pella nach Scythopolis kam, Arch. 14, 3, 4, B. J. 1, 6, 5, zu diesem Punkte. Ebenso stimmt dazu die Notiz des Plinius, H. N. 5, 16, dass Pella zur Decapolis gehörte und reich an Wasser war, und die des Euseb. im Onom., dass es 6 röm. M. von Jabes entfernt lag. Pella, von den Veteranen Alexanders des Gr. an Stelle von Butis gegründet und mit dem Namen seines Geburtsortes benannt, war der Ort, nach welchem sich nach Euseb. die Christen von Jerusalem kurz vor der römischen Belagerung flüchteten. Die Lage an dem romantischen Bachtale inmitten fruchtbarer Felder und Auen ist ausnehmend schön. Die Ruinen eines viereckigen Gebäudes mit kreisförmiger Ausbiegung an der einen Seite dürften der Rest einer Kirche sein.

Die beiden bedeutendsten Städte dieses Bezirkes waren in der Römerzeit Gerasa und Gadara. Gerasa, das wie Pella zur Decapolis gehörte und nach der Sage ebenfalls von den Veteranen Alexanders des Gr. gegründet, auch nach diesen γέροντες benannt war, wird von Josephus in der Geschichte der Makkabäer und des jüdisch-römischen Krieges häufig erwänt. Es lag südöstlich nach dem Jabbok zu, $2^1/_2$ St. davon entfernt, auf beiden Seiten des Baches Kerwân (des Flusses von Dscherasch) in einem fruchtbaren, von waldigen Hügeln eingeschlossenem Tale, durch eine große, in nordwestl. Richtung laufende Römerstraße mit Gadara, weiterhin mit Tiberias verbunden. Die Bevölkerung war überwiegend heidnisch, nur zum kleineren Teil jüdisch. Die Ruinen, zuerst von Seetzen 1806 aufgefunden, stammen zumeist, wie die Reinheit ihres Stils beweist, aus der Kaiserzeit des 2. und 3. Jarhunderts, besonders aus der Zeit der Antonine, und kommen an Umfang und imponirender Pracht denen von Baalbek und Palmyra fast gleich. Besonders fällt schon südlich in der Vorstadt ein dreigegliedertes Tor auf, das fast wie ein Triumphbogen gebaut, einen mittleren Bogen von 9 Meter Höhe hat, daneben zur Linken ein ungeheures Bassin, das als eine

Naumachie, d. i. als ein Theater für Schiffskämpfe diente. Von dem eigentlichen Stadttor aus fürt eine trefflich gepflasterte Straße, mit erhöhten Trottoirs und Säulenhallen zu beiden Seiten, nordwärts durch die ganze Länge der Stadt, von drei anderen änlichen Prachtstraßen rechtwinkelig gekreuzt. Die mittlere dieser Querstraßen fürt westlich zu einem großen Tempel, der warscheinlich dem Sonnengott geweiht war. Von den 12 Met. hohen Säulen des Porticus stehen noch zehn. Auch von anderen Tempeln haben sich noch großartige Reste erhalten, besonders aber von den Theatern und Bädern. Schon der arabische Geograph Jakut (nach 1200) beschreibt Dscherasch, nach welchem noch Balduin II. 1121 einen Zug gemacht hatte, als verlassen. Jetzt wird die Ruinenstätte von den Bauern des Dorfes Suf (1 St. nördlich) und anderen Halbbeduinen bebaut. — Gadara, das heutige Umm-Kês, lag nur 1 St. vom Jarmûk, $1^1/_2$ St. vom Jordan entfernt, südöstlich vom See Gennezaret, nach Osten gegen eine Anhöhe, südlich am W. el Arab. Die Römerstraßen von Damascus, von Gerasa und vom Westlande her trafen in ihm zusammen. Obwol die Bevölkerung überwiegend heidnisch war, gab es doch soviel Juden dort, dass Gabinius die Stadt zum Sitze eines der fünf von ihm errichteten jüdischen Gerichtshöfe (Synhedrien) machte. Von Augustus wurde sie dem Herodes überlassen, nach dessen Tode aber zu Syrien geschlagen. In der Geschichte der Makkabäer- und Römerzeit wird sie öfter erwänt; ebenso kommt sie im N. Test. bei der Heilung eines (oder nach Matth. zweier) Besessenen vor, wenn anders die Lesart *Γαδαρηνῶν* Matth. 8, 28; Mr. 5, 1; Luk. 8, 26 auf Grund von א* (wo freilich *Γαζαρηνῶν*), B, C* *MΔ* mit den meisten Neueren vorzuziehen ist. Zwischen dem See Gennezaret und dem Jarmûk erhebt sich ein Bergrücken, der als Schauplatz der Begebenheit wol geeignet war und nach Jos. B. J. 3, 3, 1; 3, 10, 10 warscheinlich zum Gebiete Gadaras gehörte. Am Abhange desselben sind die Grabhölen zu denken, aus denen der Besessene herkam. Indes ist die Lesart *Γερασηνῶν*, die Origenes in den meisten Mscr. fand, in der Weise haltbar, dass man dabei nicht an das zu weit entfernt liegende Gerasa, sondern an einen kleineren, in der Nähe des galiläischen Sees gelegenen Ort denkt. Thomson (The Land and the Book II, S. 374 ff.) hat an einem ziemlich steilen Abfalle des Ostufers die Ruinenstätte Kersa nachgewiesen. Die ungenaue Widergabe des Namens dieses Ortes, der Anklang desselben an den Namen der westjordanensischen Gergesiter veranlasste vielleicht die Lesart *Γεργεσηνῶν* in א^c C^3 E K L u. a. Origenes redet von einer alten Stadt Gergesa, bei der noch der Abhang gezeigt werde, wo sich die Schweineherde in den See gestürzt habe, und Euseb. und Hieron. bezeichnen Gergesa als ein auf der Höhe liegendes Dorf. Von dem alten Gadara sind noch die Ruinen eines Tempels und zweier Theater wol erkennbar. An den Abhängen auf der Ostseite finden sich Grabhölen, die noch heute Hölen von Dschadûr heißen und noch wolerhaltene Sarkophage bergen. Jetzt hausen etwa 200 Fellachen in dem Orte, die zwar weniger dunkel als die Beduinen sind, aber sonst negerartig aussehen und nicht wie die Araber Kameele, Pferde, Ziegen und Schafe, sondern Büffelherden halten.

Der Jarmûk, der erst von römischen Autoren, im Talmud (יַרְמוּךְ) und von arab. Schriftstellern erwänt wird, bei Plinius H. N. 5, 16 gräcisirt Hieromax, jetzt Scherîʿat el Manadîre (Tränkstelle der M.), entsteht aus der Vereinigung des W. Kanawât, der aus dem Haurân kommend, verschiedene Quellenflüsse, darunter auch den Bach bei Raphon, 1 Makk. 5, 37. 39. 40. 42, in sich aufnimmt, dann bei M'zêrib, einige Stunden südlich vom Hiobskloster, an der Hadschstraße einen kleinen See, Bedsche, mit einer Insel bildet, und des W. el Akib, der sich weit südlich von Bozra herumschwingend, von S.-O. herkommt. In seinem westlichen Teile fließt er durch eine tiefe, wilde Schlucht, deren Wände aus schroffen Basaltklippen bestehen und an einigen Stellen 100 F. hoch ragen. Nördlich von Umm Kês sprudeln auf einer mit Gras und Strauchwerk bewachsenen Ebene mehrere heiße Quellen, besonders nördlich vom Flusse, hervor, die einen starken Schwefelgeruch verbreiten. Bei der heißesten (43° C.) finden sich die Ruinen

eines alten Badehauses: es ist das alte Emmatha oder Ammatha. Noch heute wird diese Quelle von den Leuten besonders aus der Gegend von Nabulus und Nazaret, die sie dem Bade von Tiberias vorziehen und sich bei ihr Hütten errichten, gewönlich im April auf 14 Tage besucht. In den Bergen strömt der Jarmûk mit großer Schnelligkeit dahin. Im Ghôr, wo er wie der Jordan ein eigenes, tiefes Tal hat, ist er etwa 120 F. breit und im Frühjare 4—5 F. tief, sodass er hier fast ebensoviel Wasser hat, wie der Jordan selbst. Nicht weit oberhalb seiner Mündung fürt die Straße von Bôsân nach Damascus über ihn weg.

Nördlich vom Jarmûk und östlich vom galiläischen See, im alten Basan, speziell in Golan, vergl. II, S. 112 ff. liegt Fîk (warscheinlich Aphek, aber verschieden von den in der Bibel erwänten Orten dieses Namens) eine Hauptkarawanenstation. Gamala der Heimatsort des Judas in Apg. 5, 37, lag, wie das zerstörte Dschemle, dessen Namen Seetzen 1806 noch hörte, beweist, 4 St. nordöstlich von Fîk, eine Tagereise vom See entfernt (vgl. ZDPV. II, S. 54). — An der Einmündung des Jordan in den See breitet sich hier auf der Ostseite eine gut bewässerte Ebene, el Batîha, hin, die nicht weniger fruchtbar ist, als die berühmte Ebene Gennesar auf der Westseite. Auf dem Hügel nördlich von ihr sind bestimmte Reste von alten Gebäuden noch nicht gefunden worden. Nur unbehauene vulkanische Steine lassen sich warnehmen. Auch kennen die Ghawarine, die in der Gegend hausen, keinen besonderen Namen für die Stätte. Dennoch lag hier sehr warscheinlich einst das transjordanensische Bethsaida, das ursprünglich nur ein Dorf war, das aber kurz nach Christi Geburt von dem Tetrarchen Philippus zu einer Stadt erweitert und der Julia, der Tochter des Augustus, zu Ehren Bethsaida Julias genannt wurde. Von Josephus wird es als ein Ort in Niedergaulanitis oft erwänt und auch dem Plinius ist es bekannt. Philippus starb hier und wurde hier auch in einem prächtigen Grabe beigesetzt. In der Nähe von Bethsaida an einem einsamen Orte speiste Jesus die 5000 Mann, Luk. 9, 10; dort heilte er auch einen Blinden, Mr. 8, 22 ff. — Da, wo sich die Vorberge des Hermon über anmutige Täler mit Olivenwäldern, Maulbeerbäumen, Weinstöcken und Getreidefeldern erheben, wo man, wie sich Thomson ausdrückt, in den bezaubernden Einfluss von 100 Wasserbächen eintritt und von dem duftenden Grün eines kleinen Eden umfangen wird, vergl. Richt. 18, 9 f., lag früher warscheinlich Baal Gad, Jos. 12, 7; 13, 5. Im Zusammenhange mit der Gründung eines Heiligtums des Pan daselbst veränderten die Römer diesen Namen in Paneas. Philippus, der Tetrarch, verschönerte die Stadt und nannte sie Cäsarea; zum Unterschiede von Cäsarea Palästinae hieß man sie Cäsarea Philippi, — auch im N. T. Jesus drang bis zu dieser Stadt vor, Matth. 16, 13; Mr. 8, 27. Seit dem 4. Jarh. wurde sie ein Bischofssitz unter dem Patriarchat von Antiochien. Die Legende bezeichnete sie (schon nach Euf. h. e. 7, 18 und Ev. des Nicod. ed. Thilo S. 561) als die Heimat der Berenice (Veronica), d. i. des blutflüssigen Weibes in Matth. 9, 21 ff. Überall finden sich noch die zalreichen Trümmer einstiger Prachtbauten. Nahe an der nördlichen Stadtmauer und parallel mit derselben steigt 40—50 F. hoch eine senkrechte Felswand empor. Nischen mit Pilastern und muschelartigen Bögen darüber sind in dieselbe eingehauen und dienten ehedem, wie aus den griechischen Inschriften der daneben befindlichen Tafeln erhellt, den Statuen des Pan und der Nymphen als Standorte. Ziemlich in der Mitte der Felswand ist eine Grotte von unregelmäßiger Gestalt und nur geringem Umfange. Hier stand der Tempel, den Herodes zu Ehren des Augustus aus blendend weißem Stein erbaute, als er mit dem Gebiete des Xenodorus auch Paneas erhalten hatte. Denn hier war der heilige Ort, wo damals die große Jordanquelle hervordrang, Jos. Arch. 15, 10, 3. Felsblöcke aber sind durch Erdbeben herabgestürzt und die Quelle kommt nun in einiger Entfernung zwischen Steinhaufen und Trümmern hervor. Oben über der Felswand erhebt sich ein Gebäude mit Pfeilern und Kuppel: den Griechen ist es das Grab des hl. Georgios, den Muhammedanern das Weli eines ihrer Heiligen. Nordöstlich auf einem Vorsprunge des Hermon, fast 1 St. entfernt, liegt eine saracenische Felsenburg von großartiger und alter Anlage: die größeste und besterhaltene alte Festung des ganzen Landes. — Das heutige Dorf Banias auf dem

nordöstlichen Teile der Trümmerstätte besteht nur aus etwa 50 Häusern, worin Griechen und Drusen, besonders Türken und Araber wonen.

Die außerordentlich reiche Litteratur hat T. Tobler in einem eigenen Buche verzeichnet: Bibliographia geographica Palaestinae, Leipzig 1867, und Nachträge hat dazu noch Walsborne im „Serapeum" 1869 und Tobler selbst in Bibl. geogr. Pal. ab a. CCCXXXIII usque ad a. M., Dresden 1875, geliefert. Über die neueste Palästina-Litteratur berichtet A. Socin in jedem Jargang der Z.D.P.V. Besonders vollständig ist Riant, Bibliographie de l'Orient latin. I, 1878, 79 et 80, Par. 1881: Archives de l'Orient latin, 75 pp. 8⁰. — Nächst der Bibel kommen die Werke des Josephus (s. VII, S. 111) in Betracht; daneben Strabo 16, p. 754—765, Ptolemäus 5, 15—17, Dio Cassius 37, 15—17; 47, 18; 49, 22; 60, 6; 66, 4—7; 68, 32; 69, 12—14, Plinius 5, 13—19; Tacitus, Hist. 5, 1—13. Besonders wichtig ist dann das Onomasticon Urbium et Locorum S. S. von Eusebius und Hieronymus, herausgegeben von J. Bonfrerius, Paris 1631, 1639, in neuerer Zeit von F. Larsow et G. Parthey, Berol. 1862, zuletzt von De Lagarde. — Als Reiseberichte und Arbeiten, welche für eine geographische Darstellung Grundlagen bieten, sind etwa folgende zu nennen: Das Itinerarium Burdigalense, der Bericht des Pilgers von Bourdeaux, der um 333 nach Jerusalem wallfartete, am besten in der Ausgabe von Tobler, Palaestinae descriptiones ex saec. IV, V et VI, St. Gallen 1869; — das Itinerarium B. Antonini Martyris aus der letzten Zeit des 6. Jarh.'s in Ugolini Thes. tom. VII, besonders herausgeg. von Tobler, St. Gallen 1863; — Adamnanus de Locis S. libri III ed. Gretsero, Ingolst. 1619 (Bericht des französ. Bischofs Arculfus um 700, durch den Abt Adamnanus von St. Columba, jetzt Jona, einer Hebrideninsel, dem Könige Alfred von Northumberland im J. 698 vorgelegt); — Sti. Willibaldi vita seu Hodoeporicon (786), in Mabillon Acta Sanct. II, p. 365; — Willermi Tyrii hist. Belli S. (1182—85) und Marini Sanuti liber Secretorum fidelium Crucis (1321), nebst anderen Beschreibungen aus der Kreuzfarerzeit, zusammengedruckt in Gesta Dei per Francos etc. ed. Jac. Bongars, Hanau 1611; — die Reisen des Benjamin von Tudela, eines span. Juden (1160—73), hebr. u. lat. von Constantin l'Empereur, Lugd. Bat. 1633, 8⁰, hebr. u. engl. von A. Asher, 2 Bde., Lond. u. Berl. 1840, 8⁰; — Brocardi (Borcardi, Burchardi) Locorum Terrae S. Descriptio, aus der letzten Hälfte des 13. Jarh.'s, zuerst lat. Vened. 1519, 8⁰; — Hans Tuchers (1479—80) Reyßbeschreibung, Augsb. 1482. 86., Nürnb. 1482, 3, 4; — Abulfeda's, Fürsten von Hamat in Syrien (1300—1330) Tabula Syriae et Descriptio Arabiae, herausgeg. von Reinaud, Paris 1837 u. 40; — des Mainzer Dombechanten Breydenbach Itinerarium (1483—84), Mogunt. 1486; — des Dominikanermönchs Felix Fabri Evagatorium in Terrae S. etc. Peregrinationem (1483) ed. C. D. Hassler in der Bibliothek des Litteraturvereins in Stuttgart, 1843, 45. Zusammengedruckt sind diese und andere Reiseberichte von Brocardi Descriptio ab in dem Reyßbuch des H. Landes, Erster u. And. Theil, Frankfurt am Main 1609; besonders in Toblers Descriptiones Terrae S. ex saeculo VIII, IX, XII et XV, nach Hand- und Druckschriften, Leipzig 1874; — ferner: Francisci Quaresmii Historica, theologica et moralis Terrae S. Elucidatio, 2 tom., Antw. 1639, Fol. (sehr weitschweifig; aber für die Geschichte des Franziskaner-Ordens in Palästina wie auch für die Kenntnis der lateinischen Tradition seiner Zeit wichtig); — Henry Maundrell, Journey from Aleppo to Jerusalem (1697), Oxford 1703, voll scharfsinniger Beobachtungen; — Jonas Kortens, Reise nach dem gelobten Lande (1737—38), Altona 1741, mit 3 Supplem., Halle 1746, mit 4 Suppl., Halle 1751, bemerkenswert durch seine Zweifel an der Echtheit des hl. Grabes; — Richard Pococke, Description of the East and some other countries (1737—40), Lond. 1743—48, deutsch: Beschreibung des Morgenlandes von E. v. Windheim, 3 Bde., Erl. 1754; — Fr. Hasselquist, Iter Palaest. (1749—53), Stockholm 1757, deutsch von Gadebusch, Rost. 1762, besonders durch die im 2. Teil enthaltenen naturhistorischen Bemerkungen wichtig; — Stephan Schultz, Leitungen des Höchsten, 5 Bde., von denen die beiden letzten Palästina betreffen, Halle 1771 bis 75; — Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umlie-

genden Ländern (1761—67), Kopenh. 1774—78 (Bd. III betrifft Paläst.); — Volney, Voyage en Syrie et en Egypte (1783—85), Paris 1787, deutsch Jena 1788—90, 3 Bde., durch lebendige Schilderung und übersichtliche Darstellung der physischen, politischen und religiösen Verhältnisse ausgezeichnet. — Dem Anfange des 19. Jarh.'s gehören dann die Forschungen zweier durch Einfachheit und Treue ausgezeichneter und zudem in das Ostjordanland eindringender Reisender an: die des Ulrich Jaspar Seetzen (1805—7, gestorben 1811 in Arabien an Gift), stückweise gedruckt in v. Zach's Monatl. Correspondenz, XVII, XVIII, XXVI, XXVII, dann herausgeg. von Cruse, Berl. 1854 ff., — und die des J. Ludw. Burckhardt (1810—16), „Reisen in Syrien, Palästina u. s. w.", herausgeg. und mit Anmerkungen begleitet von Gesenius, Weimar 1823, 2 Bde. Weiterhin sind wichtig: Buckingham, Travels in Pal. (1816), Lond. 1821, deutsch: Reisen u. s. w., Weimar 1827; — Irby and Mangles, Travels in Egypt and Nubia, Syria and Asia Minor (1817 u. 18), Lond. 1822, gut geschrieben und voll zuverlässiger Nachrichten; — J. Berggren (1821—22), Resor etc., deutsch von Ungewitter, 3 Bde., Leipzig u. Darmst. 1834; — Leon de Laborde, Voyage de l'Arabie Petrée, 1830, 34, mit prachtvollen Ansichten; — G. H. v. Schubert, Reise nach dem Morgenlande (1837), 3 Bde., Erl. 1838—40, besonders in naturwissenschaftl. Beziehung wichtig; — Johann Russegger, Reisen in Europa, Asien und Afrika, 4 Bde., Stuttg. 1841—49, mit wichtigen geognostischen und naturhist. Bemerkungen in Bd. 3. — Eine neue Periode der Palästinaforschung fürte Edw. Robinson herbei, der, Prof. der Theol. in New-York, in Begleitung des in Beiruth stationirten amerikanischen Missionars Eli Smith 1838 Westpalästina bereiste und Nachrichten und Tradition kritisch durchforschte; in Betreff seiner Reisen und Forschungen ist am vollständigsten das deutsch erschienene Werk: Palästina und die südlich angrenzenden Länder, 3 Bände, Halle 1841. Zur Ergänzung dienen seine nach einer zweiten Reise (1852) herausgeg. „Neue Bibl. Forschungen in Palästina und den angrenzenden Ländern", Berlin 1857. Auf Robinsons Veranlassung entstand auch die Bibliotheca S. and Theological Review, New-York 1843 sqq., worin von ihm und mehreren Missionaren wichtige Spezial-Untersuchungen. Von den vielen neueren Arbeiten sind etwa zu nennen: John Wilson, The Lands of the Bible, visited and described etc. (1843), 2 vol., Edingburgh 1847; — Fr. A. Strauß, Sinai und Golgatha, Reise in das Morgenland (1845), Berl. 1847, ein populäres Buch, das die Liebe zu Palästina in weiten Kreisen erweckt oder gefördert hat; — Ph. Wolff, Reise in das gelobte Land (1847), Stuttg. 1849; W. F. Lynch, Narrative of the expedition to the River Jordan and the Dead Sea, Philad. 1849; — de Saulcy, Voyage autour de la mer morte et dans les terres bibliques (1850—51), Paris 1853, u. Voyage en terre s., Paris 1865; — Van de Velde, Narrative of a journey through Syria and Palestine, 2 vol., Edingb. and Lond. 1854, deutsch: Reise durch Syrien und Paläst. von K. Göbel, Leipzig 1855. 56, 2 Bde., dazu von dems. Verf. Memoir to accompany the Map of the Holy Land, Gotha 1858; — de Vogüé, Les Églises de la Terre S., Paris 1860, mit Plänen, Ansichten und Holzschnitten, die von unschätzbarem Werte sind; — Thomson, The Land and the Book, New-York 1859; N. Aufl. London 1881, besonders in Betreff der Sitten der Landesbewoner interessant, mit vielen vortrefflichen Illustrationen; — T. Tobler, Lustreise ins Morgenland, Zürich 1839; von dems. Verf. die gründlichen, einzelne wichtige Punkte betreffenden Bücher wie: Bethlehem in Paläst., St. Gallen und Bern 1849; besonders Dritte Wanderung nach Paläst. (1857), Ritt durch Philistäa, Fußreisen im Gebirge Judäas und Nachlese in Jerus., Gotha 1859, Nazareth in Paläst., Berl. 1868 (seine Jerus. betr. Schriften s. VI, S. 575); — K. Furrer, Wanderungen durch Paläst., Zürich 1865; — Zschocke, Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansaue, Jerus. 1866; — F. Bovet, Reise ins gelobte Land, Zürich 1865 (französ. 5. Aufl., Paris 1866); — E. H. Palmer, The Desert of the Exodus, Journeys on foot etc., Cambridge 1871, 2 vol., deutsch: Der Schauplatz der 40jährig. Wüstenwanderung, Gotha 1876; — Tristram, The Land of Moab, Lond. 1874; — De Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte,

à Petra et sur la rive gauche du Jourdain, Paris 1876; — v. Orelli, Durchs hl. Land, Basel 1878. Von ganz hervorragender Bedeutung sind die Arbeiten, welche der Palestine Exploration Fund seit 1865 durch C. Wilson, Anderson, Warren, Stewart und Conder im Westjordanlande veranlaßt hat, worüber Rechenschaft geben die Quaterly statements seit 1869, außerdem The Recovery of Jerusalem, London 1871, Our Work in Palestine, Lond. 1873, dazu auch Conder, Tent Work in Palestine, 1878. Die amerikanische Palestine exploration Society, die sich das Ostjordanland zur Aufgabe machte, hat ihre Arbeiten vorläufig unterbrochen; über ihre bisherigen Resultate berichten seit 1871 nur 4 Statements und Selah Mervill, A record of travel and observation in the countries of Moab, Gilead and Baschan during the years 1875—77, New-York 1881 (mit Bildern, die theilweise aus den Werken de Vogüés und de Luynes sind). Von demſ. Verf. war schon Galilee in the time of Christ, Boston 1881, erschienen. Inzwischen hat die engl. Palästina-Gesellschaft auch das Ostjordanland übernommen; über die erste von ihr dorthin veranlaßte Expedition berichtet Conder in Quat. Stat. 1881, p. 275 sq. Die Zeitschrift des (1877 gegründeten) „Deutschen Paläst. Vereins" (Z.D.P.V.) seit 1878 enthält verschiedene topographische und hist.-geogr. Einzeluntersuchungen, von denen besonders die von Baurat Schick in Jeruſ. wertvoll sind. — Die Reisehandbücher von A. Socin (Bädecker) „Palästina und Syrien" 1875, 2. Aufl. 1880, und von Meyer, „Der Orient", II (Syrien, Palästina, Griechenland und Türkei), Leipzig 1882, ruhen ebenfalls auf eingehenden Beobachtungen und Studien und sind sehr unterrichtend.

Geographische Bearbeitungen, zunächst auf Grund der griechisch-römischen Berichte oder Notizen, sind: Christ. Cellarii, Notitia Orbis Antiqui s. Geographia plenior, 2 tom., Lips. 1705, 4°. Auxit J. C. Schwarz, ibid. 1731, 32 und 1772, 73 (Syrien und Pal. in Bd. 2); — Conr. Mannert, Geographie der Griechen und Römer (Arab., Pal., Syr. in Theil VI, 1), Nürnb. 1799, 2. Aufl. Leipzig 1831; — A. Forbiger, Handb. der alten Geographie (Syr. und Pal. in Bd. II, S. 634—727), Leipz. 1844. — Auf Grund der talmud. Notizen: Neubauer, La Géographie du Talmud. — Auf Grund der alten Nachrichten überhaupt und weiterhin des späteren Sachverhaltes: Christ. Adrichomius (ein holländ. Geistlicher aus Delft), Theatrum Terrae S. cum tabulis geogr., Colon. 1590; — Hadr. Reland, Palaestina ex monumentis veter. illustrata, Traj. Bat. 1714 (ein klassisches Werk für die bibl. Geogr. bis zur Ära der Kreuzfarer herab); — W. A. Bachiene, Heilige Geographie etc., 6 Deelen, Utrecht 1758—68, deutsch von G. A. Maas, Histor. u. Geogr. Beschreibung von Paläst., 2 Theile in 7 Bden., Cleve u. Leipz. 1766—75; — Ant. Fr. Büsching, Erdbeschreibung (Pal., Arab. 2c. in Theil V), Altona 1785; — F. K. Rosenmüller, Bibl. Geographie, Theil I—III der bibl. Alterthumskunde, Leipz. 1826; — M. Russel, Paläst., aus dem Engl. von Rüder, Leipz. 1833, 2. Aufl. 1836; — M. Russel und J. Fraser, Ländergemälde des Orients, aus dem Englischen von Diezmann und Sporschil, Pesth 1840, 6 Bde.; — Munk, Palestine, description géographique, historique et archéologique, Paris 1841; — K. v. Raumer, Palästina, Leipz. 1835, 4. Aufl. 1860, ein kurz zusammenfassendes, sorgsam gearbeitetes Buch, 5. Aufl. von Furrer; — K. Ritter, Vergleichende Erdkunde der Sinaihalbinsel (Palästina und Syrien in Bd. 2, 3 u. 4, in Bd. 15, 16 und 17 der Erdkunde), Berlin 1850—55, „ein ungeheures Magazin von allem, was sich auf die Geographie von Syrien u. Paläst. bezieht"; — Edw. Robinson, Physische Geographie des heil. Landes, aus dem Nachlasse des Verf.'s, eigentlich nur der Anfang eines nicht vollendeten größeren Werkes, Leipz. 1865; — Guérin, Description géographique historique et archéologique de la Palaestine, Par. 1868 sqq. (sehr ausfürlich, in Bd. 1—3 Judäa, dann Samarien und Galiläa); — Sepp, Jerusalem und das hl. Land, Schaffh. 1863, 2. Aufl. 1873 (mit reichlicher Berücksichtigung der alten, besonders mittelalterlichen Nachrichten); — G. Ebers und H. Guthe, Paläst. in Bild und Wort, nebst der Sinai-Halbinsel und dem Lande Gosen, nach dem Englischen, Stuttgart 1881 ff. (eine treffliche Darstellung des hl. Landes durch prächtige Bilder und elegante Beschrei-

bung, gegründet auf sorgsame Studien, durch Guthes Anmerkungen noch wertvoller geworden; bis jetzt erschien der erste Band; — Trelawney Saunders, An introduction to the Survey of Western Palestine. Its Waterways, Plains and Highlands, London 1881. Die engl. Paläst.-Gesellschaft hat angefangen, die Erforschungen, die sie veranlasst hat, mit Arbeiten von Guérin, Renan u. a. in ihren Memoirs unter dem Titel: The Survey of Western Palestine in 7 Bden zusammenzustellen; 3 Bde. sind bereits erschienen; in dem ersten (Lond. 1881) behandelt u. a. Conder the fertility of ancient Palestine, p. 195—206; Tristram wird in einem anderen die Flora und Fauna beschreiben.

In naturwissenschaftlicher Beziehung sind die besten Hilfsmittel: S. Bocharti Hierozoicon, London 1663, ed. Rosenmüller, Lips. 1793, 94; — Scheuchzer, Physica s., Augsburg 1731—35, 5 Bde.; — Fr. Hamilton, La botanique de la Bible, Nice 1871; — H. B. Tristram, The Land of Israel, A Journal of Travels in Palestine with special reference to its physical character, Lond. 1865 (für die Naturgesch. Pal.'s unentbehrlich); von dems. Verf.: Natural History of the Bible, Lond. 1873; Palestine in its physical aspects, London 1880; — O. Fraas, Aus dem Orient, Stuttg. 1867; II, 1878; von dems. Verf.: Der Schwefel im Jordanthal, in Z.D.P.V. II, S. 113 ff.; — O. Kersten, Umwanderung des toten Meeres im Frühjahr 1874 in Z D.P.V. II, S. 201 ff.; — J. Smith, Bible plants, their history etc., London 1878; — O. Böttger, Die Reptilien und Amphibien von Syrien, Paläst. und Cypern, Frankf. a. M. 1880; — C. J. v. Klinggräff, Palästina und seine Vegetation, Österr. Botanische Ztschr., 30. Jahrg., Wien 1880; — Cultrera, Mineralogia bibl., Palermo 1881; Löw, Aramäische (talmud.) Pflanzennamen, Leipz. 1881.

Über die religiösen Zustände, namentlich über die Evangelisationsbestrebungen, unterrichten besonders die „Neuesten Nachrichten aus dem Morgenl.", früher von W. Hoffmann und Fr. A. Strauß, jetzt von C. Hoffmann herausgeg. Vgl. auch Reinicke in Z.D.P.V. V. Das Organ der Tempelgemeinde ist die „Warte des Tempels". In Betreff der Juden in Jerus.: Frankl, „Nach Jerusalem", 2 Bde., Leipzig 1858, von dems. Verf: „Aus Ägypten", Wien 1860. — In Betreff der neueren Zustände überhaupt: Tobler, Denkbl. aus Jerus., St. Gallen 1853. In Betreff der Drusen: Silv. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes I u. II, Paris 1837; — Ph. Wolff, Die Drusen und ihre Vorläufer, Leipzig 1845.

Von den Karten hat ein historisches Interesse die tabula Peutingeriana (so genannt nach dem Reichsrat Peutinger unter Karl V., der lange in ihrem Besitz war) aus dem 4. Jarh., eine rohe Zeichnung der römischen Militärstraßen mit der Angabe der Entfernungen zwischen den Städten, herausgeg. v. Scheyb, dann v. Mannert 1829. Die neue Ära der Kartographie von Palästina und Syrien beginnt, wie Ritter (Erdk. XV, S. 84) sagt, mit der großen Karte von Syrien von Berghaus (Atlas v. Asien, Nr. 5), Goth. 1835. Besonders wichtig wurden Kieperts Leistungen, zuerst: Atlas in 5 Blatt zu Robinsons Paläst. 1840. 41, dann Bibel-Atlas, nach den neuesten und besten Hilfsquellen, Berlin 1847, in einer 2. Ausg. in Karten und Text völlig neu bearbeitet von A. Lionnet, Berlin 1859; zuletzt noch die trefflichen kleinen Karten in Socins Palästina und Syrien. Eine wesentliche Förderung brachte die auf den solidesten Grundlagen sorgfältigst konstruirte Karte Van de Velde's, Map of the holy Land, 8 Bl., deutsche Ausg. bei Petermann, Gotha 1866 (leider mit der entstellenden engl. Orthographie). Der beste auf den gründlichsten Studien beruhende Bibel-Atlas ist der v. Menke, 8 Bl., Gotha 1868. Auch De Bruyn, Palaestina ex veteris aevi monumentis illustrata, 3. Aufl. 1873 (mit schönem Terrainbild) ist für gelehrte Zwecke empfehlenswert. Die sorgfältigste und detaillirteste Darstellung aber von dem jetzigen Palästina bietet die durch den Palestine Exploration Fund nach trigonometrischen Aufnahmen herausgegebene Map of Western Palestine in 26 sheats by Lieutenants C. R. Conder and H. H. Kitschener, Lond. 1880 (scale: one inch to a mile = $^1/_{63360}$), in unserem Artikel kurz als Cond.'s Map citirt. Auf $^3/_8$ Größe reduzirt ist diese Karte erschienen London 1881, in 8 Blättern, von denen

das 7. die ältest. Namen, Grenzen u. s. w., das 8. die Namen des N. Test.'s, des Josephus u. a. enthalten soll (mir noch nicht zu Gesicht gekommen). Gründlich verwertet sind die engl. Aufnahmen und Cond.'s Map sowie Dörgens Vermessungen im Ostjordanlande bereits in der neuesten Ausgabe des Stielerschen Atlas. Auf den neueren Forschungen basirt auch Guérins Carte de la Pelestine ancienne et moderne, Paris 1881. **Fr. W. Schultz.**

Berichtigungen und Zusätze.

Band III.

Seite 32 Zeile 11 von oben lies: vor Oculi statt nach Oculi.

Band VIII.

Seite 417 Zeile 10 von oben lies: Placeus statt Placäus.

Band X.

Seite 249 Seitentitel lies: Monophysiten statt Monophisiten.
Seite 375 Zeile 20 von unten füge vor 1518 ein: erst.
Seite 619 Zeile 31 von unten. Zur Schreibung des Wortes Sintflut hatte Herr Studienlehrer A. Thenn in München die Güte, uns Folgendes mitzuteilen:

I. Deutsche Bibel, gedruckt circa 1466: nur Nahum 1, 8 „sintflůt", sonst überall „die sintweg" oder „die sintwege".

II. (gekauft am 27. Juni 1466, also natürlich vor diesem Datum gedruckt!) ganz genau so wie I.

III. circa 1474. Matth. 24, 38 „vor der süntflutze"; an den 19 übrigen Stellen: „die sintweg(e), die sintflůt, die sintfluß".

IV. circa 1474. Genesis 7, 7, 10, 17; Psalm. 28, 10 (29, 10); Sirac. 44, 18, 19 an diesen sechs Stellen: „die sündfluß"; an den 14 übrigen Stellen: „die sindfluß, die synfluß, die hinfluß". (Letzteres warscheinlich Druckfehler statt „sinfluß".)

V. (gedruckt Augsburg 1475.) Hier kommt „die sündfluß" bereits 12 mal vor, nemlich: Gen. VI, 17; VII, 6, 7, 10, 17; IX, 11 (in diesem Verse zweimal!), 15, 28; Ps. 28, 10; Sir. 44, 18 u. 19. An den übrigen 8 Stellen: „die synt-, syn-, sintfluß, die sinflut".

Was Luther anlangt, so hat derselbe bereits 1519 in Straßburg die 7 Bußpsalmen mit einer Auslegung (deutsch) drucken lassen; und da heißt es Ps. 31 (32), 6 „in der sündfluß viler wasser"; in dem hiezu gehörigen Commentar freilich schreibt er dann wieder: „ein sindtfluß mit wasser". — 1522 hat Luther II Petri 2, 5 „den sündfluß", wobei zu beachten, daß er hier das Wort als masc. gebraucht, während noch anno 1519 als fem. — 1523 ward in Augsburg Luthers deutscher Pentateuch gedruckt; derselbe hat nur Gen. 11, 10 „süntflut", an allen übrigen (10) Stellen „sündflut". (Zu beachten, daß Luther anno 1522 in s. deutschen Übers. d. Neuen Test. (Wittenberg), soviel ich ermitteln konnte, zum erstenmale „-flut" statt des früheren „-fluß" hat.)

1534 hat der Augsburger Buchdrucker Heynrich Steyner Luthers vollständige deutsche Bibel gedruckt (wahrscheinlich per nefas nachgedruckt!), worin folgende Varianten figuriren: „des sündfluß; Sindfluß; Sindflus; sindflut; sündflut; die sündtfluß; den sündtfluß".

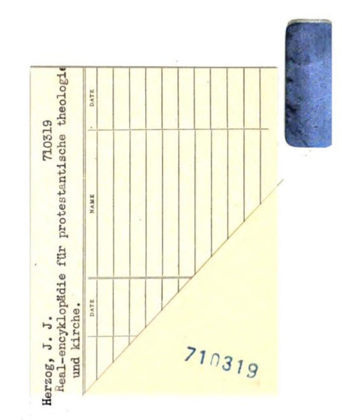
Noch füge ich bei, daß die k. Staatsbibliothek dahier ein anno 1477 in „Eltuil" gedrucktes lat.-deutsches Lexikon besitzt, woselbst es heißt: „Diluuiū est nimia aquarū inūdacio syntfluss".

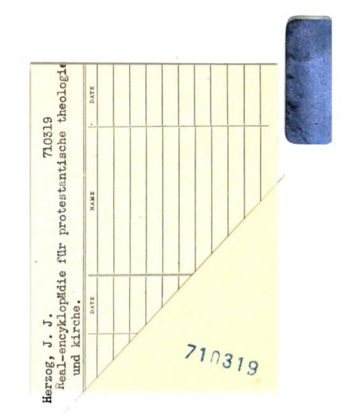
Band XI.

Seite 88 Zeile 25 von unten lies: Phillips statt Philipps.
Seite 91 Zeile 4 von oben lies: Mab. statt Mabb.
Seite 321 Zeile 8 von unten lies: schätzte statt schätze.
Seite 338 Zeile 27 von oben lies: praescientia statt praescentia.
Seite 342 Zeile 21 von oben lies: Procession statt Proeession.
Seite 538 Zeile 4 von oben sind die Worte „Mangold Römerbrief 1866 S. 155 ff." zu tilgen und S. 537 Z. 4 von unten vor Hilgenfeld einzufügen.
Seite 720 Zeile 4 von unten lies: acharri statt aoharri.

Verzeichnis

der im elften Bande enthaltenen Artikel.




Herzog, J. J.
710319
Real-encyklopädie für protestantische theologie
und kirche.
DATE
NAME
DATE
710319

